

DERECHOS COMPROMISO DESARROLLO
SOLIDARIDAD BIENESTAR EQUIDAD
DIVERSIDAD INTERCULTURAL ALIDAD

CONVERGENCIA
DESARROLLO
INTERCULTURAL



VIVIR BIEN: INFANCIA, GENERO Y ECONOMIA

VIVIR BIEN: INFANCIA, GENERO Y ECONOMIA ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA

Ivonne Farah
Verónica Tejerina
Coordinación



VIVIR BIEN: INFANCIA, GENERO Y ECONOMIA ENTRE LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA

Ivonne Farah
Verónica Tejerina
Coordinación



El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en Bolivia y América Latina en torno a sus desafíos, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político, al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Esta publicación ha sido posible gracias al auspicio de UNICEF y Estación de Conocimiento para los Derechos de la Niñez en Bolivia

Dirección CIDES-UMSA

Cecilia Salazar de la Torre

Representante UNICEF:

Marcoluigi Corsi

Responsables de la coordinación:

Ivonne Farah

Verónica Tejerina

Coordinación editorial:

CIDES-UMSA

Revisión de estilo:

Isabel Mercado

Diseño y Diagramación:

Herminio Correa R.

Ma. Luisa Aguilar C.

ISBN: 978-99954-2-615-6

Depósito Legal: 4-1-23-13 P.O.

Primera edición febrero de 2013.

Impreso en Weinberg. La Paz - Bolivia

Índice

Presentación 5

PARTE 1. VIVIR BIEN I: ENTRE LA TEORIZACIÓN Y LA VIVENCIA

El nuevo horizonte civilizatorio del “Vivir Bien”
Rafael Bautista S. 11

Cosmovisión andina y Vivir Bien
Fernando Huanacuni M. 35

Nada bien le hace al ¿nuevo? concepto del Vivir Bien, la “idealización” de
los pueblos indígenas
Beatriz Ascarrunz S. 55

PARTE 2. VIVIR BIEN II: ENTRE LA TEORIZACIÓN Y EL DISCURSO (DEL DESARROLLO)

La liberación de América Latina como sistema-mundo:
Impactos sobre el entendimiento del desarrollo
Paulo Henrique Martins 67

Vivir Bien y desarrollo. Variaciones sobre el tema
Andrés Uzeda V. 89

Una nueva vida como síntesis de múltiples determinaciones <i>José Núñez del Prado</i>	107
--	-----

PARTE 3. VÍAS HACIA EL VIVIR BIEN I: HUMANISMO, GÉNERO E INFANCIA

El Vivir Bien de la niñez y la adolescencia y el ejercicio de derechos <i>Flavia Marco N.</i>	133
--	-----

El Vivir Bien y el derecho al cuidado <i>Fernanda Wanderley</i>	153
--	-----

La pobreza y el bienestar infantil en la Etiopía rural <i>Laura Camfield y Keetie Roelen</i>	169
---	-----

Reflexiones sobre Vivir Bien y derechos humanos. Un punto de vista práctico. <i>Ludwig Guendel</i>	189
--	-----

PARTE 4. VÍAS HACIA EL VIVIR BIEN II: CRÍTICA AL CAPITALISMO Y LA “OTRA ECONOMÍA”

La economía social y solidaria: hacia la búsqueda de posibles convergencias con el Vivir Bien <i>José Luis Coraggio</i>	215
---	-----

Capitalismos, economía plural y Vivir Bien <i>Ivonne Farah H.</i>	257
--	-----

Economía comunitaria complementaria <i>Fernando Huanacuni M.</i>	285
---	-----

Presentación

Durante la gestión 2012, la Estación de Conocimiento para los Derechos de la Niñez en Bolivia -creada por UNICEF con la participación de varias instituciones comprometidas con la niñez- y el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES –UMSA) decidieron impulsar la cátedra “Interculturalidad, Niñez, Vivir Bien y Desarrollo”, con el propósito de contribuir a ampliar los espacios de reflexión y análisis sobre la situación y el ejercicio pleno de los derechos de la niñez. Esta iniciativa tiene también la pretensión de construir una posición comprometida con la niñez, sobre la base de conocimientos y argumentos sólidos, y respaldada en la necesidad de integrarla con los derechos de las mujeres, como base indiscutible para la toma de decisiones políticas orientadas a la construcción de una ciudadanía y bienestar plenos de la infancia y de las mujeres.

En esta perspectiva, que empalma con otras iniciativas desarrolladas por ambas instituciones, se acordaron actividades sistemáticas a mediano y largo plazo que iniciaron con un ciclo de conversatorios sobre la relación niñez, equidad de género, vivir bien y desarrollo -relación posicionada en los debates sobre los sentidos y significados de los procesos de transformaciones sociales, económicas y culturales actuales en el país y también en América Latina-, cuyos resultados se presentan en este libro.

Como punto de partida, ambas instituciones comparten la convicción de la importancia que está cobrando en la región (América Latina) la noción ética del vivir bien como meta alcanzable a través de acciones políticas que muevan o desarrollen las sociedades, en un contexto de estructuras socioeconómicas y políticas complejas y contradictorias que exigen esfuerzos académicos y políticos -desde la

interculturalidad y la pluralidad- para apoyar su definición. En el caso particular de Bolivia y Ecuador, la noción del Vivir Bien -incorporada como principio orientador y ordenador de sus Constituciones Políticas de Estado- se instituye como finalidad de un desarrollo alternativo que recupere valores y prácticas enraizados en sus vastas estructuras y colectividades indígenas, sobre todo agrarias. Esta dimensión de la realidad -que es fundamento esencial de la pluralidad e interculturalidad- sería también un espacio potencial que nutre los horizontes alternativos de desarrollo.

En la medida en que uno de los objetivos de los conversatorios tiene que ver con la posibilidad de aportar a los marcos de políticas de desarrollo en Bolivia que presten atención a los derechos a favor de la niñez en asociación con la equidad de género y generacional, gran parte de las reflexiones y análisis se han situado en un nivel intermedio o meso. Es decir, entre los esfuerzos que giran alrededor de la conceptualización de la noción del vivir bien (con base en tradiciones críticas del pensamiento), y aquellas que parten de considerarlo como una vivencia y práctica de colectividades indígenas; como un nivel de reflexión que permite trascender su dimensión meramente discursiva, retórica y/o ilusoria, para identificar las estructuras de relaciones, condiciones y mediaciones institucionales capaces de dar a su horizonte normativo las condiciones de posibilidad y sustento material y subjetivo en el contexto de la plural realidad boliviana en cuanto a su economía, composición humana y cultural de su sociedad.

Ante el acuerdo sobre el horizonte ético del vivir bien, sea que venga de lo ancestral o de su vinculación con la tradición intelectual de crítica a la modernidad capitalista, esta ubicación intermedia resulta imprescindible para abrir vías a la acción e impulsar acciones e intervenciones concretas de aproximación hacia el mismo.

Ello no excluye la necesidad de proseguir el debate sobre su estatuto académico, más aún cuando se constata la discrepancia entre el discurso del vivir bien y la realidad de las comunidades indígenas y campesinas del país. Y, en ese sentido, este debate no estuvo ausente en las reflexiones realizadas en los conversatorios, con sus diferentes matices.

A juzgar por sus términos, queda clara la importancia de los centros académicos universitarios no sólo como intérpretes culturales de la realidad y la imaginación de caminos que conduzcan hacia el “vivir bien” -sustentados en estrategias, políticas públicas y acciones concretas-, sino también en el despliegue de su específica función cultural para reflexionar y teorizar sobre las relaciones entre el horizonte del Vivir Bien y las alternativas de desarrollo en sus diferentes dimensiones -en este caso en relación con la niñez desde un enfoque de género, y en relación con la economía-; sobre las relaciones entre el discurso y las acciones (sociales y estatales) que se abren paso en el marco de configuraciones socioeconómicas, polí-

ticas y culturales que exigen moverse en la reflexión, conceptualización y reflexión desde el necesario pluralismo teórico y metodológico que demanda la realidad.

En esa convicción, se ha dado el encuentro fructífero y prometedor entre UNICEF y CIDES-UMSA, instituciones que hoy ofrecen a las y los lectores este libro, que significa un nuevo paso en el objetivo de pensar cómo avanzar hacia el vivir bien en condiciones de pluralidad de las diversas dimensiones de la realidad, en relación con los derechos de la infancia y las mujeres, y con la apertura de espacios para una economía social y solidaria.

Esperamos que el acuerdo de trabajo establecido entre el CIDES – UMSA y UNICEF, siga fructificando en nuevos intercambios y esfuerzos de sistematización que contribuyan a una subjetividad con capacidad de acción, movimiento y cambio a favor del ejercicio de derechos y bienestar de la niñez y de la sociedad en conjunto.

Con este libro pretendemos abrir nuevas conversaciones y diálogos en torno a los desafíos pendientes de la reflexión sobre la relación entre vivir bien, niñez, equidad de género y solidaridad intergeneracional; sobre la relación entre vivir bien, economía y desarrollo, tanto en términos teóricos como prácticos. Pero, también, sobre muchas otras cuestiones que siguen pendientes y que deben ser reflexionadas entre analistas y académicos en espacios de intercambio y discusión francos, de cara al cambio histórico a favor de la ampliación de los horizontes políticos y conceptuales de la justicia, la igualdad, la democracia, la ciudadanía, desde la perspectiva principal pero no exclusiva de los derechos de la infancia y de las mujeres.

Marcoluigi Corsi
Representante
UNICEF

Cecilia Salazar de la Torre
Directora
CIDES-UMSA

PARTE 1.

Vivir Bien I:

Entre la teorización
y la vivencia

El nuevo horizonte civilizatorio del “Vivir Bien”

Por Rafael Bautista S.*

1. Contextualización

El contexto en el cual se produce la reflexión acerca de la necesidad de un nuevo horizonte civilizatorio, que aparece en los términos propositivos del “vivir bien”, es la crisis no sólo del proyecto del Estado criollo-republicano y su carácter colonial (Bautista, 2010), sino la crisis civilizatoria global del *sistema-mundo* moderno¹. La modernidad² aparece como *sistema-mundo* (mediante la invasión

* Escritor nacido en La Paz. Estudio música y filosofía; es autor de una decena de libros, entre los cuales cabe destacar: Octubre: el Lado Oscuro de la Luna; Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional; La Masacre no Será Transmitida: El papel de los medios en la masacre de Pando; ¿Qué significa el Estado plurinacional?; Hacia una constitución del sentido significativo del Vivir Bien; etc. Es columnista en diversas páginas de información y pensamiento alternativos, como rebelión, alainet, loquesomos, argenpress, aporrea, foromundialdealternativas, argenpress. Dirección: bautistarafael@hotmail.com

1 O *World-System*, categoría que proviene de Immanuel Wallerstein (1984 y 1989); entendiendo por *World-System* la expansión de Europa a partir del ocaso del siglo XV. Wallerstein quería significar, con esto, el comienzo del proceso de colonización de, sobre todo, España y Portugal, como *factor esencial* del origen del capitalismo. Nosotros queremos añadir, apoyándonos en la obra de Enrique Dussel (2008), que éste es también el origen de la modernidad.

2 “La modernidad es el proceso de constitución de la subjetividad europea en ‘Sujeto Absoluto’. Se origina en el proceso que, aquella subjetividad, experiencia el señorío (nunca antes imaginado) como dominación: es el paso del hidalgo al Yo, y de éste al ‘Sujeto Absoluto’. Superioridad fáctica (con todo el despojo del Nuevo Mundo) que necesita demostrar su superioridad, no sólo al que ha constituido en inferior, sino ante aquellos otrora superiores (el mundo musulmán, el Indostan y la China); por eso necesita constituir su subjetividad, culturalmente atrasada y subdesarrollada (como era Europa hasta la conquista). Para constituirse en centro del mundo, necesita transformar la conciencia de inferioridad que ella tenía de sí misma ante todas las civilizaciones que fueron en todo superiores a ella. Este es un proceso que, si vio la luz con el *ego conquiro* de Cortés, tardará como dos siglos en conformar una subjetividad que hará de su superioridad fáctica una superioridad absoluta, inventándose ideológicamente el destino de ser ‘centro y fin’ de la historia universal. Para entender la política moderna debe primero entenderse la constitución histórica de la subjetividad europea; de saberse milenariamente inferior ante lo civilizado (el mundo musulmán, el Indostan, la China), con la conquista, este hidalgo (‘hijo de alguien’) desplegará una voluntad que se sabrá con el poder de decidir, como Dios, la vida y la muerte del otro que sometió bélicamente; esta voluntad rubricará un Yo (en la cédula real) como antecedente de un *ego* que, del *ego cogito* al ‘Sujeto absoluto’, secularizará *para sí* las determinaciones que constituían al Dios medieval; es decir, el proceso de subjetivación de un individuo que jamás había poseído semejante poder y riqueza (como la que le brinda el Nuevo Mundo) catapultará no sólo su superioridad sino su fetichización. Porque sólo el ser que no tiene determinación alguna, fuera de sí, es aquel que realiza ‘la experiencia al interior de su conciencia’ como experiencia absoluta y universal; y puede, porque no le debe nada a nadie, constituir al mundo, la realidad y a los mismos dioses, a imagen y semejanza suya”. Bautista S., Rafael: *Introducción a una Política Comunitaria*, de próxima aparición.

y colonización europea, desde 1492), subordinando al resto del planeta en tanto *periferia* de un *centro* de dominio mundial: Europa occidental³. Desde ese *centro* se desestructura todos los otros sistemas civilizatorios de vida y se inaugura, por primera vez en la historia de las civilizaciones, un proceso de pauperización a escala mundial, tanto humano como planetario⁴. Se trata de una forma de vida que, a partir de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, marca el inicio de una época que, en cinco siglos, *ha producido los mayores desequilibrios, no sólo humanos sino también medioambientales*.

Es decir, una forma de vida que, para “desarrollarse”, debe destruir constantemente⁵. Para encubrir esto, produce un conocimiento que justifica esta apuesta como inevitable y, en definitiva, “buena” (antes, sólo los fuertes podían sobrevivir, ahora, sólo los competitivos); lo que, en cuanto ciencia y filosofía, deviene en la formalización y sofisticación de un discurso de la dominación, elevado a rango de racionalidad: *Yo vivo si tú No vives, Yo soy si tú No eres*. La forma de vida que se produce no garantiza la vida de todos sino sólo de los poderosos, a costa de la vida de todos y, en definitiva, de la vida del planeta.

La economía depredadora que se deriva del proyecto moderno, el capitalismo, no sólo produce la pauperización acelerada del 80% pobre del planeta sino

-
- 3 “La expansión económica de Europa es también expansión bélica, gestionada por la política. Las colonias ya no necesitan ser colonias: la política estructura una subordinación mundial. Ser ‘moderno’ es un imperativo que arrastra a la *periferia* a un proyecto imposible: ser como el *centro*. Es un proyecto que el *centro* patrocina para conservar las desigualdades: ‘modernizar’ es *desarrollar al centro subdesarrollando a la periferia*, mientras más se afana la *periferia*, más se aleja el centro; es una aproximación asintótica que provoca, sistemáticamente, una destrucción acelerada: el *precio del desarrollo del centro es el subdesarrollo de la periferia*”. Bautista S., Rafael: op. cit.
- 4 “El 79% de la humanidad vive en el gran sur pobre; 1000 millones de personas viven en estado de pobreza absoluta; 3000 millones (de 5.300 millones) tienen una alimentación insuficiente; 60 millones mueren anualmente de hambre (...) Frente a este problema, la solidaridad entre los seres humanos es prácticamente inexistente. La mayoría de los países ricos ni siquiera destina el 0.7% de su PIB, preceptuado por la ONU, a la ayuda a los países necesitados. El país más rico, los EEUU, destina únicamente el 0.15% de su PIB (...) A partir de 1990 está desapareciendo una especie por día. De seguir este ritmo, en el año 2000 desaparecerá una especie por hora”. (Boff, Leonardo, 1996: 13). En 1972 ya se constataba un sistema económico mundial que producía riqueza a costa de la humanidad y del planeta: el 20% rico del planeta consume y despilfarra el 80% de los recursos naturales; sólo EEUU, que no llega al 5% de población del planeta, consume (más sus transnacionales y sus bases militares en el extranjero) más del 40% del petróleo mundial (en el 2009, China era el segundo importador mundial de petróleo, con 8.6 millones de barriles al día, frente al primer lugar de Estados Unidos, con 18.7 millones de barriles por día; ver el reporte *El ejército de EU debe cambiar el petróleo en 2040*, del centro de pensamiento estratégico militar *Center for The New American Security*, de septiembre de 2010). Un informe reciente del FMI destaca que el 5% rico del planeta posee el 90% de la riqueza global. Desde el documento presentado para el Club de Roma, en 1972, hasta la fecha, las cosas no parecen haber mejorado para la humanidad. (Meadows, 1982).
- 5 “... ‘Vida o capital’ quería decir: toda recomposición de la lógica del capital es acceso, control, apropiación, regulación y abuso de los recursos naturales, en beneficio apenas del 1% rico del planeta; quienes, para colmo, apenas son los empleados de los dueños del planeta, aquellos que se aglutinan en torno a aquellos ámbitos oscuros e influyentes, como el club Bilderberg. El 1% de ese 1% son los verdaderos dueños del mundo, quienes poseen las transnacionales como la ostentación de sus *business*. Entre esos se encuentran las dinastías Rotschild y Rockefeller; cuya fortuna, si se repartiera entre cada uno de los 7.000’000.000 de gentes que pueblan este planeta, deberían recibir, cada uno, a 3’000.000 de dólares. Pero ni esa distribución produciría la felicidad, porque se trata de dinero maldito. Nada robado produce la felicidad, y eso lo saben muy bien los ricos del primer mundo, por eso hasta se suicidan, teniendo todo”. (Bautista, 2011).

destruye el frágil entorno que hace posible la vida humana; de esto se constata una constante que retrata al capitalismo: *para producir debe destruir*. Por eso la sentencia de un Marx, ecologista *avant la lettre*, es categórica: “el capitalismo sólo sabe desarrollar el proceso de producción y su técnica, socavando a su vez las dos únicas fuentes de riqueza: el trabajo humano y la naturaleza”⁶. Se convierte en una economía para la muerte; y su proyecto civilizatorio objetiva eso, de tal modo que, por ejemplo, cuando la globalización culmina en un proceso de mercantilización total, la posibilidad misma de la vida, ya no de la humanidad entera sino de la vida del planeta mismo, se encuentra amenazada. Por lo tanto, la constatación de la crisis no es sistémica, y no supone reformas superficiales sino que reclama una transformación radical. Lo que está en juego es la vida entera. Una forma de vida que, por cinco siglos, se impuso como la naturaleza misma de las cosas, es ahora el obstáculo de realización de toda vida en el planeta.

Quienes optan por esta forma de vida, no toman conciencia de la gravedad de la situación en la que nos encontramos, no sólo por ignorancia sino por la ceguera de un conocimiento que produce inconsciencia. En este sentido, el *sistema-mundo* moderno genera una pedagogía de dominación que, en vez de formar, deforma. Desde la inconsciencia no se produce una toma de conciencia. Esta toma de conciencia aparece, en primera instancia, en quienes han padecido y padecen las consecuencias nefastas de esa forma de vida: la modernidad.

La toma de conciencia produce la crítica al sistema. La crítica, si quiere ser crítica, sólo puede tomar como punto de referencia, la perspectiva de quienes padecen las consecuencias nefastas de un sistema basado exclusivamente en la exclusión, negación y muerte de la vida de los pobres, es decir, de las víctimas de este *sistema-mundo*. Ellos nos constatan a dónde nos conduce esa forma de vida. Se trata de un lugar epistemológico que tiene la virtud de juzgar al sistema como un todo. La referencia trascendental se encuentra en un *más allá* del sistema, lo que pretende negar: *el grito del sujeto*. Pero en este grito el sujeto incluye otro grito aun más radical: *el grito de la Madre Tierra*, la *Pachamama*, el lugar donde se origina la vida. Es decir, *es la vida en su conjunto la que grita*. Por eso es un *grito superlativo*, aunque nos aparezca, en primera instancia, como *grito humano* (y nos aparece, de ese modo, porque la responsabilidad por transformar el desequilibrio y la irracionalidad de ese proyecto de la muerte, es responsabilidad humana). *La Madre* delega esa responsabilidad a sus hijos. Y se trata de

6 El texto dice así: “... todo progreso realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un periodo de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuerzas perennes que alimentan dicha fertilidad (...). Por tanto, *la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre*” (Marx, Karl, 1973: 423).

un *grito*, no sólo porque es desesperado; sino porque la forma de vida que nos tiene sometidos hace prácticamente imposible *escuchar* aquello. Las aporías que se producen, destacan ésta: en la era de las comunicaciones, la comunicación ya no es posible.

Se trata de una forma de vida que nos vuelve sordos. Ya no somos capaces de *escuchar*, por eso se devalúan las relaciones humanas; incapaces de *escuchar* nos privamos de humanidad. La mercantilización de las relaciones humanas hace imposible cualquier cualificación de nuestras relaciones; todas se diluyen en la cuantificación utilitaria de los intereses individualistas. El *ismo* del *ego* moderno es el que le ciega toda responsabilidad, al individuo, de sus actos. Incapaz de responsabilizarse de las consecuencias de sus actos y sus decisiones, el individuo colabora, sin saberlo, en la destrucción de la vida toda, incluso la suya propia. Se convierte en suicida. Todos, al perseguir su bienestar exclusivamente particular, colaboran en el malestar general. Toda aspiración choca con la otra, de modo que las relaciones se oponen de modo absoluto. Sin comunidad, los individuos se condenan a la soledad de un bienestar que se transforma en cárcel. Los seres humanos se atomizan: aparece la sociedad.

Esta viene a ser un conjunto en continuo desequilibrio, porque se funda en el despliegue de una libertad que, para realizarse, debe anular las otras libertades. La sociedad es el ámbito del individuo sin comunidad⁷; es un desarrollo que no desarrolla, un movimiento que no mueve, cuya inercia consiste en el desgaste que significa permanecer en el mismo sitio, pero agotado. Su no movilidad empieza a mostrarse como el carácter de una época que debe de cambiar siempre para no cambiar. Por eso produce cambios que no cambian nada. La moda es el reflejo de ese carácter: lo nuevo no es nuevo sino variaciones de lo mismo. La pérdida de sentido de la vida produce el sinsentido del cambio superficial: se cambian las formas pero seguimos siendo los mismos de siempre, se produce el maquillaje exagerado de una sociedad que, para no mostrar lo podrida que está, debe continuamente negarse la posibilidad de verse de frente. Se le nubla la visión, ya no sabe mirar lo sustancial y sólo atiende a las apariencias: la sociedad se vuelve un mundo de las apariencias.

La constatación de esta anomalía produce el desencanto, pero también una lucidez macabra. Porque si el ser humano es aquel que para ser lo que es debe

7 Habrá que recordar la descripción del tránsito destructivo de formas de vida comunitarias a la forma sociedad, que muestra Marx, señalando la correspondencia entre capitalismo y sociedad moderna. Al respecto Eric Hobsbawm destaca, en Marx, “su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista (...). Parece probable que Marx, quien antes había dado la bienvenida al impacto del capitalismo occidental sobre las estancadas economías precapitalistas como una fuerza inhumana pero históricamente progresista, se sintiera cada vez más horrorizado por esta inhumanidad (...). Y es indudable que después de 1857-58 –tanto en *El Capital*, III como el subsiguientes debates rusos– subrayó en forma creciente la viabilidad de la comuna primitiva, sus poderes de resistencia a la desintegración histórica e incluso su capacidad de transformarse en una forma superior de economía sin destrucción previa” (Hobsbawm y Marx, 1978: 36).

transformarse siempre, la incapacidad de transformación se vuelve en resistencia y negación de un cambio real. La tendencia conservadora empieza a manifestarse no precisamente en los viejos sino en los jóvenes. No cambiar significa, en consecuencia, afirmar el yo y sus certezas, cerrarse a toda apertura. La tendencia conservadora es la que afirma el orden imperante y empieza a perseguir a todos aquellos que sí proyectan cambios necesarios.

Si el afán de cambio no trastorna lo establecido, entonces ese afán es tolerado, es más, es deseado, porque el sistema requiere siempre de reformas que lo adecuen a las circunstancias. Pero si ese afán persigue un cambio total, entonces la reacción no tarda en aparecer. Si la forma de vida es la que hay que cambiar entonces no hay otra que cambiar de forma de vida. Si lo que se halla en peligro es la vida misma, entonces la reflexión en qué consiste la vida, empieza a cobrar sentido.

Si los sentidos se diluyen entonces precisamos dotarnos de un nuevo sentido que haga posible el seguir viviendo: sin sentido de vida no hay vida que valga la pena ser vivida. Aquello que precisamente ocurre en la forma de vida moderna, cuyos sentidos se diluyen en puras formas sin contenido alguno. El mundo de las apariencias nos priva lo sustancial de la vida. Se aprende a ver sólo las apariencias; de modo que lo sustancial y esencial desaparece de nuestra visión. Incapaces de poder advertir lo que realmente importa, nuestras propias vidas empiezan a carecer de importancia. Nos movemos en lo frívolo y lo superfluo. Pero ese movimiento no es un movimiento real, porque un movimiento real implica necesariamente un movimiento de la conciencia. Pero en lo frívolo, lo que se mueve son exclusivamente las cosas, las mercancías, quedando los seres humanos como meros portadores de estas; el movimiento de las cosas es el que ordena el movimiento humano. La humanidad se devalúa en la fetichización del mercado. En eso se advierte una situación paradójica: el ser humano no es soberano en tal condición, tampoco es sujeto, porque se halla sometido a leyes que actúan a sus espaldas. La colonización inicial que despliega el mundo moderno, ahora es situación global que hace de la condición humana una mediación para los fines que ya no controla la propia humanidad.

2. Del tránsito hacia un nuevo paradigma

En una situación colonial (como la nuestra), la clausura del individuo es la constatación de la clausura que, como país, ha acontecido. Incapaz de proyectar un desarrollo propio, nos condenamos a depender, es decir, a subdesarrollarnos. La

clausura es incapacidad de ser sujeto. Quien no enfrenta el desafío de ser sujeto, se condena a ser objeto del desarrollo ajeno⁸.

La superación de semejante situación tiene que ver con un proceso crítico de re-constitución, ya no sólo institucional sino, sobre todo, *subjetiva*⁹; lo que vendría a conformar el sentido de un proceso de descolonización. La pertinencia de la descolonización consistiría en ofrecer un *marco de referencia* que posibilita juicios críticos de una condición que nos atraviesa. Lo que problematiza es la realidad, una realidad que nos atraviesa y que es necesario desmontar para posibilitar su superación: nuestra condición colonial (o la *colonialidad* de nuestra condición¹⁰). El Estado mismo es atravesado por esta condición¹¹, de modo que su superación no es un simple cambio de nombre o cambio de actores sino de un desmontaje, que tampoco puede ser sólo institucional o simbólico. El desmontaje es *subjetivo*, porque la condición racional de toda legitimidad consiste en el *acto originario intersubjetivo de dotarse*, una comunidad política, de un *proyecto de vida*. Este proyecto, como tal, es un *acto intersubjetivo que se produce histórica-*

8 “Una sociedad es colonial cuando asume como propio un ideal que no le corresponde; es decir, cuando lo que proyecta es un modelo que no se deduce de sus propias contradicciones, cuando persigue propósitos que no resuelven nada sino agudizan una desestabilización como consecuencia de la adopción de modelos ajenos (que no hacen otra cosa que ‘normalizar’ el desorden creado por ellos). Una sociedad colonial provoca entonces su propia dependencia (...). Una sociedad es subdesarrollada porque adopta un patrón de desarrollo que no se deduce de sus propias necesidades, postergándose ella misma asegurando el desarrollo ajeno; o sea, la estabilidad de afuera es inestabilidad nuestra, el desarrollo del primer mundo es subdesarrollo nuestro”. (Bautista, 2009: 199-200).

9 Como *subjetividad* no queremos indicar “lo subjetivo”, sino la racionalidad (el conjunto de concepciones que sostienen una estructura significativa y le otorgan determinado sentido a la praxis que efectúa) con la cual se comprende y comprende a su mundo y mundo.

10 La *colonialidad* es una categoría que propone Aníbal Quijano como modo específico de estructuración moderna de dominación global: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América”. (Quijano, Aníbal, 2000: 342; cursivas mías). Por eso *colonialidad* no es lo mismo que colonialismo: “Colonialidad es un concepto diferente de, aunque vinculado a colonialismo, este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo de modo tan enraizado y prolongado”. *Ibíd.*: 381. También se sugiere Quijano, A. 1991. Lo que constituye a la *colonialidad* es la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial.

11 “... En el contexto en el que aparece la determinación de un nuevo Estado, como plurinacional, sucede una nueva articulación que, más allá de una rearticulación de clases, proyecta una nueva recomposición nacional; la articulación, en este caso, pasa por una recomposición del contenido que de nación había producido el Estado-nación o Estado moderno-colonial. Esta identificación alude al modo específico del aparecer del moderno Estado-nación en países como Bolivia: ‘esto presenta una situación en apariencia paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales. La paradoja es sólo parcial o superficial’. Entonces, el Estado es colonial a pesar de su condición de independencia formal; a esto se llama *colonialidad del poder*” (Bautista, 2010: 19-20).

mente y donde concurren las subjetividades para reafirmar el sentido mismo del proyecto: el *horizonte*¹² *utópico*¹³ propio del sujeto.

Pero, un proyecto político degenera cuando su horizonte utópico desaparece. Si se renuncia al horizonte propuesto, entonces toda lucha se reduce a incluirse a lo ya establecido. Lo que se pretendía revolucionario se vuelve conservador. Si no hay *horizonte*, tampoco hay proyecto, la lucha se pierde en el puro cálculo político. Esta devaluación de la política tiene que ver con la pérdida de *horizonte*; sin esta referencia, el único criterio posible es el poder. Aparece el mentado “realismo político”; el revolucionario se hace reformista. Perdido el *horizonte*, su política se reduce al puro cálculo de intereses.

El realismo que se abraza es un puro sofisma conservador. Cuando el realismo es negación de toda utopía, el realismo es lo más irreal que pueda haber, porque lo utópico no es lo opuesto a lo real. Lo que no hay es siempre apetencia, deseo, esperanza; aquello que pone en movimiento a lo que sí hay. La ausencia hace acto de presencia y hace que el presente se ponga en movimiento. Hay futuro porque hay deseo presente. Sin esa capacidad fecundadora del presente, el futuro es una pura inercia del tiempo lineal. No hay historia. Por eso, sin utopía no hay historia, ni realidad.

Cuando desaparece el componente *utópico* en la lucha política, toda lucha pierde *horizonte*; por eso lo único que aparece como programa viable es su rápida inclusión en el orden establecido. Si su horizonte se diluye en éste, entonces su lucha pierde toda trascendencia. No sabe ir más allá de los límites que le son permitidos por el orden actual; pierde iniciativa, imaginación y, lo que es peor, pierde coherencia. Lo que produce ya no es lo nuevo, sino lo mismo de siempre.

12 Un *horizonte* es trascendental porque es siempre el *más allá* de toda situación cuya referencia es aquél. En la progresión de la existencia, el *horizonte* mismo es lo proyectado. El *horizonte*, como el sol, es punto de referencia; sirve, como las estrellas, para localizar nuestra situación. En alta mar, las estrellas nos sirven para establecer nuestra localización, pero pretender llegar a éstas en barco es absurdo; del mismo modo, un *horizonte de significación* es como una utopía, sirven como *criterio de evaluación* de la existencia concreta, del aquí y ahora. Porque la existencia avanza, el *horizonte*, al cual tiende, también avanza. La fusión empírica de ambos sería su mutua anulación.

13 “... Un modelo trascendental no puede *sustituir* a la realidad, así como toda realidad no puede prescindir de algún modelo o principio regulativo; lo cual nos lleva a la tematización de la dimensión utópica como ineludible en la constitución misma de lo humano. El problema radicaría en el tipo de aproximación empírica ilusoria que pretendiese forzar a la realidad a concebirse de modos perfectos (tipos ideales); que sería el caso de la modernidad y el tipo de *aproximación asintótica* de lo real a lo ideal. Este tipo de ilusión trascendental, aunque se presente como realista, es profundamente ilusorio; pues hace abstracción de la misma realidad y la fuerza a actuar de modos que sólo son posibles idealmente. Toda tematización de un modelo trascendental tiene necesariamente que realizar una *crítica de la razón utópica* pues, de lo contrario, lo utópico se vuelve contra sí mismo y contra la humanidad, se vuelve *utopismo*: ‘Se trata de una idealización absoluta de la realidad humana, una abstracción de la contingencia humana. En esta abstracción es que se hace posible una ilusión metafísica: no hay límites, todo es posible, por eso los héroes nunca mueren. De ese modo se pierde el sentido de realidad: lo que se abstrae es la contingencia del mundo, para imponerle un modelo que ya no contiene esta contingencia; el mundo humano es forzado a aproximarse linealmente a este modelo sin contingencias, el mundo pierde su realidad y se hace invisible en cuanto mundo contingente y empieza a tratarse de modos puramente ideales’” (Bautista S., Rafael, 2010: 16-17). Sobre la *conditio utópica* y el utopismo. Cfr. Hinkelammert, Franz, 2002.

En ese sentido se hace necesario re-pensar en aquello que ha sido desdeñado hasta por la tradición marxista: la tematización acerca de las utopías. No en vano se pone de moda Walter Benjamin (alguien mal visto no sólo por los ortodoxos sino hasta por la propia Escuela de Frankfurt)¹⁴. Tampoco Ernst Bloch es bien visto por los marxistas. Por lo general la izquierda latinoamericana es profundamente jacobina; prejuiciados por la modernidad, se han creído el cuento de que la política es racional porque es científica y, porque es científica, no tiene nada que ver con la teología. Pero una tematización acerca de las utopías o los modelos ideales no puede prescindir de aquel ámbito de reflexión. Porque los *modelos ideales*¹⁵ tienen que ver con los últimos sentidos de referencia de toda racionalidad y estos no son precisamente racionales, sino míticos.

Los griegos ya sabían aquello: el mito es el fundamento del lógos¹⁶. El supuesto reino de la razón, la modernidad, tiene también sus mitos; para que se imponga y se expanda su economía, tiene también que imponer y expandir sus valores. Cuando estos valores constituyen ya objetivamente a la propia sociedad moderna, entonces la ciencia moderna declara que ésta ya no tiene nada que ver con

14 “Una redefinición del contenido del concepto de revolución es tarea urgente en todo proceso actual de liberación. El legalismo metafísico de la historia ha desplazado al sujeto a ser un mero agenciador de unas ‘leyes que actúan a sus espaldas’; si el decurso histórico era inevitable entonces se entendía la anulación del sujeto histórico, pero aplazado ese teleologismo dialéctico, el concepto de revolución ya no puede presuponer, de modo además ingenuo, un adelante inexorable. El concepto se hace conservador porque arrastra una fe que permanece intacta: la fe moderna en el progreso infinito. En esta concepción lineal del tiempo, la revolución sólo puede acelerar un destino que ahora se evidencia de modo dramático: el suicidio colectivo de la humanidad. El ‘ir adelante’ ya no es más sinónimo de esperanza, en una carrera irracional por la destrucción acelerada de todo. Por eso es digna de destacar la reflexión que hace Walter Benjamin acerca de la historia: ‘Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. *El ángel de la historia debe de tener ese aspecto*. Su cara está vuelta hacia el pasado. *En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies*. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. *Tal tempestad es lo que llamamos progreso*’. La tempestad llamada progreso destruye todo a su paso; el futuro que proyecta es la continua anulación del pasado, lo que hace de todo futuro un puro vacío sin consistencia. La revolución no puede ser entendida como una ruptura sino como una sutura, no como un ir ciego hacia adelante sino inclusive como un volver y un devolverse, como un redescubrir lo perdido, como un restaurar aquello que el mito del progreso ha destruido” (Bautista S., Rafael, 2012: 174-175).

15 *Un modelo ideal es un concepto límite trascendental*; se trata de la especificidad que adquiere, para fines metodológicos, un horizonte utópico determinado. Cfr. Hinkelammert, Franz, 2002 y 2008.

16 “... Cuando hacemos la referencia al *mito fundacional*, nos referimos al fundamento pre-conceptual que estructura toda una racionalidad que se encarga de formalizar, al modo de un encubrimiento sistemático, la *secularización* de ese mito. Una vez que el racismo está *naturalizado* en la subjetividad moderna, puede prescindir explícitamente de éste, ya que todo nuevo aparecer contiene y parte de la clasificación que ha producido el racismo (la dicotomía civilizado-bárbaro, será resemantizada por otras nuevas: desarrollado-subdesarrollado, atraso-progreso, etc.). Pero no se trata de un mito en sentido clásico; es decir, no es un meta-relato en un tiempo anterior al tiempo histórico, sino la *weltanschauung* propia y específica del proyecto moderno de conquista del mundo. En ese sentido, el mito no se contrapone a la razón moderna sino se muestra como su fundamento. Por eso los mitos no son meras fábulas o ficciones sino *referencias últimas de sentido*” (Bautista S., Rafael: *La Primera Teoría de la Descolonización*, de próxima aparición).

los valores, sólo con los hechos. Esto lo hace Weber y veta al quehacer científico de pronunciarse siquiera con respecto al modelo ideal que presupone el capitalismo, es decir, el mundo moderno. Toda la espiritualidad contenida en las mercancías modernas despiertan los deseos de los consumidores porque estos ya se entienden a sí mismos desde los valores que impone el modelo ideal de la modernidad; por eso los productos no son simples productos sino comprimidos de un sistema de vida que penetra en la subjetividad para adueñarse de ésta. El afán de poseer más y más es un afán cultural que patrocina una forma de vida que se expande a medida que destruye lo que garantiza ese apetito desmedido: la humanidad y la naturaleza. Pero no se trata de un simple afán materialista, sino de toda una espiritualidad fetichizada que es capaz de resignificar hasta a las mismas religiones en torno a la consagración del mercado y el capital, como los verdaderos ídolos de este mundo.

Cuando la ciencia no se pronuncia al respecto, es cuando pierde sentido crítico y sólo se reduce a describir lo dado como lo que es y no se puede cambiar (los analistas reflejan esta devaluación de la ciencia). Cuando la política parte de este prejuicio, se amputa la posibilidad de trascender lo dado; porque para trascenderlo necesita de otra referencia, un más allá de lo posible para el sistema, es decir, otro *modelo ideal*.

Ahora bien, los *modelos ideales* no son invenciones sino actualizaciones de los contenidos potenciales de los propios mitos. Nadie parte de sí sino de su propia historia; si esto es así, todo proyecto político se circunscribe también a su historia propia, por eso se dice: la esperanza es una memoria que desea. Walter Benjamin lo dice de este modo: “sólo una humanidad redimida es receptora de la totalidad de su pasado, lo que significa que sólo para una humanidad redimida el pasado es convocable en todos sus momentos”¹⁷. Entonces, el *horizonte utópico* es posible por esa re-conexión con nuestra historia, lo que hace que el presente se redima y se reencauce a su verdadero tiempo: el Pachakuti.

Lo que no se ve también existe y tiene existencia, muchas veces, más consistencia que *lo visto*. Y *esto que no se ve* es lo que mueve a un pueblo: el espíritu de liberación. Si el político no sabe captar esto, no ha captado la esencia de lo político. Lo que hace que uno dé la vida por el otro no es el cálculo ni el interés sino la abnegación o, lo que decía el Che, el amor. Este amor no se ve pero se ven sus efectos; del mismo modo, en la lucha no se ve el espíritu utópico pero se ve lo que produce. Situarse en ese espíritu sólo es posible también de modo espiritual. Se trata de situarse desde la perspectiva del sujeto que encarna y proyecta ese espíritu.

Si ese su espíritu utópico que contiene no se clarifica, su lucha política no tiene futuro. Ahora bien, ¿qué tiene esto que ver con la descolonización?

17 *Illuminations*, Schoken Books, New York, 1969; citado en Delgado-P., Guillermo, 2012: 189.

La tematización de los *modelos ideales* tiene que ver con la reflexión acerca del *horizonte utópico* que contiene un proyecto político determinado; es decir, en última instancia, un proyecto de vida. Por eso, en resumidas cuentas, un proyecto político tiene que ver con el todo de la vida, de lo contrario, no puede pretenderse revolucionario. Un proyecto político se asume como tal cuando se asume como un nuevo proyecto de vida, como consecuencia lógica de que el sistema de vida actual es ya insostenible.

Pues bien, el sistema de vida actual, es el que por 500 años ha ido dominando al planeta, globalizándose como *sistema-mundo* y, consecuentemente, excluyendo y aniquilando toda posible alternativa que pueda desafiar su pretendido carácter providencial. Entonces, si lo que constatamos, de modo hasta empírico, es la insostenibilidad de un sistema de vida que sólo sabe satisfacer el derroche de los ricos del planeta a costa de la humanidad y la naturaleza, lo que se deduce, hasta lógicamente, es la producción de nuevas alternativas.

Pero, abrazar una nueva alternativa sólo es posible si previamente ha ocurrido una toma de conciencia de la imposibilidad de seguir como hasta ahora. Se trata entonces de un *tránsito*. Ante la crisis multiplicada que origina el sistema-mundo moderno, un mundo nuevo ya no se hace sólo posible sino necesario. Lo posible (la utopía: un mundo nuevo, más digno y más justo) es lo imposible para este mundo; pero ese imposible es el verdadero realismo. *Lo que no hay pone en su lugar a lo que hay*. Desde *lo que hay* no puede haber transformación alguna; sólo desde *lo que no hay* la transformación se hace inevitable. Si no transformamos el mundo, nos morimos todos.

Tomar conciencia de esta situación implica *transitar* de una forma de vida a otra, pasar de un *modelo ideal* a otro: abandonar mis creencias antiguas y proponerme nuevas. *Transitar* quiere decir desarrollar un proceso. Proponerme una nueva forma de vida quiere decir: partir de nuevas certezas; para que mi existencia tenga un nuevo sentido, debo clarificarme el sentido de la vida. La clarificación es producto del conocimiento que produzco en el mismo proceso. La descolonización cobra entonces importancia, porque se trata de un proceso de desmontaje sistemático del conocimiento que ha hecho casi imposible nuestra libre y soberana autodeterminación. Es decir, para producir algo nuevo, debo desmontar previamente el conocimiento que imposibilita mi reconstitución en cuanto *sujeto productor de lo nuevo*.

3. El sentido significativo del vivir

La alternativa que se nos presenta, proyecta su sentido como algo cuyo contenido viene señalado por nuestro propio *horizonte significativo*. Lo que se persigue no es algo que viene de afuera sino algo que ha estado siempre entre nosotros.

La ceguera consistía en no haber producido nunca el conocimiento adecuado para darnos cuenta de que las respuestas no están afuera sino adentro; que las preguntas que hacíamos eran falsas preguntas porque no eran preguntas que se deducían de nuestros problemas sino una ciega asunción de lo que se pensaba afuera. Presos de una colonización de nuestra propia *subjetividad*, nunca supimos cómo desplegar una forma de vida que asegure la vida de todos nosotros; presos del resplandor moderno de las mercancías, también nos devaluamos, aun en nuestra miseria, a desear aquello que nos sometía como nación y como pueblo.

Nunca nadie nos enseñó cómo “vivir bien”. Porque quienes nos podían haber enseñado aquello, eran quienes padecían el peso real del sometimiento estructural, sobre los cuales depositábamos las consecuencias de nuestras adicciones: insertarse en la globalización representó, y representa, “morir como perros para que otros coman como chanchos” (Zavaleta *dixit*). Para mirar adentro hay que aprender a ya no mirar exclusivamente afuera; lo cual señala una propedéutica: ya no sólo ser conscientes sino autoconscientes. Pasar de la conciencia a la autoconciencia significa pasar del deseo de cambio al cambio efectivo.

El “vivir bien” es el *horizonte* que da sentido a nuestro caminar el proceso. Hacia lo que tendemos, no es una invención de laboratorio o de escritorio sino lo que permanece como sustancia en todas nuestras luchas, ya no solamente como luchas emancipatorias criollas sino como lo que ha hecho posible inclusive a ellas: las re-vueltas (Thomson, 2007) de liberación indígenas. En la estructura de las mismas re-vueltas indígenas se puede condensar un afán que manifiesta el deseo de vivir-de-otro-modo; esto podemos actualizarlo: vivir como se vive ahora no es vida, vivir de modo digno no es posible en la forma de vida actual. Vivir como se vivía antes tiene sentido, no como un retornar a un paraíso perdido sino un recuperar la *estructura ética* que expresa un modo de vivir que, frente al actual, se muestra más racional, más digno y más humano.

No se trata de retornar sino de recuperar, reconstituyendo la *racionalidad* de aquella *comunidad-de-vida* ante los retos actuales, potenciando sus posibilidades frente a la crisis civilizatoria que ha ocasionado la forma de vida moderno-occidental. Por eso, en esta recuperación, nos recuperamos como sujetos; reconstituyendo la *racionalidad* de nuestra *comunidad-de-vida* nos reconstituimos como lo que somos, de ese modo proyectamos el proyecto histórico-político que se deduce de aquello que nos constituye.

Por eso pervive, en nosotros, aquello que somos como *horizonte*: el “vivir bien”. El vivir, por ejemplo en aimara, el *qamaña*, es cualificado por el “bien”, el *suma*; es decir, no se trata de un vivir cualquiera sino de *lo cualitativo del vivir*. Por eso, el *suma* no sólo es lo bueno sino lo dulce; es decir, la vida se mide de modo ético y también estético. Una buena vida se vive con plenitud moral y rebosante

de belleza¹⁸. Por eso atraviesa todo el conjunto de los hábitos y las costumbres. Se trata de una normatividad inherente al mismo hecho de vivir, no como meros animales sino como verdaderos seres humanos; como mienta el contenido de *jaqi*, el que está completo, quien accede a ser persona porque es par, es decir, porque actualiza el origen de la vida como generación de vida; ser par significa estar constituido como unidad y hay unidad en cuanto hay *constitución común* (la *constitución común* provoca responsabilidad mutua); por eso estar completo es *complementarse* y toda complementación es *recíproca*: *yo soy si Tú eres*.

Recuperar un *horizonte de sentido* propio no es, entonces, un volver al pasado sino recuperar nuestro pasado, dotarle de contenido al presente desde la potenciación del pasado como memoria actuante. El decurso lineal del tiempo de la física moderna ya no nos sirve; por eso precisamos de una revolución en el pensamiento, como parte del cambio. El pasado no es lo que se deja atrás y el futuro no es lo que, de modo inerte, nos adviene. Cuanto mayor pasado se hace consciente, mayor posibilidad de generar futuro¹⁹. El verdadero asunto de la historia no es el pasado en tanto pasado sino el presente, porque el presente es el que tiene siempre necesidad de futuro, y de pasado²⁰.

Para que la vida tenga sentido vivirla, ésta no puede carecer de proyecto; pero el proyecto no es algo privado sino lo que se proyecta como comunidad, en este caso, como comunidad en proceso de liberación. El sentido de la liberación significa un echar por tierra toda relación de dominación. “Vivir bien” querría decir: *vivir en la verdad*. Porque la verdad no es algo ajeno al sujeto; si la respon-

18 No se trata de la vida buena aristotélica, que es siempre individualista sino del *vivir en comunidad*; donde el sujeto no es, como dice la ontología moderno-occidental, un *arrojado en el mundo* sino, más bien, un “*enfamiliado*” en el *ayllu*. La pobreza es sólo posible en el primer caso, pues pobre no es el que no tiene nada sino el que *no tiene a nadie*.

19 Si tomamos dos vectores, uno horizontal (pasado-futuro) y otro vertical (presente), y trazamos desde el punto que los une una elipse (horizontal), vemos que hay mayor proyección cuanto más impulso se genera. Lo mismo pasa con la temporalidad humana: hay más posibilidad de futuro cuanto más memoria potencial impulsa la proyección de ese futuro.

20 “... En tal caso, lo nuevo, sería además de lo contenido o potencial, lo inaudito en tanto *Pachakuti*, lo que el mismo presente contendría como acumulación de la privación. Lo inaudito sería la presencia de la ausencia, lo incomprensible. La recuperación histórica haría posible la comprensión de lo que en el presente hay de nuevo y verdadero, de modo que el presente pueda ser lanzado, pero no a un futuro abstracto, sino al futuro que se deduce del pasado como recuperación del sentido histórico; el eje de la política ya no sería el eje lineal presente-futuro sino la reunión proyectiva de presente-pasado-futuro. Mirar al pasado no sería un *ir hacia atrás* (en los términos cronológicos) sino también un *ir hacia adelante* pero, en este caso, el *adelante* es la recuperación del sentido del presente. ¿Cómo se entendería el acontecimiento trascendental novedoso del presente? Por el pasado. Sin aquella memoria histórica (la otra historia), lo que acontece en el presente se diluiría en la confusión. Es cierto lo que dice Zemelman, el presente reconfigura el pasado, pero esa reconfiguración es una *petición de sentido* que hace el presente, porque el presente por sí solo no podría otorgarse un sentido preciso. Sin pasado, el presente se queda huérfano. El presente, de este modo, clama por el futuro porque reclama por el pasado para ser un presente procreador. Zemelman diría que sin futuro, el presente se queda sin contenido; pero sería más bien el pasado el que le da contenido al presente. Un presente vacío de contenido no podría proyectar ningún futuro posible. El futuro no puede ser un presupuesto de una cierta legalidad histórica; su discernimiento depende, en última instancia, del discernimiento del presente. El marxismo del siglo XX olvidó que la historia no es asunto de legalidad sino de creatividad” (Bautista, 2007 y Zemelman, 1983).

sabilidad es el contenido ético del sujeto, entonces la última consecuencia de ello es el responsabilizarse por el todo de la vida. Por eso, el concepto de comunidad, el *ayllu*, no se circunscribe a lo específicamente humano sino a la comunidad toda; es decir, a la vida como *comunidad-de-vida*.

En ese sentido, la relación que se establece con la naturaleza no puede ser instrumental; por el contrario, la relación es de persona a persona, de Madre a hijos: “... la tierra no es entonces un *algo* sino un *alguien*, cuyo artículo la determina también genéricamente, es decir, es *Ella, la Tierra*. Por eso se le dice *Madre: Pachamama*. La relación que se establece es filial, es de *Madre* a hijos. Los hijos hablan por la *Madre* cuando ésta se les es arrebatada. Los despojados de *Tierra* son como huérfanos que lloran por la *Madre* cautiva. De tal modo que también la *Madre* llora. Por eso se habla por *Ella* no en términos de propiedad sino de *pertenencia*. Nosotros pertenecemos a *la Tierra* como los hijos pertenecen a la *Madre*. Las naciones indígenas y originarias hablan por *la Tierra* porque *Ella* se encuentra cautiva. El rescate es necesario cuando ya no se trata sólo de la sobrevivencia de los hijos sino de la vida misma de la *Madre*. La condición de propiedad socava la existencia misma de la *Madre*. Los que la reclaman son los merecedores de llamarse hijos porque *Ella* misma no puede liberarse de una condición que la condena a mera proveedora de riqueza para el disfrute de unos cuantos y la miseria de los muchos. Una situación de miseria se traduce en *la Tierra* cuando ésta pierde su capacidad reproductiva; lo cual señala un irracional (y literal) aprovechamiento de sus generosos favores. Como *Madre, la Tierra* no puede negarse a *dar* a los hijos lo que piden, hasta el extremo de privarse del propio alimento y condenarse a una situación anémica (crisis ecológica que se traduce en la destrucción de su capacidad reproductiva)” (Bautista, 2009: 455).

El “vivir bien” no es un vivir reducido a lo humano, sino el modo de *vivir responsable* con la vida misma. Por eso, esta *estructura de vida*, en cuanto *eticidad*, no puede expresarse en una relación instrumental; si la relación simbiótica ser humano-naturaleza genera un circuito natural recíproco, sólo una responsabilidad plena implica el hacerse cargo de las consecuencias de toda acción humana. Si la relación instrumental produce una acción racional que se expresa en la lógica medio-fin (lógica simple, unilateral, no dialógica) (Hinkelammert y Mora, 2001), esta otra relación produce una acción racional comunitaria expresada en otra lógica: la complementariedad en la reciprocidad (Bautista, 2011a). La normatividad que se deduce de esta *eticidad* es distinta y, lo que más nos interesa, es más racional; porque si el criterio de la acción ya no es el interés individualista, entonces la posibilidad de una nueva economía descansa en la asunción reflexiva, es decir racional, de los criterios que emanan de una lógica comunitaria, responsable, cuyos marcos racionales de acción incluyen la dignidad, no sólo de los hijos sino de la Madre.

4. La liberación de la tierra

El “vivir mejor” no puede expresar la estructura ética de la humanidad, más al contrario, destruye todo aquello que hace posible toda ética: la vida misma. En este contexto es que el “vivir bien” constituye una alternativa; porque las consecuencias planetarias –que se manifiestan actualmente de forma más que evidente– de la forma de vida moderna, reclaman un cambio de paradigma. Lo que se ofrece como progreso ya no es garantía de vida; ese mirar adelante ya no inspira esperanza sino desesperanza, el futuro mismo genera desconfianza. Por eso precisamos voltear la mirada, ver de dónde hemos venido, dónde hemos extraviado el camino; en eso consiste el recuperar el pasado, no para volver idílicamente a un origen remoto sino para posibilitarnos un nuevo porvenir, un nuevo sentido de vida, un nuevo destino. Y eso no se encuentra en un más allá imposible de realización, sino se encuentra siempre en nuestra constitución como sujetos²¹.

¿Cómo accedemos al plano del sujeto? El modo de su acceso es siempre epistemológico²²; porque ser sujeto es una auto-producción que contiene la auto-conciencia de re-conocerse *como lo que es*, eso *lo que es* se estructura siempre como *sistema de vida*, es decir, como eticidad. Entonces, es en esa estructura ética²³ que presupone –que no se muestra en elucubraciones morales de un supuesto “reino de los valores”, sino en su propia *comunidad-de-vida*²⁴, donde se encuentra en *estado de exposición*²⁵. En esta estructura ética, el modo cómo-se-es-lo-que-es,

21 “... El sujeto que toma aquí la palabra tiene muy poco que ver con el sujeto intelectual de la ontología moderna; se trata, más bien, del sujeto anterior al sujeto de la intelección: el sujeto trascendental: ‘Hablamos del *sujeto corporal, viviente*, en marcada oposición al *sujeto metafísico* tal como se impone desde Descartes. *La modernidad constituye su visión del sujeto y de la subjetividad en cuanto individuo que ensayará el experimento de convertir al mundo en su imperio, de someter a la realidad a su dominio y de hacer de ella un objeto de su posesión. Es la objetivación del sujeto por parte de una sociedad que intenta transformarlo todo en objeto, inclusive al sujeto mismo*” (Bautista, 2011a: 15).

22 “... el ángulo de lo político es una situación epistemológica del conocimiento; no es una descripción teórica, de la cual se deduzca la realidad, sino es un *modo de relacionarse* con ella, de modo que la preeminencia está en la realidad y no en un esquema teórico. El ángulo de lo político es el ámbito epistemológico pertinente a la consideración de lo complejo de la realidad. Esta consideración muestra el carácter político de la epistemología, puesto que esta *construcción de voluntades* no se agota en lo estrictamente teórico sino que reclama su realización en praxis. Entonces, el conocimiento no es neutral, por eso su carácter no es descriptivo, es profundamente comprometido con los esfuerzos para darle a la realidad una organización”. Bautista S., Rafael; op. cit., p. 114.

23 “El tema de la ética no es alcanzado por una reducción que lo presenta como una esencia pura (...) dicho tema se encuentra en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. La tarea de la ética es describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica, vulgar e impensada”. Dussel, Enrique; *Para una Ética de la Liberación*, vol. I, Siglo XXI, Argentina, 1973, p. 38.

24 Cambiaremos, en lo sucesivo, la categoría *mundo-de-la-vida* por *comunidad-de-vida*, para establecer las diferencias de acceso. La categoría *lebenswelt*, de origen husserliano, se encuentra todavía al interior del paradigma de la conciencia. Si bien con Heidegger aparece el mundo como anterioridad, no aparece en términos de comunidad.

25 “Situación es un estar situado de esta manera (un *faktum* y de allí que toda situación es un momento de la facticidad humana) en el sitio de la existencia: ‘mi’ mundo (...). Esa situación cotidiana es lo que llamaremos ‘situación existencial, en cuanto situación, es facticidad o determinación, en cuanto existencial es un modo de trascender” (Dussel, 2008: 40).

encontramos lo que manifiesta su mismidad, *expuesta* no sólo como identidad ontológica –es decir, como *eticidad*– sino como horizonte trascendental.

El “vivir bien”²⁶ constituye, en este sentido, el modo-de-existir donde se reúnen la identidad y el horizonte trascendental que estructura éticamente al *sujeto* como *comunidad-de-vida*; este modo, como modo-de-existir, es lo que estructura también su *estado de exposición*. Esta exposición es *expresión* que, en principio, no es expresión estética sino ética; en ella está comprometida la posibilidad de su *realización* como *sujeto*. Su acceso a lo real, a crear realidad y un mundo pleno de significatividad, sólo puede lograrse en tanto *sujeto*, cuyo horizonte trascendental es el despliegue del “vivir bien” como su propia *estructura-de-vida*.

La forma comunidad sólo es posible estructurando el vivir en una *eticidad* que se deduzca de la *racionalidad* que presupone la vida *en y como comunidad*: “Hablar por *la Tierra* es hablar, en definitiva, por la vida. Hablar por *Ella* significa pensar una *economía del merecimiento*, es decir, una *economía para la vida*. Se trata de una economía que no se fundamenta en optimizar la tasa de ganancias sino en asegurar la vida de la comunidad toda y, en especial, la vida de la *Madre*. Las naciones indígenas son las ahora portavoces de la *Madre*, porque el horizonte civilizatorio que les sostiene presupone a *la Tierra* no como *objeto* sino como *Sujeto*, cuya jerarquía obliga a la responsabilidad y la obediencia. Lo cual se determina política y económicamente en lógicas más racionales y universales que la racionalidad moderno-occidental. Las contradicciones que arrastra esta racionalidad no es sólo asunto de una séptima parte de la humanidad, sino que arrastran a todo el conjunto de la humanidad cuando lo que se encuentra en peligro no es una civilización, ni siquiera una cultura, sino la vida misma del planeta. Reestructurar y recomponer otras formas de vida, en esta coyuntura mundial, demanda no sólo su posibilidad sino su necesidad; sobre todo cuando hablamos de restablecer una dignidad humana que supone el merecimiento de un *ser para la vida*” (Bautista, 2009: 456).

La constitución del sujeto pasa por el restablecimiento y restauración de relaciones comunitarias. La primera relación que aparece como la más necesaria de transformarse es la relación de dominación paradigmática que ha producido la modernidad: hombre-naturaleza. La comunidad, el *ayllu*, es un conjunto de relaciones amplificadas (entre ser humano, *pachamama* y *wacas* –o los espíritus) de

26 Para evitar particularismos, acudiremos al término general “vivir bien”, para reunir en éste, de modo general, abstracto, sin todavía la riqueza (que hace además de lo simple, complejo) de las singularidades que posee este vivir en cada contenido cultural; de este modo pretenderemos reunir, siempre de modo abstracto, general, al *suma qamaña*, *sumaj qausay* y *yaiko kavi* (que no es *teko kavi* como comúnmente se escucha; el *teko* parece indicar sólo el sentido neutro del vivir como modo-de-ser, en cambio el *yaiko* contiene siempre un *vivir en comunidad*, que es el contenido fuerte que adquiere un “vivir bien”). Modo general quiere decir *describir*, de modo hermenéutico, la estructura que se muestra en estado de exposición. No nos interesa definir sino, de modo preliminar *describir* hermenéuticamente un modo-de-existir. Lo deducido, como “vivir bien”, no es sino la exposición hermenéutica de la estructura ética del sujeto. Por eso, el método no consiste en la contrastación bibliográfica o teórica de datos o hipótesis sino de la exposición de la *eticidad* del sujeto que somos, en todo caso, nosotros mismos.

*crianza*²⁷ continua y recíproca, como regeneración de la vida; siendo la vida misma el ámbito de la *crianza* y el desarrollo de la vida en todas sus formas. Desarrollar y hacer florecer todas las formas de vida significa *criar*, siempre de modo expansivo, porque la vida no se circunscribe a *lo dado* sino a lo que está por darse; en este sentido, dar significa dar-se²⁸, prodigarse en el gusto de dar²⁹.

Por eso, si no hay *crianza*, la vida no fluye por su cauce natural, su regeneración se estanca, su renovación se aplaza, la vida se apaga y con ella el sujeto. El sentido de la vida se va perdiendo en el estancamiento de su expansión; estancamiento también del sujeto que, al no regenerarse la vida, él acaba degenerándose. Esta situación se manifiesta como injusticia que producen los hijos y atestigua la Madre: “Este hablar por *la Tierra* aparece en una situación crítica. Es un *grito* que clama y reclama, que interpela y convoca a la lucha (porque es la vida lo que está en juego); lo cual deriva en movilizaciones, levantamientos, violencia; porque se trata del dolor de la *Madre* que desata la indignación de los hijos, pues son también hijos quienes lastiman de muerte a *la Madre* por sus deseos de poder y riqueza. Eso produce injusticia. A *la Tierra* le afecta la condición ética de quienes la habitan”³⁰.

27 Ver Bautista S., Rafael: *Introducción a una Política Comunitaria*, Segunda Parte, de próxima aparición.

28 “La forma más agradecida de *dar gracias* no es la que agradece por lo que recibe sino por el hecho mismo de *dar gracias*; es decir, se agradece el hecho mismo de poder agradecer. El que se reconoce como agradecido es aquel que tiene memoria, es aquel que hace del acto de agradecer su condición humana. *La lógica de la gracia no es la lógica de la deuda*. La deuda obliga y no perdona. En cambio la *gracia se dona*, desde una gratuidad que no obliga sino religa; por eso redime al que *da* y al que recibe. Nadie se obliga a *dar*, tampoco a *dar* las gracias, es un *acto de pura libertad*. La lógica del *don*, en oposición a la deuda, parte del presupuesto de que no somos dueños de nada, *demos* lo que *demos* no es propiedad exclusiva de nadie; entonces, si todo lo que *damos* no nos pertenece, ¿por qué se dice que *damos*? Porque en el acto de *dar*, lo que se *da* es un desprendimiento, libre y voluntario: en el *dar* sincero no medimos consecuencias, por eso el desprendimiento es sobre-humano; por eso se dice ‘*dar de corazón*’, porque lo que se ofrece es algo que sí es nuestro, el corazón: el desprendimiento no obligado de nuestro corazón. Por eso el *dar gracias* es la respuesta coherente a ese acto: *dando* las gracias también ofrecemos nuestro corazón (lo que nos hace vivir)” (Bautista, 2009: 18).

29 “La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida [...] El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rigen por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se toma a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados” (B. Meliá, 2008: 92, en Dussel, 2008).

30 “... de otro modo no se podría entender la siguiente afirmación: ‘¿Qué has hecho? La voz de las sangres de tu hermano está clamándome desde la tierra’. Y se dice ‘sangres’, en plural, porque *la Tierra* clama no sólo por Abel, el hermano, sino por toda su descendencia, es decir, un acto injusto no perturba sólo el presente sino todos los futuros posibles (y el pasado, pues la maldición que recae sobre el homicida maldice también su memoria: al convertirse en asesino convierte en asesinos a todos sus antepasados). Es *la Tierra* la que clama la pérdida del hermano, porque es *la Tierra* la que recibe la sangre derramada, como testigo impotente de lo que se comete contra el hermano. Como otras tradiciones anteriores a la modernidad occidental, la tradición semita-hebraica tampoco responde a una relación sujeto-objeto. Es más, se podría decir que la modernidad es la única cultura que se sostiene sobre esta relación; por eso su impacto sobre el resto del mundo es contundente, pues esa relación hace posible una producción y concentración de la riqueza nunca antes vivida, ni siquiera imaginada. El desarrollo de la tecnología moderna responde a una desmesura: la satisfacción de todos los deseos, habidos e inventados. Las necesidades se dejan de lado y las preferencias aparecen como criterio único de satisfacción; pero las necesidades se cumplen en su satisfacción, las preferencias no; de modo que estas se transforman en deseo, en el afán desmedido de perseguir lo inalcanzable” (Bautista, *ibíd.*: 456-457).

Por eso la Madre no puede quedar reducida a condición de objeto, porque ella misma da testimonio de la existencia humana; por eso se dice que la tierra no nos pertenece, más al contrario, nosotros pertenecemos a ella: “La tierra no le pertenece al hombre. Es el hombre el que le pertenece a la tierra. De eso estamos ciertos. Todas las cosas están relacionadas entre sí como la sangre que une a una familia. Todo está relacionado. Lo que hiere a la tierra, hiere también a los hijos de la tierra. No fue el hombre el que tejió la trama de la vida: él es sólo un hilo de la misma. Todo cuanto haga con la trama se lo hará a sí mismo”³¹.

Entonces, en el modo de relación que establecemos con *la Tierra*, nos definimos: o nos reconciliamos o nos enajenamos. El reconocer nuestra pertenencia pasa por el reconocimiento de su condición de sujeto. Si es sujeto, entonces tiene derechos. Pero para el capitalismo y la modernidad no tiene derecho alguno, es un objeto de la ciencia y una mercancía para la economía. ¿Qué derechos podría tener? Pero si no es objeto ni mercancía, sino sujeto y, además, *Madre*, entonces sus derechos nos obligan a tratarle como a una *persona de derechos*, o sea, con derecho a consulta. Los derechos son anteriores a todo Estado de derecho, ¿qué son anteriores a todo Estado?; el ser humano y *la Madre* tierra, por tanto sus derechos son anteriores y el Estado no puede concebirse (como hace el Estado moderno-liberal) como el fundamento de los derechos. No es el Estado quien otorga derechos sino quien los reconoce.

Pero la sola enunciación discursiva no confirma el cambio de paradigma. Si condición de la vida humana es que *la Madre* viva, esto no quiere decir que su vida es su pura presencia fáctica. Toda vida no es sólo física sino también espiritual. El contenido espiritual es lo que hace de la persona un ser sagrado, con dignidad absoluta. *La Madre* no puede no poseer esa cualidad, por eso es sujeto de derechos, si es así, lo más plausible es su reconocimiento pleno y no sesgado.

Si nuestra economía sigue girando en torno a los criterios capitalistas de la competencia, la acumulación y la eficacia, es imposible que pueda dar el salto hacia una economía de la reproducción de la vida de todos. Condición para asegurar la vida humana es asegurar la vida de *la Madre*; pero esto pasa por una re-significación de lo que es la vida. Por eso nuestro *horizonte utópico* se determina como “vivir bien”. Para “vivir bien”, no podemos vivir a expensas de *la Madre*. ¿Esto significa que ya no podemos producir? No. Significa que no podemos producir destruyendo (como hace el capitalismo). Destruir, hoy en día, es el modo más rápido de incrementar las ganancias. Cuanto más destruyen las

31 Se trata del famoso discurso del jefe *Seattle*, cacique de los *Duwamish*, pronunciado ante Isaac Stevens, gobernador del estado de Washington en 1856. Publicado el 29 de octubre de 1877 en el *Seattle Star*.

transnacionales, más ganancias logran³². Esa es la irracionalidad de la racionalidad económica moderna.

Las civilizaciones precolombinas no destruían para producir, y lo que produjeron fue una economía sostenible por milenios. Ahora, más del 60% de la dieta mundial proviene de esas civilizaciones; ellas, con sus descubrimientos, producción y diversificación de sus productos, han logrado alimentar al mundo. ¿Qué sería del mundo sin la papa y el maíz, o el chocolate?, ¿qué sería de la industria farmacéutica sin la coca y otros productos raptados de la medicina tradicional del Nuevo Mundo?, sin mencionar lo que ha de significar la quinua, al amaranto, etc.

Ninguna civilización anterior a la moderna se había propuesto jamás el dominio de la naturaleza. Esa es una apuesta moderna. Ahora vemos planetariamente las consecuencias de aquello. Recuperar su condición de Madre no es un afán culturalista o romántico-ecologista. Se trata de que: si ella no vive, tampoco nosotros. La relación simbiótica que tenemos con *la Madre* nos sugiere un *círculo de reciprocidad* que, si no es asegurado, aparece el desequilibrio. Su desequilibrio nos afecta porque aquella relación no es posible de anular: lo que le sucede a ella nos sucede también a nosotros. El malestar de la cultura no es un fenómeno sólo cultural sino al interior de este círculo. El cuento de que somos más civilizados cuanto más lejos estamos de lo natural es una pura falacia; es más bien al revés, cuanto más natural soy, más humano me vuelvo. Lo que nos define es la relación que establecemos. En una relación de dominación, nunca somos libres.

Entonces, no se trata de producir por producir. Se produce para satisfacer las necesidades. *La Madre* es prodiga porque actúa como *Madre*: se desvive por sus hijos; pero cuando sus hijos abusan de sus favores, entonces sufre en ese su brindar. A *la Madre* le afecta la condición ética de quien la habita y la cultiva. No es lo mismo producir para el capital que producir para la vida. La producción es un acto sobre-natural porque *lo que se produce en la producción es el ser humano mismo*; se produce para dominar o para liberar. En la producción *produzco la relación con la Madre*. Por eso necesitamos descolonizar la producción, la distribución y hasta

32 En la actualidad, una sola transnacional, Monsanto, controla el 27% del mercado mundial de semillas (el 80% transgénicas); junto a otras dos, Syngenta y Du Pont, logran controlar el 50% de ese mercado. Las semillas y los agrotóxicos que comercian, a nivel global, son la base actual de la agroindustria, causante principal de la contaminación pluvial, la desertificación de los suelos y, en general, la crisis climática. La presión política que ejercen estas transnacionales dieron lugar, en muchos países del Tercer Mundo, al cambio en la leyes de salud (aumentando hasta en 200 veces el nivel permitido de agrotóxicos en alimentos, legalizan su comercialización, aunque, en los hechos, constituyan un riesgo mortal para la salud). Cada vez los transgénicos son adecuados para el mayor uso de agrotóxicos (como el endosulfán, atrazina, dicamba y el 2,4D, que se dice ser un componente del Agente Naranja, una de las más famosas armas químicas usadas por EEUU en Vietnam). Este uso intensivo ya no daña a la planta, pero mata todo a su alrededor. Las consecuencias son fatales: la fumigación aérea, por ejemplo, esparce estos venenos hasta poblaciones rurales, aparte de alterar la biodiversidad y contaminar sistemas acuíferos. Pero, las ganancias que logran –por la comercialización de los transgénicos y los agrotóxicos– son fabulosas. EEUU e Inglaterra son el asiento financiero de estos carteles de los alimentos (a los anteriores hay que sumar Midland, Unilever, Pillsbury, Cargill y Cadbury), quienes controlan el 64% del núcleo financiero global que controla los precios de estos, ahora puestos a disposición sólo de la especulación financiera.

el consumo; porque en lo producido se comprime lo que de humano he producido. La conciencia de esto es lo que constituye el verdadero alimento. Cuando lo que me brinda *la Madre* no es producto de la explotación, lo que me brinda es su propia generosidad, lo que cualifica al alimento.

Por eso *la Madre* ya no puede ser considerada simplemente como un medio de producción sino *un partícipe en la producción*. Y, si es *partícipe*, entonces tiene voz y voto. Su condición de sujeto es lo que se me presenta como el reconocimiento pleno de que no estoy ante un mero recurso a mi disposición. Si obvio todo esto, entonces mi producción es una pura producción mercantil y mi criterio es el mercado, no la vida. Pero si mi criterio es la vida, entonces mi producción es una relación de re-conexión con lo que hace posible mi propia vida. Por eso a la *Pachamama* se le agradece; eso es lo que les enseñaron los indios *powatan* a los *pilgrims*: que hay siempre que agradecer³³. El día de “Acción de Gracias” era, en su origen, una fiesta india.

Consultar a *la Madre* entonces tiene sentido, pero sólo si se es capaz de ir de una forma de vida a otra. *La Madre* tiene también sus portavoces y ellos son los que han mantenido nuestra filiación recíproca con la que nos da todo. Los amautas son los verdaderos médicos, porque si no restauramos la armonía con *la Madre*, no puede haber armonía en la vida humana y, sin armonía, estamos expuestos siempre a la enfermedad. Por eso la producción no puede estar dirigida por criterios exclusivamente mercantiles (eso es fatal en la producción de alimentos, pues por ganar más y ser más competitivo, los alimentos que produzco ya no tienen como función nutrir sino exclusivamente lucrar, como sucede con las transnacionales de los granos y los alimentos).

No se trata entonces de renunciar a la producción sino de transformar el sentido mismo de la producción (los aymaras e incas también hicieron minería y

³³ “En el norte de América, los indios conciben a la vida como el lugar que el Gran Espíritu habita y convida a todos a formar parte de él. La estructura antropológica de la humanidad es inconcebible al margen de la naturaleza; la tierra y el hombre forman una unidad indisoluble que la anima el Gran Espíritu, por eso era inconcebible una economía del lucro y la ganancia, porque el ser humano no era como el conquistador: ‘un forastero que llega en el silencio de la noche y arrebató de la tierra todo lo que necesita. La Tierra no es su hermana, sino su enemiga. Y después de conquistarla, se marcha. Deja tras de sí la tumba de sus antepasados y no le importa. Arrebata la tierra de las manos de sus hijos y no le importa. Olvida la sepultura de sus padres y el derecho de sus hijos a la herencia’. Las cosmovisiones indígenas son holistas y reaccionan, ante la avalancha de la Conquista, con estupor: ‘¿Cómo puedes comprar o vender el cielo y el calor de la Tierra? Tal idea nos es extraña. Si no somos dueños de la pureza del aire o del resplandor del agua, ¿cómo puedes entonces comprarlos?’. Por eso la Conquista se la vive de modo traumático; porque trastoca todo, el mundo y la vida (...) Para los indios *wampanoag*, ‘todo lo que tenemos es un regalo del Creador y por eso damos las gracias’; por eso el ‘Día de Acción de Gracias’ era la base de toda su vida ceremonial: ‘compartir es una obligación –decían–, si no compartimos ya no hay razón para que el Creador continúe regalando sus dones’”. Cfr. Bautista S., Rafael: *La Primera Teoría de la Descolonización*, de próxima aparición.

nunca ocasionaron los desastres que ocasiona la explotación minera moderna³⁴). El bienestar general no es lo que miden los indicadores econométricos, sino lo que se traduce como dignificación de la vida, y ésta no pasa por una mayor cuantificación en la acumulación material sino en una cualificación del hecho mismo de vivir (¿de qué me serviría tener todo si mi vida no tiene sentido?). Una verdadera revolución productiva no quiere decir producir más para ganar más; una verdadera revolución productiva produce en la producción nuestra liberación, pero se hace inevitable esta condición: para liberarnos *debemos primero liberar a la Madre*. Es decir, a la liberación humana *le antecede la liberación de la Madre tierra; condición para nuestra liberación es la liberación de Ella*. ¿De qué nos liberamos? De toda pretensión de dominación. De ese modo superamos al mismo socialismo; porque éste critica la dominación del capital al trabajo humano pero deja incólume la dominación del trabajo sobre la naturaleza. La economía soviética también entendía la riqueza en términos cuantitativos, por eso tampoco su crecimiento económico consideraba límite alguno. Se había creído la ilusión moderna: que los recursos son infinitos y, en consecuencia, el progreso y el crecimiento también lo son³⁵.

Una nueva economía requiere de una nueva racionalidad; su marco categorial no puede establecerse desde los criterios propios de la racionalidad moderna, la racionalidad medio-fin debe subordinarse a una racionalidad acorde al circuito natural que establecen ser humano y naturaleza. En el asunto de la producción, se olvida que *la Madre* produce por cuenta propia, y produce aquello sin lo cual es imposible la vida, por ejemplo el agua y el aire; toda futura producción no puede permitirse la introducción de factores que puedan alterar el equilibrio natural, esto significa también que a los costos de producción hay que añadir lo que le podría costar a *la Madre* reproducir lo que se le ha extraído.

El pedir permiso para intervenirla no es una mera formalidad, sino la toma de conciencia de su condición de sujeto, del respeto incluso a su negativa de alguna producción que pueda requerir (la racionalidad medio-fin puede hasta considerar costos reales inmediatos, pero nunca costos futuros, esta inconsciencia es lo

34 El desarrollo de la minería, entre las culturas precolombinas, fue enorme, así como lo fueron las técnicas de fundición y el arte con metales: “Aquí han puesto las planchas de tumbaga, de estaño y de cobre, con dibujos y grabados en bajo relieve y a cincel de lapidario, hallados en los adoratorios de las dos islas. Estas planchas son quindena, llamadas hieráticas o sagradas y muy anteriores a los Incas: los naturales las adoran y estiman sobre-manera. De su origen, procedencia y cuando las fundieron y grabaron, hay su explicación y noticia en su Foja al número respectivo que se les ha cincelado en uno de sus extremos. Aquí mismo se han puesto los idolitos y simulacros de dichos metales ordinarios; los de oro como los de plata, de perlas y de piedras finas, con su balance y tasa, se han remitido al Exmo. Virrey”. (Viscarra, J., 1901: 36-37).

35 “El ‘progreso infinito’ es una ilusión trascendental en que cae la ciencia moderna al considerar, a la naturaleza y a la misma realidad, en términos puramente abstractos. Este tipo de progreso es una imposibilidad empírica, y su sola postulación descubre el carácter ilusorio de toda la ciencia moderna: es imposible concebir un progreso semejante sabiendo que los recursos naturales (y el trabajo humano) no son infinitos. Semejante postulación concibe como posible la explotación infinita de recursos limitados; esto quiere decir: destruir para producir” (Bautista, 2010a: 11-12).

que produce, de modo no intencional, la crisis ecológica). Se le consulta a alguien cuando se le considera partícipe y no mero espectador, menos cuando ha de ser afectado por la decisión que se tome. El modo cómo produzco es lo que decide no sólo la calidad de mi producción sino su dignificación y, desde que he tomado en cuenta, no sólo mis necesidades sino las de *la Madre*, he producido una relación recíproca en la justicia, que se transfiere al producto; a esa producción no puede corresponderle un consumo irracional, sino también, el consumo debe resignificarse como finalidad de aquella producción. Entonces, si se produce exclusivamente para ganar más, la producción genera consumismo y ese consumo irracional fomenta también esa forma de producir; pero si produzco en la justicia, produzco también una nueva forma de consumo; esto trastorna los hábitos y genera una crisis que debemos saber enfrentar: para ser hombre nuevo hay que nacer de nuevo. El vientre que hace posible este nuevo nacimiento nos lo ofrece *la Madre*. Involucrar a la naturaleza como partícipe en este nuevo proyecto de vida, es un reto para la propia concepción que de naturaleza tiene la ciencia y la economía moderna. Devolverle su condición de sujeto es devolverle a la humanidad su condición natural y esto quiere decir: humanizar a la humanidad. El hombre nuevo es el hijo pródigo que regresa a los brazos de *la Madre*, que siempre han estado abiertos, esperándole.

No somos individuos aislados sino somos, siempre y en primera instancia, comunidad. Al habernos sido devuelto el sentido de comunidad, nos ha sido devuelto el sentido de humanidad. Por eso nuestra lucha es ahora por la vida; eso es lo que nos hace más solidarios, más justos, pero también más responsables, es decir, más humanos; la lucha por *la Madre* es lucha por la humanidad. “Un mundo en el quepan todos” es un mundo donde todos vivan dignamente, es decir, donde el “vivir bien” sea el norte del nuevo horizonte civilizatorio que clama, ya no sólo la humanidad sino también *la Madre*.

BIBLIOGRAFÍA

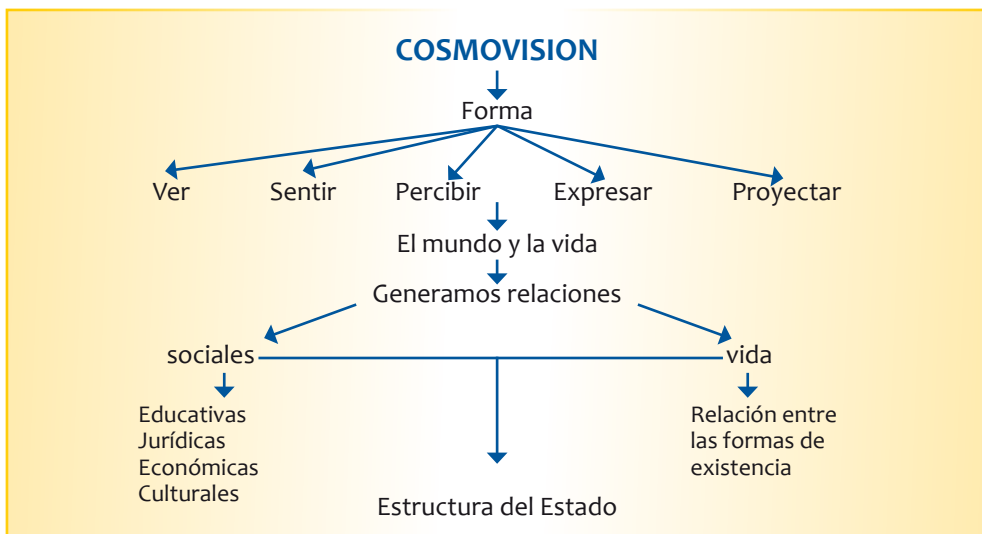
- Bautista S., Rafael (2007). De la Historia a la Política, inédito.
 ----- (2009). Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional. Rincón ediciones. La Paz, Bolivia.
 ----- (2010). ¿Qué significa el Estado Plurinacional?. Rincón ediciones. La Paz, Bolivia.
 ----- (2010a). Hacia una Constitución del Sentido Significativo del Vivir Bien. Rincón ediciones, La Paz, Bolivia.
 ----- (2011). “En el asunto del Tipnis, ¿por qué no preguntamos a la madre?”. *En rebelión.org, agosto de 2011*.
 ----- (2011a). “Hacia una Fundamentación del Pensamiento Crítico”, capítulo 10. En Bautista: *La crítica como punto de vista*. Rincón ediciones, La Paz, Bolivia.
 ----- (2012). “El 18 Brumario del Kananchiri”. En Varios: *La Victoria Indígena del TIPNIS*. Autodeterminación. La Paz, Bolivia.
- Boff, Leonardo (1996). Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres. Trotta, Madrid, España.
- Dussel, Enrique (2008). 1492: El Encubrimiento del Otro. Biblioteca indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.
- Delgado-P., Guillermo (2012). “Subtextos de la Mesianicidad. El Poder Constituyente del Evismo”. En Zimmerman y Bilbao coord. *Giros Culturales en la Marea Rosa de América Latina*, LACASA-BUAP, Houston, Texas.
- Hinkelammert, Franz (2002). Crítica de la Razón Utópica. Desclée, Bilbao, España.
 ----- (2008). Hacia una Crítica de la Razón Mítica. Palabra Comprometida Ediciones, La Paz, Bolivia.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2001). Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana. DEI, Costa Rica.
- Hobsbawm y Marx (1978). Formaciones Económicas Precapitalistas. Siglo XXI, México
- Marx, Karl (1973). El Capital. Tomo I. FCE. México.
- Meadows, D. (1982). Los Límites del Crecimiento: Informe al Club de Roma. FCE, México, 1982.
- Meliá, B. (2008). “El Guaraní, Experiencia Religiosa”. En Dussel, Enrique: 1492: El Encubrimiento del Otro. Biblioteca indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, Bolivia.

- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. En *Journal of World-System Research*, Volume XI, Number 2, Summer/Fall.
- (1991). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. En *Perú Indígena*, vol. 13, Número. 29, 1991. Lima, Perú.
- Thomson, Sinclair (2007). *Cuando Sólo Reinasen los Indios*. Muela del Diablo, La Paz, Bolivia.
- Viscarra, J. (19010). *Copacabana de los Incas. Documentos Auto-lingüísticos e Isografiados del Aymáru-Aymára. Prológonos de los Pre-americanos*. Palza hermanos Ed. La Paz, Bolivia.
- Wallerstein, I. (1984). *The Politics for the World Economy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- (1989). *The Modern World-System*. Academic Press, New York.
- Zemelman, Hugo (19830). *De la Historia a la Política*. Siglo XXI, México.

Cosmovisión Andina y Vivir Bien

Fernando Huanacuni Mamani*

En términos generales, cosmovisión se entiende como la forma de ver, sentir, percibir, expresar y proyectar el mundo y la vida; y en función a cómo vemos, sentimos y percibimos, establecemos nuestras relaciones de vida. Algunos prefieren llamarla “cosmobiovisión”, otros “cosmosentimiento” y otros “cosmovivencia”. Actualmente, estamos viviendo relaciones sociales desde la lógica occidental que emerge de una cosmovisión individualista, y esto ha generado la crisis de vida que hoy vivimos. Entonces, vamos a introducirnos a la cosmovisión ancestral, diferente a la forma de ver la vida desde la modernidad, para retornar a nuestro camino, a nuestra identidad.



* Aymara, miembro de la Comunidad Sariri

Quien habla, no aprendió todo esto en la universidad, sino de la vivencia directa con los abuelos, lo que me ha permitido escuchar y caminar juntamente con ellos. Una forma diferente de enseñar y aprender: caminando, viviendo, sintiendo, cantando, tocando, bailando... Con mucho respeto y cariño trataré de describir un poco de lo que ha sido esa larga caminata, ayudado por algunas presentaciones preparadas desde una visión lineal, para que puedan comprender, aunque la estructura de nuestra cosmovisión no es lineal ni tampoco unidimensional. La lógica del quechua o del aymara no se explica de manera lineal, pues son distintas. Pero vamos a tratar de explicar cómo vemos el mundo y la vida, cómo los sentimos, cómo los proyectamos y en qué términos los podemos definir.

La “cosmovisión andina” básicamente tiene una lógica comunitaria, muy diferente de la lógica individual predominante de Occidente. Cabe aclarar que cuando nos referimos a “occidente”, la connotación no es geográfica, sino de una forma de pensar y, por lo tanto, de vivir.

En la cosmovisión andina se conciben dos fuerzas, dos energías: una energía que viene del cielo y otra energía que viene de la tierra. *Pachamama* (Madre Tierra) es la energía telúrica y *pachakama o pachatata* (Padre Cosmos) es la energía cósmica; todo lo que existe ha sido generado por el encuentro de *Pachamama* y *Pachakama*.

La primera *iwxá* (principio o encargo) que nos enseñan los abuelos es: “*Pachakaman Pachamaman wawapatanwa*”, “Somos hijos de la Madre Tierra y el Padre Cosmos”; este es el principio de donde emerge nuestra cosmovisión. Por lo tanto, lo primero que les enseñamos a nuestros hijos; es que no venimos de la nada, sino de la interacción de dos fuerzas, de dos energías: una femenina y otra masculina. Esa interacción también confluye en nosotros y en todas las formas de existencia y todo lo que existe está unido, está interrelacionado y hay una palabra quechua, aymara, que expresa esta conciencia de la unidad: *Ayni*. Esta se traduce como ayuda, como reciprocidad.

Con todo, hemos tenido que replantear la traducción para explicar bien lo que significa la palabra *Ayni*, ya que en el ámbito diplomático, reciprocidad implica “si me das, te doy”.



Ayni para nosotros es la conciencia de que todo está unido, todo está interrelacionado, es interdependiente y está integrado. Todo es parte de un tejido de la vida. Entonces, cuando despertamos a esta conciencia difícilmente vamos a hacer daño a las personas, por el contrario, empezamos a cuidarlas; las abuelas tienen esa capacidad, porque saben que todo se complementa. Nosotros exhalamos el anhídrido carbónico que las plantas absorben, y ellas exhalan ese elemento que para nosotros es vital, el oxígeno. Y así nos vamos complementando; de tal forma que un día vamos a comprender que todo es parte de todo.

A lo largo del río Pilcomayo, que nace en Potosí y sigue su curso por el sur de Bolivia, Argentina y Paraguay, se han construido caminos y represas que ya no permiten fluir al río con la misma intensidad. Un abuelo *wenhayek* explica la importancia del río Pilcomayo, luego de que algunas ONG pretendieron cambiarles de actividad indicando que si no pueden dedicarse a la pesca, les iban a enseñar a sembrar y hacer artesanías. Él dijo: “No sé cuándo van a entender que el río es algo importante para nuestras vidas. *Cuándo van a entender que no es cuestión sólo ingresos económicos o fuentes de trabajo, tienen que comprender que si el sábalo no puede nadar en contra corriente hasta el centro de Potosí, no hay razón para que fluya el río*”. Pero esta lógica no es comprensible para el ser humano de pensamiento occidental o racional. Hoy día, pese a las condiciones adversas, el sábalo va nadando hasta Potosí, aunque pocos llegan a su destino, porque son muchos los que mueren en el camino al chocar contra las represas o también al

cruzar las carreteras. Aún así, el sábalo sigue su camino impulsado por una fuerza natural que interconecta la vida.

La abuela Biviana Mamani de la nación aymara dice: “*Si un día se secan los ríos, vamos a tener problemas en nuestra sangre y en nuestro corazón, porque el río es la fuerza que hace circular nuestra sangre, así de unida está la vida, así de unida está la Pacha.*”

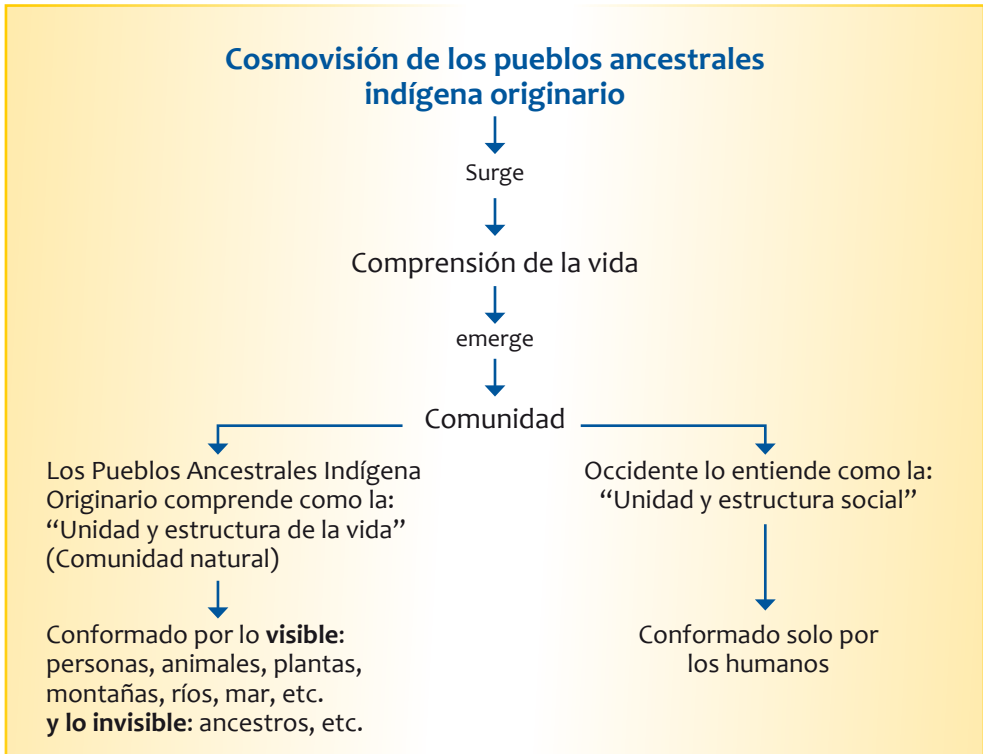
Esa es la conciencia del *ayni*. Los andinos, los quechuas, los aymaras, sabemos que todo en la vida está unido. *Ayni* es la conciencia de que todo es parte de un tejido; es decir, el daño a una de las partes es un daño al conjunto.

La cosmovisión occidental, distinta de la nuestra, es individual, desintegrada; asume que el ser humano es algo aislado de la naturaleza. Esta falsa dicotomía ha afectado a muchas especies que son parte de un mismo tejido; no comprende que de esta forma sólo se afecta a sí mismo. Me decía mi abuela: “*Ayni* es saber que si haces algo, o te aproximas a algo, vas a afectar ese algo, y por eso debes aproximarte con responsabilidad”. No hay ninguna aproximación a nada ni a nadie que no afecte a ambas partes; *Ayni* es una conciencia y a partir de esa conciencia vamos generando nuestras relaciones de vida.

En occidente sólo se enseña a cultivar relaciones sociales, y ni siquiera eso se enseña bien; mucho menos se enseña sobre las relaciones de vida; es decir, no se enseña a las personas a relacionarse con el agua, con el río, con la lluvia, con las montañas, con la tierra. El ser humano moderno no conoce de la relación con otras formas de existencia. Las relaciones entre seres humanos son precarias porque se tiene una visión individual; se han generado abismos entre seres humanos, entre familias, abismos entre padres e hijos, abismos entre regiones, etc.

Desde la cosmovisión andina tenemos una concepción de vida distinta, generamos relaciones de vida diferentes a las que hoy en día se están viviendo. Así que traducimos *ayni* como complementariedad y reciprocidad, pero aclarando que cuando hablamos de reciprocidad es de responsabilidad y no de interés u obligación.

Entonces el *ayni* es una palabra quechua aymara que hace posible vivir en comunidad (común unidad). Cuando occidente se refiere a “comunidad” la define como *unidad y estructura solamente social*, es decir, conformada por seres humanos solamente. Desde nuestra cosmovisión, la cosmovisión de los pueblos ancestrales y especialmente para los pueblos aymara quechua, la montaña es parte de la comunidad, el río es parte de la comunidad, el árbol es parte de la comunidad... El *ayllu*, por lo tanto, está conformado por lo visible: personas, animales, plantas, montañas, ríos, mares y todo lo que nosotros podamos alcanzar a ver, a sentir. Pero también está conformado por lo invisible: los ancestros, los espíritus y todo aquello más allá de lo que vemos y conocemos. Entonces *Ayllu* se traduce y comprende como *la unidad y estructura de vida*, es decir que todo es parte de la comunidad.



En noviembre celebramos la fiesta ceremonia del *Wiñay Pacha* (tiempo eterno), que ahora se denomina Todos Santos. Nosotros acostumbramos preparar un lugar especial para recibir a nuestros seres queridos que partieron y que en esa época nos visitan. Los esperamos con alimentos, con panes, flores y otros elementos preparados con todo el afecto que hemos sentido y sentimos por ellos. Concebimos que la vida es un viaje sagrado, así como venimos a este mundo cuando nacemos, nos vamos en el momento oportuno, por lo tanto, en la concepción de la cosmovisión ancestral no existe la muerte: lo invisible interactúa con nosotros permanentemente.

Los *yatiris*, *amawtas*, *aysiris*, *jampiris* explican que hay enfermedades que se solucionan desde lo invisible. Por ejemplo, cuando se llama el *ajayu* a una persona que ha sufrido un susto.

Cuántas cosas de nuestras vidas están relacionadas con lo invisible. Desde la cosmovisión andina, nosotros comprendemos que no solamente heredamos apellido o características físicas; heredamos experiencias en la sangre. Por lo tanto, somos también la consecuencia de las experiencias de nuestros ancestros. Por eso

dice el abuelo que al resolvernó nosotros, resolvemos a los ancestros y tenemos también la posibilidad de resolver a los que vienen. Desde la cosmovisión andina así pensamos, por eso sabemos que no todo se explica o resuelve desde lo racional.

Entonces, de la comprensión del *ayni* y *el ayllu* emerge el respeto a todo, en la comunidad no se mueve una piedra, ni desviamos el curso del río, sin permiso. Hay que preguntar a la Pacha, a los ancestros. El *ayllu* como unidad y estructura de vida nos hace despertar en una conciencia distinta, ya no vamos a caminar por caminar, mover por mover o relacionarnos por relacionarnos. Hay una aproximación con responsabilidad.

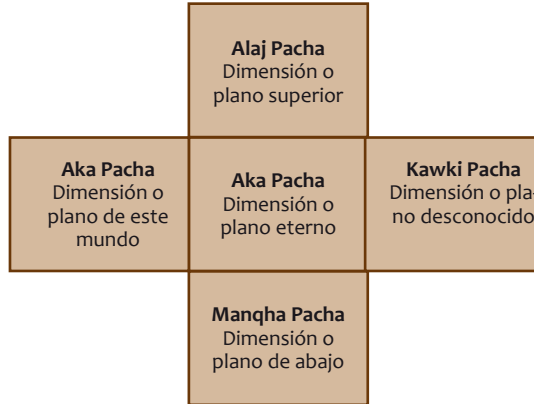
Pacha es otro término importante dentro de la concepción andina. *Pacha*, en quechua y aymara, significa todo el multiverso, la vida; significa también tiempo y espacio. Pacha es la interacción de las dos fuerzas que generan la vida pachakama (Padre Cosmos) y Pachamama (Madre Tierra), pacha es el tiempo y el espacio en equilibrio y armonía. Pacha es un término multisignificativo y multidimensional.

Pacha como espacio

- *Manqha pacha* en aymara y *uqhu pacha* en quechua, es el mundo o la dimensión de adentro, en el espacio, debajo de nosotros y refiriéndonos al ser humano, dentro de nosotros.
- *Akapacha* en aymara y *kaypacha* en quechua, es el mundo o la dimensión donde estamos interactuando.
- *Alaxpacha* en aymara y *Hananpacha* en quechua, es el mundo o la dimensión de arriba. Estas tres pachas son descritas por los cronistas; pero en la comunidad nos enseñan mucho más allá de las tres pachas que hasta aquí se describen. La cuarta pacha para nosotros es el *kawkipacha*, un término aymara que significa la dimensión desconocida, el plano desconocido. La abuela decía: “Yo alcanzo a concebir hasta aquí. Pero no significa que solamente exista hasta aquí”. ¿Cuántas cosas habrá más allá? Ese es el *kawkipacha*. Cuando nosotros decimos *kawkits jutta* ¿de dónde vienes? porque de lo que yo conozco no eres, estamos describiendo más allá de las tres dimensiones conocidas. Es decir *manqhapacha* o *uqhupacha*, *Akapacha* o *kaypacha*, *Alaxpacha* o *hanan pacha*. El quechua y el aymara son idiomas de significado abstracto y concreto a diferencia del español, el inglés, el alemán, que son lenguas concretas. Las lenguas ancestrales tienen la capacidad de expresarse de manera concreta pero también de manera abstracta. Se entendería bien si explicáramos sólo en quechua, sólo en aymara, sólo en chiquitano o sólo en guaraní, porque cuando explicamos en español, tenemos que adecuarnos a la lógica concreta y además unidimensional.
- El *wiñay pacha* es la dimensión o espacio eterno, es lo que articula todas las pachas; la actual celebración “Todos Santos” se llama en realidad *wiñay*

pacha, tiempo eterno donde todas las dimensiones se confunden y por lo tanto podemos encontrarnos con los ancestros.

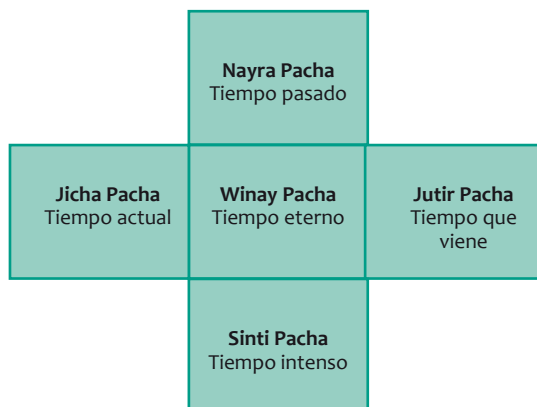
Pacha como espacio



Pacha como tiempo

El esquema que voy a utilizar para explicar y enseñar pacha como tiempo, acude a una estructura lineal, unidimensional. A diferencia del español, el idioma aymara es un idioma abstracto y multidimensional; por ejemplo, la palabra aymara *nayra* significa adelante y atrás, no hay una palabra en español para poder traducir *nayra*. También hay una diferencia sustancial, la diferencia de visiones; la visión ancestral de tiempo es cíclica a diferencia de la visión occidental que es lineal. La estructura de tiempo del idioma español, como del inglés es lineal, es decir que el pasado se encuentra en un punto A y el futuro se encuentra en el punto B; alfa y omega nunca se encuentran. En cambio en la estructura ancestral, incluso de Europa y Asia, es circular.

Pacha como tiempo



La circularidad es otra visión, otra acepción, otra comprensión de *pacha* como tiempo. Pero sólo para fines de explicación vamos a utilizar la estructura lineal. Entonces vamos a referirnos al pasado como: *nayra pacha*; *jicha pacha*: tiempo actual y el futuro: *jutir pacha*. Entonces la estructura de Pacha como tiempo es la siguiente:

- *Nayra pacha*, que significa tiempo pasado.
- *Jicha pacha*, que significa tiempo presente.
- *Jutir pacha*, que significa tiempo futuro.
- *Sinti Pacha*, que significa tiempo intenso.

Para explicar el *sinti pacha*, vamos a acudir a la historia de don Mario Linares, porque él tiene su *sinti pacha*, es decir su momento intenso cuando agarra las gubias. Es alguien que hace esto no a cambio de una paga o por dinero, sino por lo que siente haciéndolo. Porque con esa actividad renace, se fortalece y se regocija; es algo que le hace brillar los ojos, que le da vida. Eso es *sinti pacha*. Pero, en el mundo moderno, pocos podemos decir “estoy viviendo *sinti pacha*”, porque estamos en lugares distintos de lo que quisiera hacer. Si todos hicieran aquello que les gusta y para lo que creen han nacido; es decir, si desplegaran su capacidad natural, todo sería distinto, el mundo brillaría. Pero como todos hacen una actividad sólo para ganar dinero y subsistir, lo hacen sin cariño y mecánicamente; a diferencia de aquél que lo hace porque lo siente, porque vive y al hacerlo brillan sus ojos. Mucha gente está en lugares totalmente distintos a su capacidad natural. Allí nosotros, en educación comunitaria, planteamos que cada uno tiene una capacidad natural; unos tienen buena voz; otros habilidad en las manos; otros capacidad de pensamiento abstracto; otros de pensamiento concreto, unos tienen fuerza para iniciar, otros para sostener, otros para terminar. Todos tienen una capa-

cidad natural; algo que hacen bien sin mucho esfuerzo. Pero el afán de “éxito”, en términos occidentales, ha hecho seguir rumbos distintos a los que señala nuestra capacidad. Hoy en día sinónimo de “éxito” es ser médico, abogado, administrador de empresas, ingeniero. Si no eliges una de esas carreras no eres exitoso y dado que nadie quiere perder, sino al contrario, tener éxito, así lo hacen aunque eso implique alejarse de su capacidad natural. El mundo moderno nos ha apartado de nuestra capacidad natural, por la falsa creencia de que hay profesiones mejores o más exitosas que otras.

En aymara decimos *jaqi* y en quechua decimos *runa*; ambos significan gente, responsabilidad. Antiguamente, el quechua se denominaba *runa simi*; que significa “*lengua de la gente*”. En aymara decimos *jaqi aru* que significa *lengua de la gente* y eso ocurre con todos los idiomas ancestrales. Pero ¿Qué es ser gente? Es la pregunta fundamental en nuestras vidas. En el altiplano para ser gente, uno tiene que asumir responsabilidades; muchos no han asumido todavía ninguna responsabilidad.

Una vez alguien acudió a mi abuela y decía:

- Ayúdalo pues a este mi hijo, no puede caminar muy bien, se están debilitando sus pies.
- Y, ¿qué edad tiene? Preguntó la abuela.
- Cuarenta años.
- Pero ¿en qué trabaja?
- No trabaja.
- Entonces, ese es el problema.

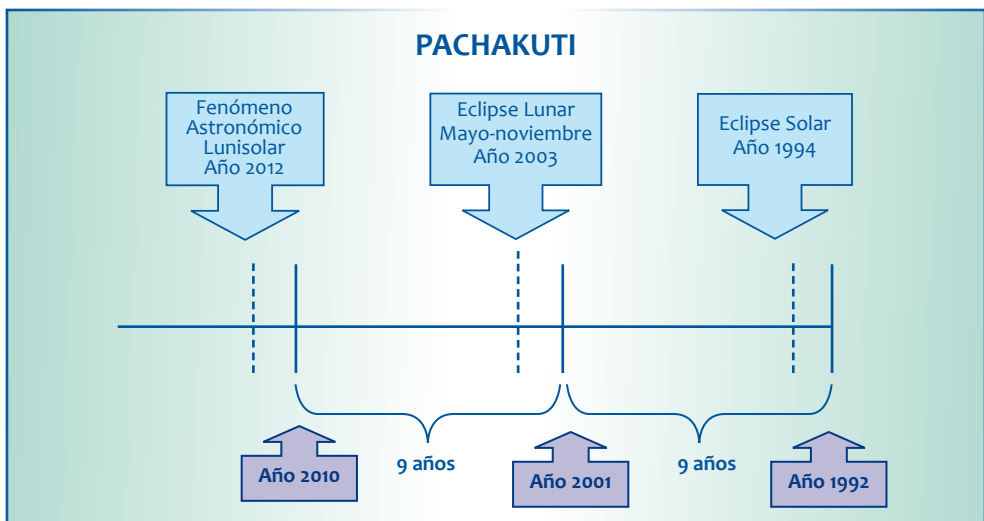
Cuando uno no asume su responsabilidad, algo se va deteriorando en su vida y en su cuerpo. *Runa, jaqi* y en diferentes idiomas ancestrales se dice a quien asume responsabilidad dentro de la comunidad, por lo tanto asumir un rol es muy importante para ser parte de la comunidad. Actualmente en los ayllus de la parte del valle, del altiplano, todavía hay que ser *jaqi* o *runa*, para ser parte de la comunidad. Si no es parte de la comunidad, lo que hacen es llamarle el *ajayu*.

Pachakuti, el retorno al equilibrio y a la armonía

En nuestra vida y en la concepción andina es muy importante la conciencia que se tiene de los ciclos de la vida y de la historia. La modernidad desde su visión lineal ya no toma en cuenta los ciclos ni de la Madre Tierra, ni los del Padre Cosmos, ni de la vida y tampoco de la historia. No se sabe que está cambiando la historia, que hay un amanecer y un atardecer de la historia. Hemos presenciado el atardecer de la historia cuando finaliza un ciclo y se inicia otro el año 1992, y

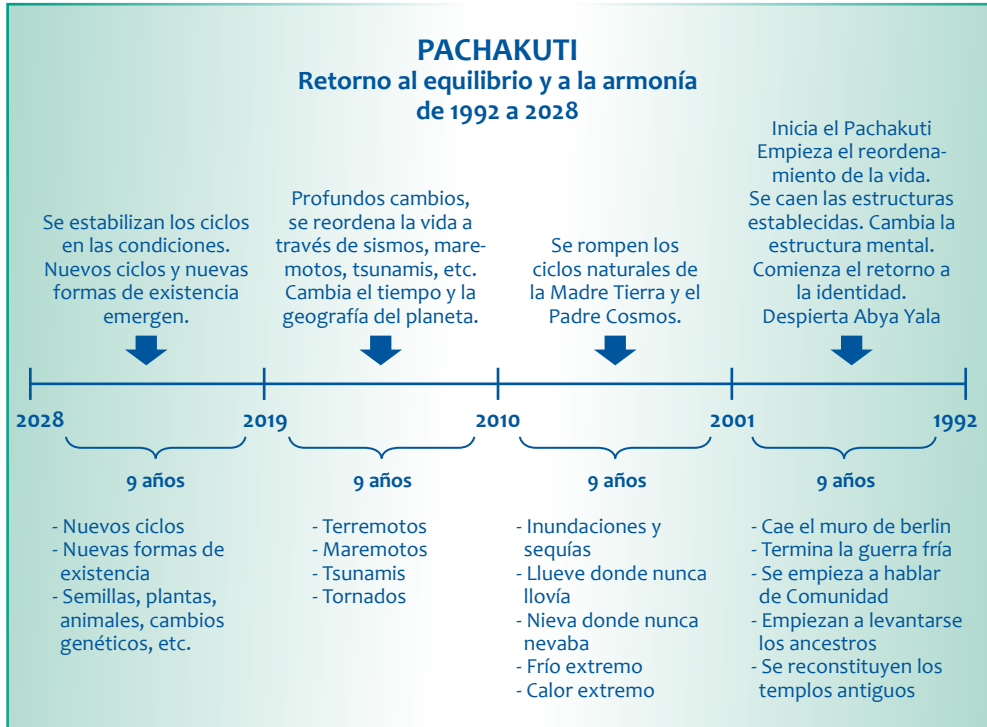
desde entonces estamos viviendo el proceso de un nuevo amanecer. Pero para la transición de un ciclo a otro hay una etapa que llamamos *pachakuti* en aymara y quechua. *Pachakuti*: el retorno del tiempo, de la vida, del equilibrio, de la armonía. Estamos en tiempos de *Pachakuti*. Los mayas llaman “el tiempo del no tiempo”. Después del 2012, dicen ellos, entraremos al nuevo ciclo. Como Occidente ha dejado de acompañar los ciclos de la vida y de la historia, al sumirse en la linealidad continúa queriendo aferrarse a estructuras de un ciclo que ya ha concluido. Tendríamos que recordarles que muchas culturas como Egipto o Roma tuvieron un auge, un apogeo, pero ya que todo tiene sus etapas de ascenso y descenso, la historia ha cambiado y va a seguir cambiando. Los países tienen que tener presente que la vida responde a un permanente equilibrio dinámico, es decir que hay un estado permanente de cambio, pues la vida no es estática, es más bien cíclica. Para nosotros, como en nuestra historia hemos aprendido a vivir en la noche de los tiempos y no nos hemos desesperado, hemos esperado el *Pachakuti* y éste ha llegado. Ahora estamos esperanzados en este nuevo tiempo, no es sólo una convulsión social. Desde la cosmovisión andina, es una expresión de la naturaleza en función a sus ciclos.

Un sol dura cuatro mil años, el sol anterior concluyó el año 1992, fecha en la que se inicia otro sol; un nuevo ciclo de 4000 años, y desde entonces ha empezado un nuevo tiempo, pero no empieza inmediatamente, hay un tiempo de transición de un sol a otro, un tiempo de reordenamiento, a ese periodo llamamos *pachakuti*. Algunos autores como Fernando Montes traducen *pachakuti* como cataclismo, los *amawtas* nos dicen que las dos fuerzas que van a cambiar la vida en este tiempo son el fuego y el agua.



El proceso de transición, o reordenamiento de la vida empieza, nos explican los abuelos, el año 1992. Los amawtas para explicar el pachakuti, distribuyen este tiempo en periodos de 9 años, por lo tanto un primer periodo de 9 años va desde 1992 al año 2001; un segundo periodo, desde el año 2001 al año 2010. Estos primeros 18 años constituyen el primer *pachakuti*. El segundo *pachakuti* es hasta el 2028, pero vamos a detenernos en el primero que es el que estamos viviendo. El año 92 es la transición en el calendario, 2 años después, en 1994, ocurre un eclipse solar, con epicentro en Potosí, en Uyuni, concretamente, en la montaña Thunupa. Dos años después del año 2001, se dan dos eclipses lunares muy particulares, en Santa Cruz, en la parte amazónica. Es por eso que también esta parte de nuestro país se ha removido fuertemente en los últimos años. Dos años después del 2010, es decir, para el 2012 se prevé algún fenómeno astronómico luni solar. Allí hay muchos parámetros de qué puede suceder, pero para nosotros simplemente es parte del cambio. El abuelo dijo lo siguiente: va a llover fuego.

Pachakuti entonces, es una etapa de transición, un nuevo ciclo no termina y empieza de inmediato, como cuando nos cambiamos de casa, no empezamos de pronto, hay que reordenar nuevamente, buscar un nuevo equilibrio. Eso es *Pachakuti*. *Pachakuti* está alentado por dos profecías: una de *Pachakuti* del retorno del tiempo y la otra la “profecía del *inkarri*”; que cuenta que los *amawtas* se percatan de todo el proceso de la noche del tiempo, es decir del descenso de la historia. Dicen: en este tiempo, tenemos que guardar nuestra sabiduría, tenemos que cuidar nuestra sabiduría, tanto que los *amawtas* se van a convertir en piedra y se convierten en piedra para poder volver a despetrificarse en el tiempo de *Pachakuti*, es decir en este tiempo. Entonces nos enseñan ahora que los *amawtas* se están despetrificando, están volviendo para poder enseñar nuevamente esa sabiduría y reenseñar el camino del vivir bien. Estas profecías están guardadas en la memoria de los pueblos; entonces cuando se reconstituyen en su *ajayu*, hay una efervescencia. Esas profecías están sumergidas en nuestra vida cotidiana, esas dos fuerzas alimentan lo que va a ser el *Pachakuti*, el reordenamiento de la vida.



Vivir Bien / Buen Vivir

Nuestro horizonte, nuestro camino, hacia donde estamos yendo, es el vivir bien. En quechua decimos *allin kawsay*, *sumaj kawsay*; en aymara decimos *suma qamaña* y en diferentes pueblos ancestrales hemos encontrado un horizonte en común: vivir bien o buen vivir. Y eso significa una nueva forma de relacionamiento no solamente humano sino de vida. *Suma jaqaña*, estar bien; *suma qamaña*: vivir bien; *suma wiñay qamaña*: vivir bien eternamente. El movimiento indígena originario del continente, tenemos claro que vamos a recuperar nuestra identidad, para “vivir bien”.

Éste es un trabajo realizado no sólo desde una visión personal, se han recogido experiencias y visiones de muchas organizaciones. A través de la CAOI, llegaron aportes de organizaciones no solamente de Bolivia, sino también de Perú, Colombia y Ecuador. Pero el planteamiento del Vivir Bien/Buen Vivir está en continuo debate y complementación, por lo que aún muchos pueblos tanto del Sur, como del Centro y del Norte de Abya Yala, se siguen sumando para completar y darle mayor riqueza a esta propuesta.

Vivir bien, decimos en Bolivia, buen vivir dicen en el Ecuador. Más allá de si está bien traducido o no, tratamos de explicar lo mismo desde el *Allin Kawsay*,

Sumaj Kawsay o desde el *Suma Qamaña*, conceptos que se entienden fácilmente desde nuestra cosmovisión, pero no desde la cosmovisión occidental, por lo tanto también tenemos que explicar previamente nuestra cosmovisión.

La cosmovisión es una forma de ver, de sentir, de percibir y de expresar el mundo y la vida. Y así como comprendemos el mundo generamos dos tipos de relaciones: relaciones sociales y relaciones de vida.

Las relaciones sociales son aquellas que se establecen entre seres humanos, pero las relaciones de vida son aquellas que establecemos con otras formas de existencia. Cómo nos relacionamos con la *Pachamama* por ejemplo, porque nosotros sólo somos una parte del tejido de la vida. El principio de que todo vive y todo es importante, genera otro tipo de relacionamiento, de cuidado, de respeto: la casa no es solamente casa, el río no es solamente río, son seres, por lo tanto hablan y escuchan también. La abuela siempre se detenía a escuchar el río. Decía “¿Qué está sucediendo allí arriba? En otros pueblos tienen mucha tristeza”. O: “Ahora viene alegría, qué bien”. Pero para el que no escucha, río es río no más, las nubes también se mueven en una forma particular, y según por dónde está saliendo la luna sabemos si viene o no la lluvia, etc. Ese es un lenguaje de relacionamiento, que no conoce occidente.

Existen muchas diferencias entre el paradigma occidental y el paradigma comunitario, por ejemplo, en el paradigma occidental la visión de la vida es lineal ascendente y sus estructuras de vida son jerárquicas, competitivas, homogeneizadoras, dialécticas y desintegradas frente al paradigma comunitario en el que la visión de la vida es circular, cíclica; se promueven instituciones y estructuras de equilibrio y de armonía, que respetan la diversidad. Son complementarias y están integradas.

Paradigma Occidental

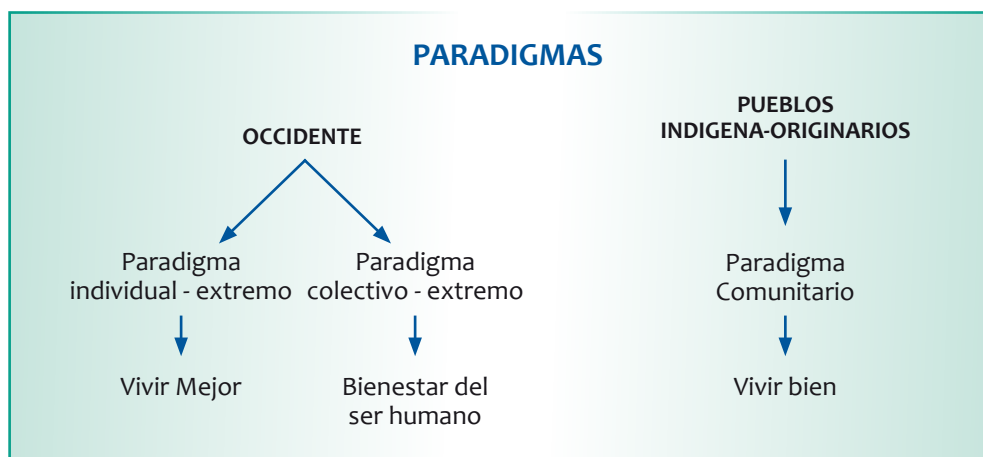
- Líneal ascendente
- Jerárquico y competitivo
- Unidimensional
- Homogenizador
- Dialéctica
- Desintegrado
- Enfoque antropocéntrico
- Machismo
- DINERO

Paradigma Comunitario

- Circular cíclico
- Equilibrio - Armonía
- Multidimensional
- Respeta la diversidad
- Complementariedad
- Todo está integrado
- Enfoque comunitario
- Paridad
- VIDA

Entre los paradigmas de Occidente se pueden identificar dos extremos, el paradigma individual extremo, cuya premisa es proyectar una “vida mejor”: el “vivir mejor” y cuyo mayor valor es el dinero, lo material; y el paradigma colectivo extremo, que proyecta solamente el bienestar del ser humano, su mayor valor también es el dinero, lo material. Simplemente se diferencia del primero en la forma como pretende distribuir la riqueza.

En cambio en el paradigma comunitario, la vida es lo más importante y su horizonte es el vivir bien, preservando el equilibrio y la armonía del conjunto más allá de solamente el ser humano.



El querer “vivir mejor” alienta el consumismo, la competencia y un estado de insatisfacción permanente, sociedades desiguales, depredación de muchas especies y el deterioro de la vida en su conjunto. El vivir bien nos invita a retornar a nuestra naturaleza, preservar el equilibrio de la vida y despertar en nuestras propias capacidades para vivir plenos. Expresar nuestras capacidades naturales nos va a devolver la plenitud y permitimos dejar de sufrir en el afán de competir; en el afán de tener todo lo que alrededor te dicen que debes tener, y en actividades que no tienen nada que ver con nosotros mismos.

Relacionarse otra vez con el entorno, generar relaciones de respeto con la comunidad, recuperar nuestra sensibilidad natural, son características del paradigma comunitario para vivir bien o para el buen vivir.

Para Occidente *comunidad* es una unidad y estructura de vida social conformada solamente por seres humanos; pero para el pueblo indígena originario es todo, no solamente lo humano; es una comunidad y estructura de vida. Buscamos la complementariedad porque tenemos la conciencia de que todo vive y si todo vive, todo está conectado, interrelacionado, es interdependiente y está integrado.

Por lo tanto emerge el respeto y el cuidado para todo. Un logro importante del pueblo indígena originario es que a iniciativa de la delegación boliviana, se establece un día al año como el “Día de la Madre Tierra”, que es distinto de “Día del Medio Ambiente”, o “Día de la Ecología”, porque la ecología sigue considerando objeto a lo que llama “el medio ambiente”, en el que se tienen “recursos”. Decir Madre Tierra tiene una connotación totalmente diferente, porque es un ser, es nuestra madre.

Esto es un logro muy importante para explicar el vivir bien, el buen vivir, nuestro camino, nuestro horizonte.

Diferentes pueblos, diferentes visiones, diferentes formas de vida pero con un solo paradigma: el paradigma comunitario que está inmerso en los diferentes pueblos antiguos. Es diferente la vestimenta, es diferente el idioma; pero hay un paradigma, una matriz. Nosotros llamamos *Pachamama*, Madre Tierra; en la Amazonía respetan al árbol más antiguo; lo propio, los hermanos Kunas en Centro América, en Panamá y en Colombia dicen Madre Agua. Es decir cualquier pueblo la respeta y considera un ser sagrado; el espacio en el que vive.

MAPUCHE

Kyme Mogen

Desde el Mapuche Vivir bien “**Kyme Mogen**” se concibe de la siguiente forma:

- Una relación permanente con la naturaleza.
- Armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
- Vivir sin violencia.
- Vivir con afecto y empatía.

El pueblo mapuche vive en Chile y Argentina, está en un proceso histórico muy importante que requiere de una movilización permanente para defender sus territorios e incluso sus vidas. En lengua mapuche vivir bien es *Kyme Mogen* y concibe una relación permanente con la naturaleza: armonía y equilibrio con la Madre Tierra, vivir sin violencia, vivir con afecto y empatía.

En el pueblo aymara, decimos *suma qamaña* y se traduce de la siguiente forma: *sumaj*: plenitud, excelente, magnífico, hermoso; *qamaña*: vivir, convivir. Entonces la traducción de *suma qamaña* sería: vivir en plenitud, vivir bien, saber convivir, vivir en equilibrio y armonía. Cuando se traducía al inglés para hacer una presentación en Canadá, encontrábamos dificultad con el verbo *to be* que significa ser y estar, pues “ser” es distinto de “estar”, porque concebimos la acción permanente.

En Kichwa o quechua (Kichwa se dice en el Ecuador y quechua en Perú) *Sumaj kawsay* se traduce de la siguiente forma: *sumaj*, plenitud, sublime, excelente, hermoso, superior; *kawsay*, ser estando. Entonces la sabiduría es una causa, es el proceso de la vida que nos rige la vida, que equilibra material y espiritualmente la magnificencia en lo sublime, la armonía y el equilibrio interno están en la comunidad. El debate más amplio fue entre los quechuas y los Kichwas, pero fue un debate enriquecedor porque se ha recuperado mucho, no solamente de las acepciones sino sus prácticas de vida. En Ecuador, en Perú y en Bolivia, se tiene características particulares pero en consenso se traduce de esta forma: *Sumaj Kawsay*.

En Argentina, está el pueblo colla que son quechuas aymaras, ya que si bien han olvidado un poco la lengua, todavía cultivan el vivir bien. Desde el pueblo colla uno comparte los principios de vida en armonía y en comunidad, vivir en comunidad, vivir bajo los principios de armonía y equilibrio, crecer con la naturaleza y no en contra de ella. El ser humano es tierra que habla, somos *Pachamama*, somos como una planta. Es una acepción muy interesante, que también abre un debate dentro de la filosofía.

PUEBLOS DE COLOMBIA

El **Vivir Bien** desde los pueblos indígenas de la Amazonía de Colombia, agrupados en la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), se refieren al concepto del vivir bien como “*Volver a la Maloka*”.

Significa:

- Retornar hacia nosotros mismos.
- Valorar el saber ancestral.
- Relación armónica con el medio.
- Es sentir el placer en la danza que enlaza el cuerpo con el espíritu.
- Proteger nuestras sabidurías, tecnologías y sitios sagrados.
- Es no ser un ser individual sino comunitario.
- Vivir en el tiempo circular del gran retorno, donde el futuro está siempre atrás.

Los pueblos de la Amazonía de Colombia, se refieren al vivir bien como *volver a la maloca*. ¿Qué es *maloca*? Vientre, universo. Sí, “vivir es retornar a nosotros mismos, valorar el saber ancestral, la relación armónica con el medio; es sentir el placer en la danza que enlaza el cuerpo y el espíritu, proteger nuestras sabidurías, nuestras tecnologías de siglos pasados... Es no ser un ser individual sino comunitario, vivir en el gran tiempo circular del gran retorno donde el futuro está siempre atrás”. Los pueblos que más han estado en debate en Colombia han sido los kogui, los muisca, los emberá, los kankuamos, con los cuales estamos dialogando permanentemente y complementándonos también.

MAYA

En la lengua maya, dos premisas son importantes para comprender su cosmovisión:

- **Ronojerl K’o uchak upatan:** todo tiene una función y una razón de ser
- **Ronojerl jastaq kí chapon kib’:** todos los elementos del universo están conectados e interconectados entre sí.

En la cosmovisión maya, el **vivir bien**, implica:

- Reconocer que la tierra es madre, que fecunda la vida, nos amamanta, nos alimenta, nos cobija, nos escucha y nos cuida.
- Que los volcanes, montañas, bosques, cuevas, nacimientos de agua, ríos, lagunas, mares, neblinas, astros y constelaciones, se comunican entre sí, se comunican con los seres humanos y los ancestros.
- El ser humano es un elemento más del universo.
- Los aspectos rituales para agradecer, pedir y equilibrarse personalmente y comunitariamente con la naturaleza.

El pueblo Maya tiene dos premisas que son importantes para comprender su cosmovisión. La primera es que todo tiene una función y una razón de ser; todos los elementos del universo están conectados entre sí. La cosmovisión maya, reconoce que la tierra es madre que nos fecunda, nos amamanta, nos alimenta, nos cobija, nos escucha y nos cuida; que los volcanes, montañas, bosques, cuevas, ríos, lagunas, mares, neblinas, astros y constelaciones se combinan entre sí, se combinan con los seres humanos y los ancestros. El ser humano es un elemento más del universo, los rituales permiten agradecer, pedir y equilibrarse personalmente y comunitariamente con la naturaleza.

El pueblo guaraní dice *teko kavi, ñandereko* (tú estás bien cuando estás bien con la naturaleza, con los espíritus, con los ancianos, con los niños y con todo lo que está a tu alrededor). Eso es vivir bien.

En una de las declaraciones de los guaraníes, afirman de manera contundente: “antes que ser bolivianos, brasileños o paraguayos somos guaraníes”, por lo que se ha abierto un espacio de debate, los gobiernos se han asustado. Pero más bien se trata de procesos de integración. La integración ha tenido varios procesos: UNASUR, MERCOSUR, CAN, ALBA... Pero nosotros, los pueblos indígenas originarios, les proponemos la integración desde los pueblos ancestrales. Claro, es algo que recién se está comprendiendo, pero que va a generar mucho debate todavía.

El pueblo Araona (que es un pueblo amazónico) concibe que vivir bien es vivir en armonía, vivir con cariño, con amor, que no haya problemas, libre, con tranquilidad y feliz.

Todavía continuamos recogiendo aportes sobre el vivir bien desde muchos otros pueblos ancestrales no sólo del sur o del centro, sino también del norte de Abya Yala. Por ejemplo, los hermanos de Alaska que dijeron que también querían participar, la nación Dakota, los Navajos, Cheyenes, etc. Un pueblo que vive entre Colombia y Panamá, en el Centro de Abya Yala, son los kunas, quienes también nos cuentan lo que para ellos significa vivir bien.

KUNA

Para el pueblo Kuna (Panamá y Colombia) **vivir bien** (*nued gudisaed*) es relacionarnos de manera permanente con la naturaleza. Como nos dice el hermano Bolívar López “estar bien es trabajar el campo, yo vivo en una casa con techo de paja y por eso los occidentales creen que soy pobre. Ellos creen así porque hablan desde su visión, desde el desarrollo, el progreso, desde el vivir mejor, ellos creen que mi casa debiera ser diferente”.

“En la comunidad (*neggwebur*), no hay pobreza, porque todos tienen lo necesario para estar bien, para vivir bien. No existe nadie por ejemplo pidiendo limosna en la comunidad, si lo hubiera, la comunidad lo resolvería y si algún hermano kuna lo hiciera fuera de la comunidad sería seriamente amonestado por las autoridades, pues no hay necesidad de hacerlo, en la comunidad si uno trabaja no le falta nada”.

Articulando los diferentes conceptos de tantos pueblos originarios, encontramos que vivir bien es el camino, es el horizonte de la comunidad. Esta vida en plenitud implica primero saber vivir y luego convivir en armonía, en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, con los ciclos del Padre Cosmos, con los ciclos de

la vida y con los ciclos de la historia; y en equilibrio con toda forma de existencia. Cada ser tiene mucho que enseñar. Por lo general, se asume que los niños no piensan. Pero no sólo piensan, sino que tienen mucha lucidez y son capaces de devolvernos la alegría, la inocencia, la vitalidad, la firmeza, entre tantas cosas. Hay ciclos de los que lamentablemente Occidente ha renegado, no valora. Por eso a los niños se “los guarda” en la guardería y a los ancianos se los olvida en el asilo. Creen que el ser humano es útil solamente en cierto rango de edad. Y no comprenden que cada etapa, cada ciclo de la vida es importante y aporta de distinta forma a la comunidad. En la relación comunitaria tenemos la participación de los abuelos en la educación, para compartir las experiencias de vida. Algo que todavía no se toma en cuenta es que desde el vientre, el ser humano ya puede aprender, escuchar y formar su personalidad.

También la historia tiene ciclos; pero, algunos países no terminan de comprender, se piensan eternos, que van a ser por siempre potencias en el mundo. En los Andes hemos sabido convivir durante el descenso de la historia y hemos esperado, pacientemente, el nuevo ciclo el año 1992, en el cual estamos renaciendo y a punto de despertar. Este proceso de despertar en el continente no es solamente un movimiento cultural, es una manifestación de la Madre Tierra, de los signos de la historia. Hay ciclos de la historia que hay que saber comprender. Cuando llegó la noche de nuestra historia, supimos callar, pero ha regresado el tiempo en que nuestras voces volverán a ser escuchadas y nuestra cultura volverá a brillar. El equilibrio es una ley de la naturaleza, y todo va y vuelve otra vez.

La modernidad nos ha quitado la armonía con la Madre Tierra: ya no comemos los alimentos del tiempo que tienen un lenguaje complementario; la Madre Tierra produce los alimentos que se requieren según las condiciones del tiempo; pero, con las nuevas tecnologías se ha forzado a producir muchos alimentos, si no todos, durante todo el año. Y esa producción forzada tiene un costo: alimentos transgénicos o con muchos químicos y sin los nutrientes que antes tenían, cuando se producían de manera natural.

Vivir bien significa muchas cosas. Hasta ahora la cosmovisión andina no solamente es una retrospección, una añoranza del pasado; es recuperar una forma de relacionamiento social, una forma de relacionamiento de vida basada en principios, en el respeto. Los principios, los valores, el respeto, no tienen tiempo ni espacio. Y más que nunca necesitamos recuperar esos principios, esos encargos que dejaron nuestras abuelas y nuestros abuelos. Otra *iwxa* dice: Qhip nayra uñtasis sarrantañawa, que significa “caminar hacia adelante viendo hacia atrás”. Mucha gente nos pregunta por qué no utilizamos corbata, respondemos que porque tenemos un principio en aymara, que en español significaría: “sin perder la cabeza, caminemos la senda del corazón”. Entonces no podemos concebir un nudo que divida la mente del corazón.

Otro principio que nos gusta repetir antes de comer es “que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todos tengan todo y que a nadie la falte nada”. Así el abuelo, la abuela nos dejaron muchos encargos, muchos principios. Y si ustedes recordaran qué encargos les han dejado los ancestros, encontrarían una riqueza que no está en los libros, sino en nuestra cosmovisión.

Nada bien le hace al ¿nuevo? concepto del Vivir Bien, la “idealización” de los pueblos indígenas¹

Beatriz Ascarrunz*

Considero que la problematización que alude el Vivir Bien y, por tanto, la conceptualización misma, han sido hace mucho tiempo abordadas por la crítica de la economía que vino desde la antropología, incluyendo la larga discusión y producción intelectual y académica en torno al tema “campesino”. Menciono como ejemplos a Maurice Godelier, a Scott, a Marshal Sahlins, a Karl Polanyi, Jürgen Golte, Michael Schulte y Olivia Harris, sólo para mencionar a algunos; igualmente incluiría a Foucault, si bien ello puede parecer un exceso, ¿pero no es acaso él quien delata la tremenda homogeneización del mundo?

En breve, esta es una arista en la discusión que no ha sido abordada (me refiero a la discusión de la antropología económica y a la crítica de la modernidad que, desde mi punto de vista, constituyen dos fundamentos ineludibles con los que el Vivir Bien está vinculado) por cuanto se reitera de manera acrítica que el concepto del Vivir Bien es ancestral. Y he ahí el gran empantanamiento que impide un debate sólido al respecto, pues se alude frecuentemente al hecho de ser una “construcción conceptual de los pueblos indígenas” como el argumento que sustenta y le da legitimidad *per sé* al Vivir Bien. Esto, por lo demás, pongo en duda, luego de un trabajo de campo en 20 pueblos indígenas en Bolivia.

Normalmente, se sostiene que el Vivir Bien puede ser construido con base en una *recolección de interpretaciones* sobre este concepto entre comunidades y pueblos indígenas, principalmente andinos. A lo largo de esta ponencia veremos que “hacerles decir a los indígenas” lo que es el vivir Bien, no sólo es engaño-

* Socióloga, investigadora en diversas instituciones académicas y de desarrollo y, actualmente, rectora del ISEAT.

¹ Esta ponencia es el resultado de varios sub productos: en primer lugar, una investigación etnográfica que ha sido ejecutada por un equipo de 10 antropólogos bajo mi coordinación, investigación a pedido de UDAPE; en segundo lugar, mi experiencia en el gobierno como responsable del proyecto de Indicadores del Vivir Bien en el Ministerio de Planificación y, finalmente, luego de mi experiencia docente en el ISEAT como coordinadora académica del diplomado del Vivir Bien y, allá, como tutora de tres interesantísimas tesis que están a punto de publicarse.

so políticamente sino también metodológicamente incorrecto. Considero que el Vivir Bien es heredero de una larga discusión que pone en duda el paradigma economicista para interpretar tanto los hechos económicos como los sociales. Al considerar el Vivir Bien como un concepto, nos movemos en un plano teórico y no empírico; o, al menos, no solamente.

En este sentido, es importante distinguir la dimensión abstracta e incluso arbitraria del Vivir Bien (como todo concepto) que nos alejan de las interpretaciones “expontaneístas” que buscan en dicho concepto una lectura fiel a determinadas formas de vida e, incluso, a determinadas conceptualizaciones que vendrían directamente de la voz de pueblos indígenas.

Cuando aludimos al Vivir Bien, estamos frente a un concepto o a un intento de construcción conceptual que no es lo mismo que la recuperación textual de distintas tradiciones y culturas. Si ello fuera así, estaríamos operando en un plano de análisis empirista, expontaneísta, de la recuperación del “sentido común” como si en ello estuviera la objetividad de la realidad misma. Por tanto, es importante recordar que un “concepto social” no es la sumatoria de las declaraciones individuales tomadas textualmente². Es probable que, por esta práctica y confusión, la producción conceptual no ha podido avanzar y cuajar en una propuesta sólida, aún admitiendo que, por supuesto, toda propuesta conceptual es siempre ad hoc, puesto que debe llenar ciertos requisitos: su plausibilidad como instrumento explicativo de la realidad, y su credibilidad dentro de una comunidad teórico-científica. Sobre este tema, Caron Poupeau (2001) y Pierre Bourdieu (2001) nos recuerdan que:

“La dificultad del análisis sociológico reside en la naturaleza misma del objeto político: los ‘hechos’ no son dados, sino contruidos por todos los agentes del campo político, que buscan definir la interpretación en función de sus intereses. La ilusión de tener que tratar directamente con “problemas de actualidad” inmediatamente accesibles constituye así el primer obstáculo epistemológico que hay que superar” (Poupeau, 2001: 115).

“No se puede pensar en someter la actualidad al análisis científico si no se ha roto con la ilusión de comprender todo de golpe, ilusión que define la relación

2 “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación” (Marx, cit. en Bourdieu et., all., 1998). “...la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in facta* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos” (Ibid). Estas dos citas son clásicas para el método de las ciencias sociales porque denotan la diferencia que existe entre las pre-nociones, que aparentemente vienen de la realidad, y el trabajo conceptual que es siempre un proceso de abstracción que se aleja de la realidad empírica aún cuando la realidad es su fuente.

ordinaria con el dato inmediato de la experiencia social. Y la ruptura reside, en efecto, en el hecho de constituir como discutible lo que parece fuera de discusión, evidente, de esa evidencia que se impone a la indignación ética, a la simpatía militante o a la convicción racional” (Bourdieu, 2001: 115).

Aunque por la extensión de este trabajo no es posible remitirme a una revisión conceptual más exhaustiva, sostengo mi hipótesis de concebir al Vivir Bien como heredero de una tradición intelectual de crítica a la modernidad y a la radical homogeneización cultural que le viene acompañada.

En lo que sigue, se hará una breve síntesis introductoria sobre los pueblos indígenas investigados (que se incluyen en el siguiente cuadro) y sobre algunas conclusiones que, luego, serán ampliadas –aunque lamentablemente no con argumentos sobre cada “caso investigado”- a través de una síntesis comparativa, dado el escaso espacio que suele tener una ponencia.

Municipios y localidades donde se realizaron los estudios de caso

Pueblo indígena originario	Departamento	Municipios de estudios de caso ³	Localidad
Quechua	La Paz	1. Charazani	Lunlaya
	Cochabamba	2. Tarata	Huasa Rancho
	Chuquisaca	3. Tarabuco	Puka Puka
	Potosí	4. Chayanta	Aymaya
Aymara	La Paz	5. Jesús de Machaca	Jesús de Machaca
	Oruro	6. Pampa Aullagas	Estancia Florida
	Oruro	7. Curahuara de Carangas	C. de Carangas
Chiquitano	Santa Cruz	8. San José de Chiquitos	Pozo del Cura
	Santa Cruz	9. San Ignacio de Velasco	Juan Masai
Guaraní	Santa Cruz	10. Charagua	Taputá
	Tarija	11. Huacaya	Santa Rosa
Mojeño	Beni	12. San Ignacio de Moxos	Bella Vista
Movima	Beni	13. Santa Ana	Mapajo la Rampla
Guarayo	Santa Cruz	14. Ascensión de Guarayos	San Pablo
T’simán	Beni	15. San Borja	Campo Bello
Tacana	La Paz	16. San Buena Ventura	Copaina
Leco	La Paz	17. Guanay	Waca Cala
Uru-chipaya	Oruro	19. Chipaya	S.A. de Chipaya y Camichi
Weenhayek	Tarija	20. Yacuiba	Capirendita
Mosetén	Beni	21. Palos Blancos	Covendo

3 Los municipios con nombres resaltados, son los que optaron por autonomías indígenas.

Veamos:

Existen serias dificultades de distintos órdenes que juegan en contra de una aproximación conceptual y operativa del Vivir Bien. Por un lado, están los obstáculos propios de pasar directamente de un discurso de **revalorización de formas de vida rurales, campesinas e indígenas**, en la medida que estas son diversas y tan plurales como pueblos indígenas existen; pero, incluso, son tan inasibles como expectativas de vida se van concibiendo en el devenir de un contexto histórico que es cambiante. Si el anclaje del Vivir Bien alude a una cierta tradición o a una supuesta “ancestralidad” de los pueblos, ésta no es de ninguna manera ni estática ni ahistórica.

Esta realidad obliga a preguntarnos sobre el tránsito desde el discurso que apela a las tradiciones hacia el concepto o a la conceptualización. Es de uso frecuente aludir a la “tradición” como si esta fuera sempiterna e inerte, como si se hubiese mantenido intacta. El trabajo de campo realizado en pueblos indígenas nos muestra lo contrario; que lejos de ser estática, la tradición es cambiante y está expuesta a un sinnúmero de presiones y disyuntivas desde el exterior de los pueblos indígenas, que los coloca en una situación de crisis o dificultades –por decir lo menos- en su reproducción: la migración; los valores urbanos de demostración de supuestas bondades de la modernidad, la crisis medio ambiental. Estos y otros fenómenos ponen en ciernes la reproducción misma de las condiciones materiales en las comunidades indígenas.

Dos confusiones son recurrentes en los ensayos sobre el Vivir bien, y que ya fueron señalados líneas arriba. Por un lado, la pretensión de que las declaraciones de los pueblos indígenas serían suficientes para darle un contenido conceptual. Y aquí me remito a dos pasajes del Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011 (PND 2006-2010):

*“La nueva propuesta de desarrollo se basa en la **concepción** del Vivir Bien, propia de las culturas originarias en indígenas de Bolivia” - Capítulo “El Enfoque de Desarrollo del Plan Nacional de Desarrollo” (Resaltado nuestro).*

“A partir de los elementos comunitarios enraizados en pueblos indígenas, comunidades agraria, nómadas y urbanas de las tierras bajas y altas, el Vivir Bien postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo” (PND: 2) Es decir, desde el PND se difundió ampliamente la dicotomía entre pueblos indígenas/perspectiva de vida cosmocéntrica versus pueblos occidentales/perspectiva homocéntrica.

Por otro, la confusión radica en tomar de dichas declaraciones el sentido misticador “de los pueblos indígenas” como si las comunidades indígenas fueran

la muestra viva de ejemplos de armonía entre la comunidad y de ella con la naturaleza. Una u otra alternativa nos lleva a problemas de carácter conceptual que producen, a su vez, imposibilidades a la hora de construir un concepto y, más aún, cuando se quiere hacer un salto mortal para convertir este concepto (expontaneísta como lo llamaría Bourdieu) en variables e indicadores.

Si la alternativa fuera la primera -es decir, tomar las declaraciones o las percepciones del Vivir Bien como dadas- no sería posible llegar a una definición y menos aún a una conceptualización, pues la diversidad de ellas juega en desfavor a la necesaria abstracción y recorte que un concepto requiere. Hay que señalar, además, que se da por sentado que existiría algo así como una concepción indígena del Vivir Bien; esto, sin duda, es un supuesto forzado. Primero, porque sería un exceso de ingenuidad imaginar que un “concepto” emana de la sumatoria de varias declaraciones de pueblos indígenas y, segundo, porque los pueblos indígenas no conceptualizan y, esta afirmación no se trata de ninguna subestimación de las capacidades de los pueblos indígenas. Simplemente, las personas no conceptualizamos en la vida cotidiana. El concepto es una función de las ciencias sociales. Por ejemplo, un ciudadano americano no diría: “yo soy occidental y por tanto mis principios están basados en el eurocentrismo y mi concepción de vida está sustentado en la maximización de las ganancias”. Tampoco un indígena diría lo siguiente: “el cosmos es el centro de mi dinámica espiritual, material, económica y social y mi ética está basada en el Vivir Bien”. Estas afirmaciones son interpretaciones conceptuales y lecturas académicas de estudiosos de la sociedad y de la cultura.

El Vivir Bien no está incorporado en el lenguaje de los pueblos indígenas, no es parte de su coloquialidad. De hecho, en ninguno de los pueblos investigados existe una comprensión ni una explicación clara sobre el significado del Vivir Bien o su equivalente en otras lenguas, salvo en la semántica de los dirigentes políticos quienes directa o indirectamente estuvieron expuestos al nuevo lenguaje constitucional y gubernamental.

Si la alternativa fuera la segunda -es decir, seguir insistiendo con las condiciones idílicas en las que supuestamente viven los pueblos indígenas-, ello equivale a concebir a las culturas indígenas inamovibles y rígidamente ubicadas en su origen intemporal o, en todo caso, en una intemporalidad idéntica a sí misma lejos de la influencia del mercado y de la modernidad, suponiendo un estado idílico y paradisiáco que, en la realidad, no existe. Seguir redundando en estas mistificaciones nos lleva a invisibilizar la enorme destrucción medio ambiental que actualmente están viviendo los pueblos indígenas, así como a negar las situaciones límite en las que se encuentran a causa del asedio a sus territorios, y de factores internos y externos que ponen en peligro la reproducción misma de sus comunidades.

Al evadir explícitamente una u otra interpretación, como punto de partida, no significa negar la validez del Vivir Bien como noción normativa; pero sí

alertar sobre los peligros de la mistificación y de la ingenuidad que actualmente es predominante alrededor del Vivir Bien. Es evidente que los pueblos indígenas expresan una ética y un sentido que es muy particular y que, más allá de un concepto incorporado o una noción clara para los pueblos indígenas, es una manera de concebir las expectativas de vida, una manera de producir y de planificar el año agrícola donde, en términos generales, la multiactividad económica de las familias tendría que garantizar un consumo adecuado en el entorno familiar y comunitario. Los 20 pueblos indígenas en estudio, nos muestran que este ideal de convivencia fuertemente basado en la auto-subsistencia (aunque no exclusivamente) y en la economía de subsistencia se encuentran puestos en duda por las contradicciones internas de los pueblos y por otras razones de orden mayor que, actualmente, los coloca en serias imposibilidades y limitaciones en su reproducción.

Si nuestro supuesto inicial en la investigación fue dudar sobre los métodos directos de entrevista, de estilo más periodístico, y que supondrían preguntas del tipo: ¿qué es el Vivir Bien para Usted?; o si, siguiendo con esta línea espontaneísta, la opción es deducir de ello una suerte de *media o moda* para conceptualizar el Vivir Bien, los resultados no sólo serían estereotipados sino forzados. Por tanto, nuestra opción analítica fue contrastar un ideal sostenido por las poblaciones con aquellos dilemas cotidianos a los que se enfrentan cada uno de los 20 pueblos, y con los encuentros y desencuentros que se producen entre sus sentidos éticos y sus prácticas en espacios heterogéneos y diversos en los que actúan: espacios inter e intracomunitarios, donde las entradas y las salidas de las comunidades son la regla, más que la excepción. Y es en esta contrastación, en este diálogo contradictorio, frecuentemente desigual y no exento de conflictos, donde se replantean permanentemente las identidades, las prácticas e incluso la ritualidad y, por supuesto, las expectativas de lo que cada uno de ellos concibe como bien vivir, bien común, bienestar; en suma, expectativas de vida como horizontes de proyección culturalmente definidos. En otras palabras, no es posible seguir repitiendo una visión idílica del Vivir Bien sin ser cómplices de la invisibilización del complejo panorama y de las fuertes presiones que se están produciendo actualmente en la vida de la gran mayoría de los pueblos indígenas.

En la medida en que el sentido y el significado atribuidos a un bien vivir compartido colectivamente está en función al contexto y a las condiciones que esa misma comunidad vive y enfrenta, en esta exposición reconstruimos brevemente este significado a base de aquellos factores claves que intervienen positiva o negativamente para que los diferentes pueblos reproduzcan sus condiciones de vida bajo sus propios criterios culturalmente construidos.

Para terminar, y dar paso a elementos para una franca y honesta discusión, vale la pena reiterar tres conclusiones derivadas de una sistematización de las veinte etnografías realizadas.

Primera: El Vivir Bien muestra dos facetas.

Una, a nivel declarativo, que alude a ciertas imágenes de bienestar antiguo en un sentido ideal: “como nuestros abuelos vivían”; “estamos perdiendo nuestras costumbres”; y, con frecuencia, se recuerda ciertos usos y costumbres que han perdido vigencia. Otro punto sobresaliente en este nivel declarativo son ciertos satisfactores para lograr este sentido ideal de bienestar identificados con “demandas postergadas” de servicios.

Otra, en un segundo nivel que, en la mayoría de los casos, llama la atención sobre la contradicción entre el nivel primario/declarativo con las condiciones reales y los contextos materiales en los que se reproducen la vida de los pueblos. Y es en este nivel en el que intentamos mostrar las contradicciones y paradojas complejas que matizan el abordaje ideal del Vivir Bien como alternativa frente al desarrollo, que suelen presuponer que las comunidades indígenas están exentas de influencias modernizadoras, como si ellas fueran una muestra de un idílico pacto entre hombre/comunidad y naturaleza.

Segunda: Las presiones y las contradicciones, sobre el territorio, en cada una de las comunidades visitadas son agudas y, en muchos casos, incluso ponen allá en ciernes la propia reproducción de la vida.

Detectamos en la investigación presiones de dos características: (i) las internas, relativas al deterioro de los recursos naturales y las bases productivas de las comunidades (que afecta particularmente a las comunidades de tierras altas), y (ii) las presiones externas que están asediando a los pueblos de tierras bajas y que están referidas a una disputa por los recursos naturales. Hay que mencionar que entre los agentes en disputa están las empresas petroleras públicas y privadas, las empresas madereras y los colonizadores, hoy llamados grupos interculturales, e incluso el gobierno mismo. Todos ellos conciben el territorio como una suma de *oportunidades* y de *recursos disponibles*, y que se contraponen a la visión de los pueblos indígenas para quienes el territorio es el espacio vivificado donde se reproduce la vida.

Una **tercera** conclusión, como no podía ser de otra manera, contradice a la economía marginalista por varias razones. Particularmente, en relación con otras formas de llenar de contenido y de sentido la vida “a partir del presente”, y que se encuentran basadas fuertemente en la adecuación entre recursos y la satisfacción de necesidades de forma minimalista, si vale el término. Esta forma no implica necesariamente la constricción del consumo ni mucho menos, ni tampoco la exaltación de las penurias; se trata más bien de la expresa decisión de dedicar una fracción indispensable en tiempo (cantidad de horas) y en energía para satisfacer las necesidades de la unidad familiar, sin la necesidad ni la presión social por la intensificación del uso de sus recursos para generar lo que para las expectativas occidentales se llama “productividad”. Más al contrario, hay una suerte de

valoración de la inactividad que es puesta al servicio de la contemplación, de los paseos, de las visitas y de las fiestas. Aunque, vale recalcar, que este ideal de plenitud es más acentuado entre los pueblos de tierras bajas que entre los pueblos de tierras altas o andinas.

Para ilustrar lo anterior, cerramos esta presentación con la inclusión de dos testimonios que constituyen fragmentos de dos tesis de diplomado y que muestran las tensiones y contradicciones en una comunidad aymara y otra guaraní, a propósito de la insistencia en la “armonía” como atributo fuertemente vinculado al Vivir Bien.

“Si tomamos en cuenta el contexto en el que emerge el Suma Qamaña, encontramos explicaciones a los problemas que presenta, lo que pasa es que necesitábamos hacer conocer al mundo que los indígenas tenemos nuestra propia visión de vida y de desarrollo, pero la única forma de hacernos conocer es por medio de la cultura del lápiz y el papel, o sea la sistematización, por eso había la necesidad de traducir y escribir en castellano que es el idioma dominante; la lucha política era dura y los mestizos, criollos y blancos estaban y están todavía embelesados con la cultura occidental, directamente son alter centristas y sienten desprecio por lo indígena, [...], así que era necesario mostrar una vía lo más atractiva posible. [...] yo creo que este ha sido el error inconsciente de los proponentes del Suma Qamaña, me refiero a que necesitaban mostrar que la vía indígena también tiene un Vivir Bien pero que es más rico y completo que la Vida del desarrollismo [...]. Si nos ponemos a pensar con frialdad sobre el estado de la sociedad boliviana y mundial, nos damos cuenta que no está preparada para asumir que el vivir está más allá de experimentar situaciones buenas y malas, la población, al menos por ahora, no aceptaría las situaciones o experiencias malas como parte del Vivir Bien, estamos tan colonizados que pensamos que el Vivir Bien es estar todo el tiempo felices y contentos, entonces había que hablarles en su mismo lenguaje, creo que ese es uno de los motivos por el que el planteamiento está suelto; [...] tengo la esperanza de que en el camino vamos a poder corregir este problema.” Entrevista con Quispe, en tesis de diplomado de Alarcón Rosa: “Vivir Bien y Estar bien”. ISEAT, 2012.

Suzane Cruyt, por su lado, hace una comparación entre el Suma Qamaña y el Ñande Reko guaraní

“Tomando en cuenta este elemento fundamental de la identidad guaraní, me pregunto si el concepto de armonía (usado mucho en relación con el

Vivir Bien) es lo correcto para entender el Vivir Bien desde la perspectiva guaraní. De todos modos sería necesario definir bien a qué tipo de armonía se refiere Medina (2002: 121), basándose en el libro de Bartomeu Meliá sobre el Ñande Reko, que expresa que la reciprocidad (otro concepto muchas veces mencionado en los análisis de Vivir Bien) tiene dos rostros en lo que llama “la religión guaraní”: una reciprocidad negativa, que se traduce en la venganza, y una reciprocidad positiva que se expresa en el convite”. En tesis de diplomado de Suzanne Kruyt: “Vivir Bien es vivir sin patrones”. ISEAT, 2012.

PARTE 2.

Vivir Bien II:

Entre la teorización
y el discurso (del desarrollo)

La Liberación de América Latina como Sistema-Mundo: Impactos sobre el entendimiento del desarrollo

Paulo Henrique Martins*

Nuestra idea es que la definición de América Latina como manifestación particular del sistema mundo es importante para aclarar el entendimiento de las innovaciones teóricas, sociales, culturales e institucionales que se verifican en la región desde finales de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el carácter de esta definición depende directamente de un entendimiento previo de lo que significa el sistema mundo, porque si definimos el sistema mundo como una unidad homogénea, no tiene sentido hablar de manifestaciones particulares de este sistema. Por otro lado, si limitamos el sistema mundo al sistema capitalista, la idea de América Latina como particularidad también quedaría limitada como región donde ocurren procesos políticos y culturales libertarios y propios.

A partir de aceptar la idea de América Latina como una manifestación particular del sistema mundo, es posible dar un siguiente paso. A saber: los cambios históricos, sociales, políticos, culturales y estéticos que en esta región se verifican y siguen una lógica de tiempo lineal es producida por configuraciones o patrones de desarrollo propios¹. Estos procesos tampoco son homogéneos; revelan diferentes movimientos sistémicos y alter-sistémicos que expresan las transformaciones de los patrones de poder sobre los territorios nacionales y en los espacios transna-

* Profesor titular de Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil; coordinador del Grupo Nuevas Epistemologías del Sur Global de la UFPE; presidente de ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología) para el período 2011-2013.

¹ Se trata de entender el desarrollo como fenómeno temporal dinámico del sistema mundo, que articula sus diversas manifestaciones capitalistas y anticapitalistas. Los procesos de desarrollo son dominados por una lógica de temporalidad histórica lineal que L. Tapia denomina flecha del tiempo lanzada hacia adelante y que sustituye concepciones cíclicas o circulares del tiempo (Tapia, 2011: 20-21).

cionales². Por consiguiente, la relación entre sistema mundo y desarrollo en general, o de sistema mundo latinoamericano y patrones de desarrollo en particular, no puede ser conjugada en singular sino en plural. En esta dirección, es más correcto proponer que existen diversos sistemas mundos y procesos de desarrollos que ponen de manifiesto diferentes configuraciones de poder y modalidades de transformación de las estructuras sociales.

Sin embargo, estos diferentes patrones sólo pueden ser percibidos cuando reflexionamos sobre la comprensión del sistema mundo y sobre los patrones de desarrollo como movimientos sistémicos abiertos a las variadas expresiones y significaciones de las luchas sociales que involucran tanto intereses mercantilistas como anti-mercantilistas.

Para avanzar en nuestra reflexión necesitamos diferenciar tres nociones de sistema mundo que, de modo amplio, dominan los imaginarios de las ciencias sociales y que influyen en la discusión sobre desarrollo, tipos de desarrollo, y sobre la superación del desarrollo. La primera noción busca reducir el sistema mundo al sistema capitalista; aquí los términos se anulan: globalización significa capitalismo y vice-versa. La segunda, diferencia entre sistema mundo y capitalismo y propone que sistema mundo es un concepto más amplio que capitalismo. Sugiere que al ampliarse la noción de sistema mundo más allá del sistema capitalista, es necesario incorporar elementos no económicos referidos a los cambios institucionales, reconocer que existen varios sistemas mundos o movimientos sistémicos dentro del sistema mundo. Sin embargo, esta tesis todavía mantiene la idea de que el eurocentrismo es el centro de las diversas formas de organización de los movimientos a favor y en contra del capitalismo.

La tercera noción, que parte del presupuesto de la amplitud histórica del sistema mundo y de su existencia más allá del sistema capitalista, cuestiona radicalmente el eurocentrismo, o la idea de que Europa y su extensión -los Estados Unidos de América- constituyen el centro del sistema mundial. Esto tiene como implicación directa el reconocimiento de que hay varios centros y/o centros po-

2 Recordando la afirmación de I. Wallerstein que “lo que se desarrolla no es un país sino un patrón de poder” (Wallerstein, 1996: 195-207), Quijano aclara este planteamiento afirmando que el patrón de poder capitalista no existe de modo homogéneo en el espacio mundial: “... este patrón de poder es mundial, no puede existir de otro modo, pero se desarrolla de modo diferente y en niveles distintos en los diferentes espacios-tiempos o contextos históricos”. (Quijano, 2000: 75). Sin embargo, para profundizar el desarrollo desde la perspectiva de los patrones de poder, nos parece importante señalar que el poder económico capitalista es sólo una parte de las configuraciones de poder más amplias, que revelan cuestiones filosóficas complejas sobre el trabajo creativo del ser humano en la organización de su mundo. El poder capitalista no es auto-evidente y no funciona solo. Como nos explica M. Weber no hay “leyes económicas” en el sentido de conexiones “regulares” de los fenómenos en el sentido de las ciencias de la naturaleza; pero sí existen “conexiones causales adecuadas” expresadas en reglas y que luego pueden aparecer como “posibilidad objetiva” (pero no como imposición necesaria de la realidad). Pues, como aclara, el número y la naturaleza de las causas que determinan cualquier acontecimiento individual son siempre infinitos, y este caos solo puede ser ordenado cuando un hecho específico tiene interés y significado para nosotros, además de encontrarse en relación con ideas que tienen una carga cultural al abordar la realidad (Weber, 1979: 94-95).

tenciales de impulso del mundo que conocemos (que serían los márgenes como centros), y que también hay varios movimientos sistémicos y alter-sistémicos que mueven los impulsos hacia adelante. Esta tercera noción es fundamental para elaborar nuestra tesis de una América Latina como expresión particular del sistema mundo, donde se manifiestan diversos tipos de patrones de poder.

A partir del reconocimiento de esta pluralidad de concepciones sobre el sistema mundo, podemos avanzar con la idea de pensar América Latina como una manifestación particular del sistema mundo, y como espacio de luchas entre fuerzas capitalistas y neocoloniales por un lado, y fuerzas anti-capitalistas y descoloniales por otro. En ese sentido, es fundamental incluir la idea de desarrollo como patrón de poder, a la vez que la idea de desarrollo como pluralidad de posibilidades de cambios sociales e históricos, que dependen de los acuerdos y luchas políticas.

1. Las tres interpretaciones del sistema mundo

Primera interpretación: El sistema mundo es igual al sistema capitalista

En esta interpretación, que es la base de la doctrina neoliberal, sistema mundo y sistema capitalista se identifican. El fundamentalismo económico define la marcha del progreso de todos los países, y las alternativas se limitan a dos opciones: desarrollo con crecimiento económico o desarrollo con recesión económica y crisis. Aquí, son las transformaciones del capitalismo las que definen las del sistema mundo tanto en las etapas de crisis como en las de prosperidad; y las soluciones son las de reforma -para los sistemas políticos liberales- o las de revolución -para los sistemas políticos que se plantean como “anti-sistémicos”. Desde la perspectiva marxista, como la que sostiene Wallerstein (2003), el sistema capitalista se confunde con el sistema mundo; en consecuencia, la alternativa al capitalismo se funda en la expectativa de que sus contradicciones generen su crisis y las reacciones organizadas a la misma. Esto es muy problemático cuando hacemos una retrospectiva de la historia reciente del capitalismo. Este balance permite verificar que los momentos dramáticos del imperialismo eurocéntrico ocurrieron cuando éste tuvo que confrontarse con las resistencias políticas y culturales orientadas hacia otras modalidades sistémicas, y no hacia una regulación de la crisis para dar continuidad al proceso de mercantilización.

En esta primera interpretación restrictiva, la comprensión del sistema-mundo está limitada por la presencia de un patrón de dominación económica capitalista determinado por la economía de mercado, tal como se propone entre los liberales; y, en particular, por la preocupación por el consumo, como plantean los marginalistas. Estas interpretaciones también se apoyan en dos doctrinas importantes que aparentemente son opuestas: el liberalismo y el marxismo. Ambas parecen ser

opuestas en la medida que proponen lecturas distintas de las bases causales de la solidaridad social. Para el liberalismo, la sociedad es fruto de un contrato interesado entre individuos libres, mediante el cual cada uno busca maximizar sus posibilidades de placer y minimizar las pérdidas, tal como reza el difundido discurso de la filosofía utilitarista inglesa (Caillé, 1989) que funda el mercantilismo colonial como valor natural. Esta visión liberal está en la base de las teorías de la modernización en América Latina. De otro lado, para los marxistas, la sociedad es fruto de las luchas entre clases sociales por el control de los medios de producción colectivos económicos. Sin embargo, en América Latina, en la práctica constatamos que los grandes intelectuales marxistas, como José Carlos Mariátegui y Florestan Fernandes, debieron integrar elementos no económicos -como los de etnicidad y raza- para explicar su realidad compleja.

Sin embargo, ambas corrientes -liberal y marxista- quedan del mismo lado a la hora de considerar que el motivo central -de los acuerdos espontáneos o de las luchas sociales- es de naturaleza económica, como si el solo elemento económico pudiera constituirse en una referencia meta-histórica con existencia propia e independiente de las significaciones culturales que imprimimos a la realidad. En esta dirección, muchos autores señalan que las dos tesis no rompen con el paradigma utilitarista moderno (Caillé, 1989), en la medida en que el análisis de las sociedades contemporáneas se limita al de las clases sociales definidas a partir de los conflictos económicos (marxismo), o por motivaciones económicas utilitaristas e individuales (liberalismo). Es decir, no se consideran las significaciones morales, políticas y culturales que contribuyen a la objetivación de la realidad. Así, es posible concluir que unos y otros, en última instancia, reducen el sistema mundo al sistema capitalista.

En esta lectura, la discusión sobre política y cultura queda subordinada a la determinación económica principal, y el análisis de la crisis actual no logra comprender la complejidad del cambio en el sistema mundo; aquel queda prisionero de las previsiones en torno a la crisis inminente del capitalismo. Los análisis predominantes devalúan las perspectivas de los contextos históricos y culturales particulares y diversos que existen al interior del sistema mundo; o entienden que la crisis es sólo una desregulación transitoria del sistema capitalista, que puede ser corregida mecánicamente por el progreso económico y financiero. Si aceptamos que la globalización capitalista involucra el sistema-mundo, como sugieren los neoliberales y marxistas más ortodoxos, entonces estamos obligados a aceptar una jerarquía cognitiva en la cual las determinaciones económicas subestiman las luchas por otros modelos sociales y económicos, y por justicia social.

Esta jerarquía, sin embargo, nos parece ilusoria pues esconde el hecho de que hay varios dispositivos políticos, culturales, morales y estéticos que influyen en la reproducción del sistema mundo y del capitalismo a su interior. En este

sentido, si abrimos el abordaje economicista para incorporar elementos políticos, culturales y simbólicos que amplíen la teoría de las clases y de la dominación con la inclusión de teorías del reconocimiento y aquellas referidas a la deconstrucción del patriarcado, entonces podemos organizar una comprensión más compleja del sistema mundo. Esta comprensión debe considerar que las manifestaciones regionales del sistema mundo operan sobre territorios políticamente movilizados por actores conectados con la esfera económica y mercantil -pero igualmente con las esferas raciales, étnicas, identitarias, patrimoniales, estatutarias, eco-sociales entre otras, que contribuyen a la demostración de la complejidad de las luchas y de las acciones colectivas en los territorios políticamente organizados.

Contra la lectura determinista del sistema capitalista, preferimos considerar que el sistema mundo es más amplio que el capitalista, y que las luchas en su contra están dirigidas por movimientos “alter-sistémicos” que no quedan sometidos a una jerarquía comandada por determinaciones únicamente económicas. Por eso, tales movimientos apuntan hacia heterotopías (Foucault, 2010), como las de “alter-globalización” o de “alter-desarrollo” por ejemplo, objetivando la posibilidad de abrir el entendimiento humano hacia otros imaginarios socio-históricos. Así, nos parece importante caminar por nuevos senderos epistemológicos que nos faciliten el rescate de la complejidad histórica, social y cultural del sistema-mundo. Aquí, admitimos que el sistema capitalista tuvo una gran importancia en su construcción y éxito; no obstante, también aceptamos que este sistema-mundo es algo más amplio y complejo que la modernización capitalista, y que el desarrollo es un concepto que se desplaza entre diversos pactos de poder posibles.

Segunda interpretación: el sistema mundo es más amplio que el sistema capitalista

La segunda noción propone que el sistema mundo es más amplio que el sistema capitalista y que, por consiguiente, las transformaciones del sistema-mundo exigen marcos interpretativos más complejos que los ofrecidos por las teorías económicas. Al proponerse que el sistema-mundo es más amplio que el sistema capitalista, estamos obligatoriamente invitados a reflexionar sobre los otros elementos no-capitalistas por naturaleza, que deben ser identificados como los necesarios para explicar esa amplitud del sistema. En lo inmediato, nos parece importante subrayar dos aspectos: si el mundo no está conducido sólo por intereses capitalistas, entonces deben explicarse los diversos motivos y los otros usos del poder político que estimulan la variedad de movimientos sistémicos. Es decir, esta comprensión amplia del sistema-mundo se apoya en un conjunto de críticas y prácticas anti-utilitaristas y anticapitalistas.

En este contexto, el pensamiento crítico avanza en la discusión moral de la modernidad eurocéntrica poniendo énfasis en los procesos de racionalidad comunicativa sobre la modernidad inacabada (Habermas, 2003), en la ética de la civilización tecnológica (Jonas, 1997), en la racionalidad del *self* moderno expresivo que cuestiona el *self* instrumental (Taylor, 1997), en la exigencia de reconocimiento moral y afectivo de los sujetos en la vida cotidiana, en la crítica al fatalismo económico (Caillé, 2005), y en la revisión de la idea de desarrollo como un proceso técnico (Latouche, 1986). En este marco, el sistema-mundo aparece como una estructura cultural y humana compleja, más amplia que el capitalismo y que todavía es impulsado –en el buen y en el mal sentido– por el eurocentrismo.

Por tanto, el sistema-mundo y el desarrollo –como expresión concreta del cambio histórico del sistema en la orientación del tiempo lineal–, siempre pueden ser vistos desde una doble dimensión: la de la dominación de los intereses económicos sobre el conjunto de motivaciones humanas, y la de las reacciones más diversas contra este reduccionismo. Así, lo que caracteriza de hecho la complejidad del sistema-mundo hoy, es la imposibilidad de reducirlo a una única cosa: a una empresa económico-financiera, a un único patrón de poder, a una cultura de consumo uniformizada, o a una única lengua.

La contribución de pensadores franceses es evidente, y ella se revela en tres dimensiones. La primera –y más conocida– es la representada por las tesis post-estructuralistas apoyadas en nombres como Foucault (1999) y Derrida (1967). La segunda se revela en las contribuciones de la filosofía política del grupo de la Revista *Civilización y Barbarie*, dirigida por C. Lefort (1986) y C. Castoriadis (1975), quienes han avanzado elementos importantes para comprender los fundamentos no económicos de las experiencias democráticas. La tercera está representada por los aportes de los activistas de la *Revue du MAUSS* (Movimiento Anti Utilitarista en las Ciencias Sociales) (MAUSS, 2010), que exploran la crítica moral del capitalismo desde contribuciones de autores inestimables como Mauss y Polanyi (Caillé, 1989), con el propósito de plantear otros modos de pensar la economía (*Revue du MAUSS*, 2007). Este movimiento constituye una de las bases centrales de la discusión sobre economía solidaria (França Filho y Laville, 2004).

La fuerza ética de la crítica francesa a la globalización económica no es aleatoria; pero debe ser entendida como expresión de la tradición republicana e iluminista del campo intelectual en este país que siempre reaccionó contra la propuesta utilitarista anglosajona de mercantilización del mundo, propuesta que para los franceses, siempre representó una amenaza directa al republicanismo liberal. Tal vez aquí se encuentra uno de los puntos de diferencia entre el eurocentrismo de inspiración francesa que articula el universalismo cognitivo y la política, y el enfoque de inspiración anglosajona que está más directamente comprometido con

la mercantilización del mundo y con los modelos de gobernabilidad política que se preocupan por la articulación del Estado y la Nación.

En América Latina, esta interpretación del sistema-mundo está representada sobre todo por los teóricos de la dependencia, quienes entienden que las reacciones políticas posibles al capitalismo se hacen necesariamente desde el reconocimiento del imperialismo como el centro motor incuestionable. A pesar de los cambios históricos, la interpretación dependentista cobra actualidad -como verificamos en los análisis recientes de autores importantes de la teoría de la dependencia como Theotonio dos Santos- al explicar las perspectivas de sistemas regionales, como el de América Latina, en el sistema-mundo en el contexto contemporáneo (Santos, 2012). De hecho, cuando la internacionalización del capitalismo es priorizada en la jerarquía cognitiva del sistema-mundo, entonces los movimientos sociales, culturales y étnicos, las luchas democráticas y por justicia social, la ciudadanía republicana, la creatividad humana y las experiencias de solidaridad quedan sometidas necesariamente a la idea de una solución económica en primera instancia, aunque articulada con otros elementos no económicos.

No obstante, si la crítica teórica en el Norte fue importante para ampliar la comprensión del sistema mundo más allá del sistema capitalista, tal crítica no es aún suficiente para explicar que la relación centro - periferia no se limita a determinaciones geográficas o históricas que ubican a Europa como centro, y a la no-Europa como periferia. La crítica radical a esta ecuación jerárquica está todavía siendo promovida por la crítica descolonial, como veremos a continuación.

Tercera interpretación: el sistema mundo es más amplio que el sistema capitalista y se mueve desde varios centros de poder que cuestionan el eurocentrismo

La difusión de interpretaciones que cuestionan radicalmente las ideas de sistema-mundo y de desarrollo, están relacionadas con el llamado pensamiento postcolonial y, en los últimos años, pensamiento descolonial. La descolonialidad es una variable crítica de las tesis postcoloniales que problematizan la ecuación centro y periferia como si fuera una realidad dada históricamente, por un lado; y también de la idea de progreso económico como un reto incuestionable, por otro. Las tesis descoloniales de E. Dussel, A. Quijano, A. Escobar y otros autores latinoamericanos (Lander, 2003) avanzan en dirección a problematizar el capitalismo desde la crítica de un patrón de poder que se refiere simultáneamente -y sin subordinación jerárquica de los elementos- a la economía, a la política, a la cultura, a la historia y, finalmente, a la diversidad de narrativas modernas que se combinan desde patrones interpretativos diferenciados.

El avance de la crítica deconstruccionista está también contribuyendo a la complejidad de la crítica teórica, al subrayar que la colonialidad se refiere simultáneamente al capitalismo y al patriarcado. En relación al capitalismo, la colonialidad se refiere a la organización de la dominación mediante la clasificación social con base en las clases sociales; en tanto, de cara al patriarcado, ella se refiere a la organización de la dominación mediante la clasificación según elementos de raza, género, sexo y control de la naturaleza (Lugones, 2010). Así, la dominación colonial se ejerce por la vía de la explotación del trabajo e, igualmente, por la vía de la explotación del deseo, de los sentimientos, de la reproducción humana y, sobretodo, de la alienación del ser humano respecto a su complejidad como ser vivo. Por eso, E. Dussel sugiere que la modernidad eurocéntrica se define por su emancipación racional y cognitiva respecto a “nosotros”, pero igualmente por su carácter mítico-sacrificial de los “otros” (Dussel, 1993: 188).

Este raciocinio nos parece adecuado para plantear con más detalles tanto la comprensión teórica de la diferencia entre sistema-mundo y sistema capitalista, como la profundización teórica de los patrones de dominación actuales, subrayando los aspectos epistemológicos y las condiciones culturales particulares de las realidades locales, nacionales, continentales y globales. Por tanto, las críticas sugieren que el sistema-mundo se mueve bajo varios movimientos sistémicos, destacándose el movimiento capitalista -que nos habla de la reflexión anti-sistémica del marxismo-, el movimiento del patriarcado -que se refiere al movimiento anti-sistémico feminista-, y el movimiento colonial -que se explica a partir de las movilizaciones anti-sistémicas postcoloniales-.

Se trata, entonces, de demostrar que el sistema-mundo revela la influencia de patrones de poder que existían antes del capitalismo moderno, como es el del patriarcado o de las culturas no europeas producidas en los últimos siglos al lado y contra el capitalismo mercantilista. En esta segunda interpretación, el desarrollo no se pronuncia en singular sino en plural y en relación con los patrones de poder establecidos históricamente. Como nos aclaran I. Farah y F. Wanderley, contra una visión restrictiva del desarrollo que valora sólo las estrategias de dirección de los procesos económicos, hay que incluir sus horizontes como las perspectivas de género, generación, ambientales entre otras, así como las temáticas de justicia, derechos humanos, participación y deliberación ciudadanía y control social (Wanderley y Farah en Wanderley Coord., 2011: 11).

Esta no es solamente una sugerencia metodológica. Es sobre todo una ruptura metodológica que tiene impactos en la política. Se trata de entender las variadas y complicadas actividades del modo de producción, reproducción y consumo “glocales” que están directamente conectadas a las estrategias de sobrevivencia de las élites económico-financieras centrales y coloniales, por un lado; y a las reacciones sistémicas, sociales, culturales y históricas más variadas que revelan que

la característica central del sistema-mundo no es su tendencia a la uniformización planetaria sino su ambivalencia constitutiva (Martins, 1989) entre unicidad y diversidad, por otro.

Estos comentarios son importantes para hacer avanzar la tesis sostenida en este texto que, recordamos, se funda sobre dos puntos. Primero, el desarrollo es un concepto que se apoya sobre una variedad de motivos, incluso el económico, pero no sólo en esta dirección. En este orden de ideas, el desarrollo se apoya en la producción y la circulación del capitalismo, en la tradición patriarcal que es anterior al capitalismo europeo, y también en su lado contrario: las reacciones anti-sistémicas contra el capitalismo, contra el patriarcado y contra la colonialidad, fundadas en las tradiciones históricas no europeas. Segundo, considerando la complejidad del fenómeno, debemos pensar en la posibilidad de varios tipos de desarrollo que reflejan diferentes modalidades de patrones de poder y diversas modalidades de inserción de las sociedades nacionales en el contexto dinámico de la matriz centro-periferia mundial.

La presencia del inglés en el sistema-mundo, es curiosa. Aparentemente, esta presencia contradice lo que acá se señala, en la medida en que esta lengua es hoy un sistema universal de organización del diálogo cultural mundial, y el eje lingüístico de la dominación capitalista. Pero, en la práctica, lo que observamos es que el inglés tradicional, que tiene sus orígenes en el mundo anglosajón, está conociendo mutaciones muy importantes en su estructura, a medida que va siendo apropiado y adaptado por diversas culturas; lo que nos hace recordar la historia del latín en siglos pasados. Cuando analizamos la adaptación del inglés en otras culturas como la ibérica, la india o la china, se puede entender que su avance se hace simultáneamente a las mutaciones que sufre su estructura fonética al abrirse a varios dialectos³.

3 Tuve esta impresión al observar las diferentes modalidades de hablar inglés durante el foro organizado por ISA (Internacional Sociological Association) en Buenos Aires, agosto de 2012. Conversando con una ilustre colega de India, la socióloga Sujata Patel, ella reclamaba por no entender casi nada de la traducción del castellano al inglés, hecha por una traductora argentina. Por otro lado, varios colegas y estudiantes de lengua española y portuguesa reclamaban por las dificultades que tenían de entender el inglés de los indios y de los chinos. Esto es un claro y pequeño ejemplo que necesita ser profundizado, pero que sugiere que la lengua inglesa está conociendo mutaciones fonéticas y semánticas importantes al ser apropiada por individuos de otras estructuras lingüísticas. En verdad, lo mismo ya ocurrió antes con el latín durante el largo proceso de colonización; el portugués que se habla hoy en Brasil o Angola no es el mismo portugués originario de Portugal. También podemos recordar en esta dirección que, hoy en día, el inglés que se habla en Estados Unidos no es el mismo que se habla en Inglaterra. La particularidad del inglés es que está siendo apropiado como dispositivo de traducción simbólica y cultural por individuos que mantienen sus estructuras lingüísticas originales. Este simple ejemplo nos revela la complejidad histórico-cultural del sistema-mundo en la actualidad. Y podemos tomar muchos otros ejemplos en las danzas, las fiestas, los rituales, las economías, entre otros para demostrar que las mediaciones lingüísticas son extremadamente complejas y que la transmodernidad de la que nos habla E. Dussel (2012) es fabricada por experiencias y prácticas variadas que se comunican, pero que no se disuelven en un patrón histórico y cultural uniformizado.

Para sintetizar la discusión de esta sección, podemos decir que el sistema-mundo es una realidad humana variada y constituida por elementos muchas veces irreductibles unos a otros (como estamos presenciando con los conflictos religiosos en la actualidad), y que el desarrollo es un concepto elástico que revela las tensiones constitutivas del sistema-mundo en la dinámica del tiempo lineal.

Así, podemos avanzar con otra cuestión: entender la diversidad-particularidad de América Latina dentro del sistema-mundo a partir del reconocimiento de que la relación centro-periferia no es sólo un sistema mecánico producido por el flujo económico internacional, sino que es un proceso político de dominación colonial que revela las tensiones sistémicas más amplias que únicamente pueden ser enfrentadas políticamente. Este es el aprendizaje que nos legó la CEPAL (Comisión de Estudios de América Latina y Caribe), y que marca el desarrollo particular del pensamiento crítico postcolonial y descolonial después de la Segunda Guerra Mundial. Cuestión que vamos a discutir en lo que sigue.

2. La liberación de América Latina como sistema-mundo particular

Al analizar el rol de la Comisión Económica para América Latina y Caribe (CEPAL) en la formación del pensamiento latinoamericano, constatamos que R. Prebisch (1949) planteó una reflexión sobre el sistema-mundo que tiene mucho más valor sociológico que la mirada de los economistas en su época. Queremos decir que en el momento en que Prebisch y sus colegas, como C. Furtado, entienden que el deterioro del intercambio económico internacional entre países productores de manufacturas y países proveedores de materias primas agrícolas y minerales se estaba profundizando y que no había solución para los países “subdesarrollados” en el marco de la lógica económica de las “ventajas comparativas”, estos pensadores logran producir una interpretación económica y política amplia del sistema mundo. Esta comprensión del mundo emergente desde América Latina tuvo importantes impactos prácticos.

En el campo del pensamiento podemos decir que la CEPAL introdujo un hecho nuevo para pensar el sistema mundo al dejar un claro testimonio de un desplazamiento en los centros de producción de ideas sobre el desarrollo. Hasta entonces ese proceso se había dado desde el “centro” hacia el “centro” –desplazamiento desde el imperialismo europeo hacia los Estados Unidos–. Con la emergencia del pensamiento latinoamericano desde la CEPAL, ese desplazamiento se da desde el centro hacia la periferia, dando origen al nacimiento de un pensamiento crítico en los llamados márgenes. De hecho, la hegemonía imperialista norteamericana se apoyó en la renovación de las tesis liberales sobre las teorías de la modernización y en la idea de que el éxito de los países “subdesarrollados” dependía de su posibilidad de seguir los pasos del crecimiento económico de los países “desarrollados”.

Las tesis desarrollistas y anticomunista de Rostow, expuestas en su libro *Etapas del crecimiento económico*, son las más conocidas. Proponían que cada país debería atravesar por cinco etapas: sociedad tradicional, transición (condiciones previas para el “despegue económico”), despegue económico, camino a la madurez, y consumo a gran escala (Rostow, 1993). En las universidades norteamericanas se discutirían mucho los usos de estas teorías en relación a la modernización de América Latina en el periodo de post-guerra. Según esta ideología del desarrollo, la superación de la condición del “subdesarrollo” dependía de la capacidad de los líderes políticos y de los empresarios de los países subdesarrollados para incorporar o “copiar” los modelos exitosos de los países “desarrollados”, cuyo mejor ejemplo eran los Estados Unidos.

En paralelo y contra esta lectura evolucionista de la modernización, la CEPAL estimuló respuestas antiimperialistas e incluso anticapitalistas, las que se manifestaron en importantes reformas de los Estados de la región, en luchas por nuevas políticas públicas, y en la liberación de los movimientos sociales respecto a las tesis coloniales. Tales reacciones están presentes en la teoría estructuralista cepalina, en las teorías de la dependencia, en las teorías de la colonialidad, de la liberación y, más recientemente, en las teorías de la descolonialidad.

En este sentido, podemos sugerir que desde los años 50, América Latina se mueve entre dos campos de ideas: por un lado, las teorías de la modernización estimuladas por las universidades norteamericanas para combatir el comunismo, *vis a vis* el avance del imperialismo norteamericano como reconfiguración del eurocentrismo; y, por otro, las teorías antiimperialistas que, al negar la distancia estructural entre países desarrollados y subdesarrollados, entienden que América Latina ha pasado a ser -desde entonces- también un nuevo centro de organización del sistema mundo.

Teorías imperialistas del desarrollo

Este es un punto importante para hacer avanzar nuestra reflexión y debe ser explicada para no exagerar el alcance de la ruptura crítica producida por la CEPAL. En efecto, la crítica cepalina sólo rompió con un aspecto de la colonialidad: el representado por el encubrimiento de la matriz de poder centro-periferia del sistema-mundo mediante la ideología del equilibrio espontáneo del mercado. Otro aspecto de la colonialidad puesto en cuestión por la crítica cepalina, es el de la ideología del progreso por etapas, sugerida por las teorías de la modernización. Esto significa que los teóricos cepalinos entendieron que la teoría liberal del mercado económico libre o auto-regulado era falsa; sin embargo, no lograron romper con los dogmas evolucionistas de la teoría de la modernización.

Sin duda, necesitamos considerar los límites del contexto cepalino para entender los alcances de sus propuestas, pues los movimientos sociales e intelectuales sólo se dan en el marco de ciertas condiciones históricas. No es posible concebir la creatividad intelectual fuera del espacio y tiempo concreto. En este sentido, entendemos que los hallazgos de la CEPAL tuvieron sus límites objetivos dados por las tensiones entre la postcolonialidad y el imperialismo. La revolución cubana, por un lado, y las dictaduras militares, por otro, revelan la intensidad de esas tensiones políticas en América Latina como contexto para medir la consciencia e importancia de una praxis de los márgenes. Estos hechos muestran los límites al pensamiento poscolonial crítico que fueron impuestos, tanto externamente por el imperialismo norteamericano, como internamente por las fuerzas oligárquicas de base rural.

Por tanto, hay que subrayar que la incapacidad de los cepalinos de romper con la ideología del crecimiento económico ilimitado no fue solo una dificultad teórica de los académicos para criticar la teoría de la modernización por etapas, sino también histórica. Estos movimientos intelectuales tenían que enfrentar dos tipos de presiones políticas importantes: la de los intereses norteamericanos, y la de las oligarquías conservadoras. Es decir, las resistencias de estas oligarquías a los cambios de régimen de la propiedad y al uso colectivo de tierras inexploradas económicamente revelaban un cuadro de las relaciones de fuerzas entonces existentes.

Los intentos de implementar políticas de reforma agraria debían sortear las dificultades propias de ejecutar reformas estructurales bajo un sistema de propiedad de base oligárquica y de políticas públicas controladas por el llamado autoritarismo burocrático. Esta tesis queda aún más clara cuando consideramos el interés de los cepalinos por influir en las reformas del aparato estatal y en las políticas públicas, sobre todo económicas. O sea, si las políticas cepalinas fueron por un lado audaces para su época, confrontándose incluso con los intereses oligárquicos en relación con la reforma agraria; por otro lado, fueron conservadoras al encuadrar tales reformas en el proyecto de organización de mercados internos de consumo proyectados al interior de la matriz del crecimiento económico lineal y evolutivo.

Es decir, las teorías de la modernización -pensadas desde la idea de los Estados Unidos de limitar la influencia soviética- sirvieron para actualizar los pactos conservadores articulando a las oligarquías tradicionales y los intereses capitalistas internacionales. La ecuación de las tesis de la modernización por etapas sigue teniendo gran importancia en la actualidad. Ella fue la referencia para la penetración de las ideas neoliberales desde los años 80 (Martins, 2012). En consecuencia, no es exagerado afirmar que esa tesis neoliberal, que disolvía la ecuación centro -periferia planteada por CEPAL, tuvo consecuencias desastrosas sobre las creencias poscoloniales que legitimaban el modelo de un Estado desarrollista centralizado.

En varios países de América Latina, en los marcos de procesos de redemocratización durante la década de los 80, como fue el caso de Brasil, los economistas de “izquierda”, legítimos herederos de la tradición cepalina, no tuvieron éxito en sus intentos de reformar el aparato estatal para asegurar simultáneamente redistribución de ingresos y democratización social. No es exagerado afirmar que el neoliberalismo contribuyó a desorganizar profundamente una parte de la izquierda intelectual, sobre todo académica, que interpretaba la coyuntura de las sociedades nacionales periféricas desde las relaciones conflictivas entre Estado, o poder central desarrollista, y los diversos intereses presentes en el escenario político y partidario (Martins, 1992).

De este modo, el pensamiento crítico latinoamericano -estimulado por la crítica poscolonial, estructuralista cepalina y postdependentista entre los 50 y 70- conoció cierta recolonialidad desde los años 90 del siglo XX, provocada por decisiones políticas más interesadas en indicadores de productividad académica que en la construcción de una ciencia adecuada para apoyar los procesos de liberación social. Esta recolonialidad ocurrió en Brasil, pero también -bajo diversos senderos- en México, Argentina, Chile y varios otros países de la región.

En consecuencia, el pensamiento académico y universitario latinoamericano hoy está muy marcado por procesos de recolonialidad del saber a causa de la profesionalización de los estudios universitarios que vino con las reformas neoliberales de la educación. Este hecho contribuyó a estrechar la cooperación entre las universidades latinoamericanas y europeas, y también norteamericanas, fragilizando la cooperación universitaria entre sociedades latinoamericanas. En muchos países se olvidó, de algún modo, la memoria de América Latina como una comunidad de destino, siendo el Brasil un caso emblemático de esta alienación académica (Martins, 2012).

La traducción de la ideología de la globalización en el glosario poscolonial fue la disolución de la tensión centro-periferia en el sistema mundo. Muchos de los postcolonialistas de izquierda sucumbieron bajo la fascinación del pensamiento único, en la medida que lo que ellos aspiraban: la realización del desarrollo en condiciones de periferia, parecía súbitamente resuelto en la desaparición de la tensión centro-periferia. En breve, para muchos de ellos -igualmente- no era más necesario el Estado centralizado e interventor. Hay que reconocer, entonces, que parte del pensamiento académico heredero de la crítica poscolonial quedó opacada y absorbida por los nuevos dispositivos coloniales producidos en el campo académico neoliberal, impactando significativamente el destino de parte de las ciencias sociales regionales.

El proceso de recolonización del saber mediante las políticas de profesionalización universitaria que valoran la subalternización del conocimiento al eurocentrismo, se verificó bajo procesos de reconstitución del poder destinados a asegurar

los cambios en el patrón político dominante, que permitan el avance del capitalismo económico y financiero al interior de los Estados desarrollistas. En paralelo a estos procesos, se debe registrar el avance de la crítica descolonial, o decolonial, que se desarrolló de modo incierto y casi siempre fuera de la academia. Estas críticas se apoyan principalmente en una sociedad civil compleja que cuestiona las estructuras coloniales desde abajo, desde el mundo de la vida, desde los conflictos urbanos y rurales, desde los nuevos movimientos sociales conectados a las luchas de las mujeres, de los sin tierras, de las personas sin hogar, de los sin ciudadanía, de los ambientalistas, entre otros, como se analizará adelante.

La invención de la CEPAL fue una experiencia de descolonialidad; pero, en nuestra revisión parcial, no rompió con la idea de centro - periferia como una ecuación de validez ontológica y, en consecuencia, con la idea de crecimiento económico ilimitado. Por otro lado, la idea de descolonialidad se refiere al cuestionamiento de la validez ontológica de la ecuación centro - periferia, abriendo a los márgenes la posibilidad de movilizarse como centros autónomos y creativos de producción de conocimiento sobre el desarrollo, e igualmente sobre la vida y los derechos humanos.

Este es el contexto en que vamos a presenciar el surgimiento del movimiento teórico descolonial, acompañado de las teorías postcoloniales, que objetive la desconstrucción radical de la colonialidad, desde marcos interpretativos que cuestionan la idea misma de centro y periferia; cuestionamiento que propone liberar a la periferia de su posición dependiente en el sistema-mundo, para que aparezca como nuevo lugar de producción de saberes y experiencias del mundo.

Teorías antiimperialistas del desarrollo

El cuestionamiento político a la ecuación centro - periferia por parte de la CEPAL tuvo impactos en la emergencia de un pensamiento crítico en los márgenes del sistema mundial, que se abrió en variados senderos: el estructuralismo cepalino, las teorías de la dependencia y de la liberación entre otros. Pero también, en innovaciones y reformas institucionales y políticas de los mecanismos del Estado modernizador, y en reacciones alter-sistémicas de la sociedad movilizada. El desplazamiento de la mirada crítica sobre los centros de producción del sistema-mundo, mediante el estructuralismo cepalino, se materializó a través de iniciativas políticas deliberadas orientadas a organizar el desarrollo nacional: estimular la industrialización nacional y la expansión del mercado interno. Las reformas del sector estatal se hicieron primeramente en torno a los mecanismos cambiarios, y luego avanzaron a través de iniciativas de reformas más profundas institucionales, fiscales y financieras.

Es decir, el discurso capitalista colonial -teorías de la modernización que reducían las relaciones entre naciones “desarrolladas” y subdesarrolladas” a un problema de desigualdades económicas a ser eliminadas por las leyes espontáneas del mercado-, fue contestado por otros discursos que entendían las relaciones internacionales como un problema político y epistemológico, y que revelaban tensiones entre los movimientos sistémicos del centro y de las periferias.

Sin embargo, las tensiones generadas en ese momento histórico de postguerra no se limitaron al debate académico en torno al pensamiento de la CEPAL, sino que se desplazaron hacia la vida política y las calles, impulsadas en varios momentos por sentimientos colectivos antiimperialistas. La campaña “el petróleo es nuestro” en Brasil, a inicios de la década de los 50, generó reacciones nacionalistas importantes que legitimaron la creación de PETROBRAS (Petróleo Brasileiro), en 1953. Varios ejemplos similares se pueden recordar en otros países. Sin embargo, es más importante subrayar que la crítica inicial a las relaciones centro-periferia, de inicio fundada en razones económicas, pasó al plano de la política generando sentimientos anticoloniales significativos. Se produjo, ya entonces, una ruptura epistemológica importante que es fundamental para entender el desarrollo del pensamiento crítico postcolonial y contextual en Latinoamérica, que le diferencia de otros continentes. Esta observación es interesante para entender que lo que llamamos genéricamente sistema-mundo es un fenómeno organizado desde varios movimientos sistémicos, desde varias lógicas de organización de un mundo humano que está siempre en movimiento, sea en direcciones hegemónicas o contra hegemónicas.

La ruptura con la comprensión colonial tiene, luego, valores epistémicos y políticos inestimables, que contribuyen a un desplazamiento hacia el sistema político y las movilizaciones sociales; dimensiones que los colonizadores planetarios querían limitar a un simple problema económico que se arregla en el largo plazo mediante el “libre juego del mercado”.

La ruptura epistémica y epistemológica –que tiene efectos en la política y en la organización del Estado, sobre todo del Estado Desarrollista- se reveló tanto por la comprensión de que las ciencias sociales son un conjunto de saberes articulados por un imaginario histórico compartido y que la disciplina económica requiere una permanente evaluación política y social, como por el hecho de que el sistema-mundo está constituido por tensiones de centralización y descentralización, o de centro-periferia. O sea, el descubrimiento cepalino generó -además de rupturas epistemológicas con impactos sobre el modelo de Estado y las políticas de modernización regionales- una importante ruptura epistémica respecto a la desconstrucción del imaginario de la colonialidad y la emergencia del otro, postcolonial, que problematizó la dependencia económica y política.

En esta dirección, es importante recordar que no es mera coincidencia que la creación de la CEPAL haya estado seguida de otras iniciativas institucionales importantes como la creación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) que es la más importante asociación continental del planeta, y de centros de investigación sobre América Latina en distintas regiones. En este marco se destaca la importancia del sociólogo mexicano Pablo González Casanova, quien fue el gran promotor del Instituto de América Latina de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), con 60 años de existencia actualmente. La innovación producida por CEPAL está, pues, en el origen de importantes movimientos teóricos y sociales que se desarrollaron en la región desde los años 50. Y aquí, siguiendo reflexiones de autores de la escuela peruana de sociología inspirada en la obra de A. Quijano (Mejía, 2012), nos interesa diferenciar dos planos de análisis: el del movimiento teórico poscolonial y el del pensamiento descolonial.

La renovación producida por la CEPAL, como vimos, significó una ruptura importante con el imaginario colonial al liberar las semillas de la heterotopía de una comunidad de destino solidaria (Martins, 2012), y también con el imperialismo, pues desplazó la discusión de los cambios económicos internacionales desde el plano de la economía hacia la política. La comprensión del deterioro de los términos de intercambio y, en general, de las relaciones económicas, significó pues la importante inauguración de un nuevo paradigma interpretativo con implicaciones prácticas en la organización de un pensamiento latinoamericano particular dentro del sistema-mundo, que no tiene similitud en otros continentes.

Conclusión

No hay cómo negar los avances del pensamiento crítico latinoamericano a partir del cuestionamiento político de las relaciones centro-periferia mediante la idea del deterioro de sus términos de intercambio, por parte de la CEPAL al final de la Segunda Guerra Mundial. Todas las teorías críticas posteriores son, de algún modo, herencias del significado de esta ruptura epistémica en el interior del sistema mundo y del surgimiento de fuerzas alter-sistémicas que cuestionan el capitalismo desde los márgenes de los países centrales. Por otro lado, no hay cómo negar igualmente la importancia de las teorías de la modernización producidas en las universidades norteamericanas para impulsar proyectos modernizadores que legitimaron la expansión de prácticas capitalistas en la región, así como la formación de una élite de economistas que va a articular la neocolonización mediante el neoliberalismo, al final del siglo XX.

Considerando el contexto del pensamiento crítico latinoamericano desde la actual coyuntura, debemos reconocer que se han dado varios avances favorables

a una crítica descolonial y a una amplia praxis de resistencia. Sin embargo, estos avances teóricos no han sido aún articulados en un sistema disciplinar o interdisciplinario que sea ampliamente compartido por intelectuales, activistas, y movimientos sociales y culturales; es decir, como fundamento epistemológico de un pensamiento del sur o de los márgenes, que constituya una ruptura con el pensamiento eurocéntrico.

La sistematización de esta crítica de los márgenes es necesaria y está todavía pendiente. Pero es imprescindible para profundizar la comprensión del sistema latinoamericano como un conjunto de fuerzas sistémicas y alter-sistémicas que se mueven entre el tiempo del desarrollo —el tiempo lineal— y otras modalidades de tiempo a través de la creación de variados patrones de poder sobre el cambio social denominados patrones de desarrollo, que son importantes para entender las luchas actuales entre fuerzas descoloniales y neocoloniales en torno al futuro de la humanidad y de América Latina.

A nuestro juicio, los impases de las teorías de la dependencia pueden ser superados a partir de entender el desarrollo no sólo como un proceso económico definido por las clases sociales, sino como procesos simultáneos económicos y no económicos que generan varias ecuaciones políticas sobre los territorios políticamente movilizados. En América Latina, los diversos patrones de poder se organizan bajo la dialéctica centro - periferia del sistema mundo y del capitalismo global, y bajo los dislocamientos de las tensiones de la producción de conocimiento entre el Norte Global y el Sur Global. En esta dirección, pensamos que es posible organizar una tipología provisoria de patrones de desarrollo, inspirados en la tesis de M. Weber sobre la importancia de la clasificación cognitiva provisoria para organizar el caos de la realidad (Weber, 1979)⁴.

En principio, nos parece que en Latinoamérica es posible observar cuatro patrones de desarrollo que necesitan ser profundizados en otro momento. Aquí sólo los mencionamos: a) patrón de desarrollo fundado en retos económico-financieros que subordinan lo social al consumo; b) patrón de desarrollo fundado en retos económico-financieros que indexan lo social a los derechos republicanos; c) patrón de desarrollo basado en derechos colectivos solidarios con apoyo en políticas económicas plurales; y d) patrón de desarrollo orientado a derechos igualitarios con apoyo en políticas económicas colectivistas.

Tales patrones expresan las ecuaciones de poder que se forman en los territorios nacionales, regionales, locales y transnacionales a partir de las diversas fuerzas presentes, las que pueden ser económicas —clases—, pero también de los diversos grupos estamentales étnicos, de género, culturales, entre otros. En la lucha por

4 Pues, aclara él, el número y la naturaleza de las causas que determinan cualquier acontecimiento individual son siempre infinitos y este caos sólo puede ser ordenado cuando un hecho específico tiene interés y significado para nosotros, y se encuentra en relación con las ideas de valor culturales como abordamos la realidad (Weber, 1979:94-95).

la apropiación de los territorios política y socialmente movilizados, estas fuerzas organizan los sentidos de sus acciones desde categorías que pueden ser capitalistas (las clases económicas), pero igualmente, pueden ser patriarcalistas, religiosas, coloniales y étnicas. Las diversas matrices que surgen de las combinaciones de los intereses movilizados por las categorías cognitivas diferenciadas son la base para la constitución de patrones de desarrollo que se distribuyen geográficamente, según grupos de territorios o países, y al interior de los territorios nacionales.

En este sentido, podemos observar que el tipo uno sugerido, el *patrón de desarrollo fundado en retos económico-financieros que subordina lo social al consumo*, impacta horizontalmente sobre territorios donde el capitalismo subalternizó lo social, como el caso de Brasil y México, y al interior de cada uno de ambos países. Este patrón se funda en la hegemonía de los economistas neoliberales en la definición de los retos del desarrollo en términos claramente económicos y consumistas. Aquí, lo social no es percibido como un sistema social que tiene su propio ritmo, sino como un sub-producto del crecimiento económico. Desarrollo es aquí crecimiento económico, y la función del Estado es apoyar la reproducción del patrón de poder económico y financiero internacionalista; la ciudadanía queda limitada a la inclusión de los individuos al mercado de consumo de bienes y servicios. En el caso brasileño, vemos que el modelo de inserción de los individuos en la sociedad organizada por el consumo de bienes durables y no durables, contribuyó a un consumo irreflexivo que impacta negativamente sobre las condiciones de vida en las grandes ciudades. Por otro lado, en el caso mexicano, que sigue en líneas generales el mismo patrón de desarrollo, vemos que la subordinación de lo social al capitalismo mediante el consumo, estimuló largamente la expansión del narcotráfico capitalista, junto y en articulación con el capitalismo liberal tradicional.

O sea, cada patrón de poder tiene impactos diferenciados según las modalidades de presencia histórica y cultural en los territorios políticamente movilizados. En esta perspectiva, podemos afirmar que los demás patrones sugeridos también obedecen a esas determinaciones generales. Así, el *patrón de desarrollo fundado en retos económico-financieros que indexan lo social a los derechos republicanos* se funda igualmente en la hegemonía de los economistas, como en el caso anterior. Sin embargo, la aspiración de clasificar lo social como sub-producto del crecimiento económico encuentra resistencia en la memoria de derechos de ciudadanía republicana (al trabajo, a la libre expresión, a los servicios públicos básicos como educación y salud etc.), que aún funciona como dispositivo de resistencia al neoliberalismo. Los ejemplos más típicos de este patrón son Chile y Costa Rica.

Por su lado, el *patrón de desarrollo basado en derechos colectivos solidarios con apoyo en políticas económicas plurales*, se basa en articulaciones amplias de agentes sociales e institucionales, no sólo económicos, las que expresan cierto tipo de rupturas con los patrones de poder típicos de la modernización conservado-

ra (alianza de las oligarquías con el capitalismo internacional). Bajo la presión de los movimientos sociales y de las fuerzas políticamente organizadas, los gobiernos se ven obligados a hacer concesiones que impactan sobre la estructura del Estado y de las políticas redistributivistas. La ruptura parcial del poder colonial también estimula la emergencia de heterotopías importantes como la del “vivir bien” que Farah y Gil definen como un potencial *ethos*, “una noción con pretensión alternativa a la valorización y acumulación, al individualismo y etnocentrismo capitalista, cuyas referencias están acotadas, social, cultural y territorialmente” (Farah y Gil, 2012: 100). Aquí podemos recordar a Bolivia, Ecuador y Venezuela.

Finalmente, el *patrón de desarrollo orientado a derechos igualitarios con apoyo en políticas económicas colectivistas*, se basa en articulaciones amplias de agentes sociales e institucionales movilizados para asegurar el predominio de los derechos igualitarios por sobre los intereses económicos. Hay ruptura con los intereses oligárquicos tradicionales y con la burguesía colonial, y la actividad económica es regulada por una burocracia implicada con los usos colectivos de los recursos disponibles. Cuba nos parece el caso típico de este patrón de poder.

Finalmente, todos estos patrones son expresión de ecuaciones de poder que presentan ciertas características compartidas por los pactos de dominación, los que -sin embargo- se desdoblan de modos históricos diferenciados según las particularidades de las luchas, resistencias, memorias y heterotopías de las poblaciones, movimientos y movilizaciones territoriales. El reconocimiento de esta pluralidad de patrones de poder es una exigencia básica para pensar la liberación de América Latina.

Bibliografía:

- Braudel, F. (1992). “História e ciências sociais: a longa duração”. En: Braudel, F. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva.
- Caillé, A. (1989). Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS. Paris. La Découverte-MAUSS.;
- _____ Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme. Paris. La Découverte/MAUSS ;
- Caillé, A., Humert, M. Latouche, S. y Viverte, P. (2011). De la convivialité : dialogues sur la société conviviale à venir. Paris : La Découverte ;
- Castoriadis, C. (1975). L'institution imaginaire de la société. Paris. Seuil
- Derrida, J. (1967). L'écriture et la différence. Paris. Seuil;
- Dussel, E. (1993). *1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis. Vozes;
- Farah, I. y Wanderley, F. (2011). “Introducción”. En F. Wanderley (Coordinadora). *El desarrollo en question: Reflexiones desde América Latina*. La Paz. CIDES-UMSA;
- Farah, I. y Gil, M. (2012). “Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia”. En P.H. Martins y C. Rodrigues (Orgs.) *Fronteiras abertas da América Latina: Diálogos na ALAS*. Recife: Editora da UFPE, pp.83-113;
- França Filho, G. Y Laville, J.-L. (2004). *Economía solidária: uma abordagem internacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS;
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las héterotópicas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión;
- Habermas, J. (2003). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro;
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Jonas, H. (1997). *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilization technologique*. Paris : Les Editions du Cerf ;
- Lander, E. (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO;
- Latouche, S. (1986). *Faut-il refuser le developpement?* Paris. PUF;
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique (XIXe y XXe siècles)*. Paris. Editions du Seuil;
- Lugones, M. (2010). “Colonialidad y género”. In Cairo y Grosfoguel (Orgs.) *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América, Madrid. IEPALA;*

- Martins, P.H. (1992). *Prophétie économique et le mythe du développement en Amérique Latina: le cas du Brésil*. Paris. Universidad de Paris I. IEDES. Tese de doctorado.
- _____ (1999). *Imagens Ambivalentes da Globalização* In *Revista Estudos de Sociologia*, Recife: PPGS-UFPE, v. 5, n. 2, p. 95-118.
- _____ (2012). *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*. Buenos Aires: CICCUS/Estudios Sociológicos Editora;
- Mauss, M. (2003). Marcel Mauss vivant. *Revue du MAUSS semestrielle*, n.36 ;
- Mejia, J. (2012). «Colonialidad y des/colonialidad en América Latina. Elementos teóricos». En P.H. Martins y C. Rodrigues (Orgs.) *Fronteiras abertas da América Latina: Diálogos na ALAS*. Recife: Editora da UFPE; PP.57-83
- Prebisch, R. (1949). *El desarrollo económico en la América Latina y algunos de sus principales problemas*. México: Fondo de Cultura;
- Quijano, A. (2000). “El fantasma del desarrollo en América Latina”. En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2000, vol.6, n.2 (mayo-agosto), pp.73-90;
- _____ (2003). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander (Org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO;
- Revue du MAUSS*. (2007). *Vers une autre science économique (et donc un autre monde)?*, Paris. La Découverte/MAUSS, n.30, 2. Semestre ;
- Rostow, W.W. (1993). *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. Madrid. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales;
- Santos, T. (2012). “What Kind of Basic Changes do We Need in the New World System? Some reflections on Globalization, Development and Social Justice”. En Bialakowsky and all, (Orgs.) *Latin American Critical Thought: Theory and Practice*. Buenos Aires: CLACSO, pp.210-236;
- Tapia, L. (2011). “El tiempo histórico del desarrollo”. En F. Wanderley (Coordinadora). *El desarrollo en question: Reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES-UMSA;
- Taylor. C. (2005). *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo. Loyola;
- Wallerstein, I. (1996). “La re-estructuración capitalista y el sistema-mundo”. En *Anuário Mariateguiano*, n.8, pp. 195-207;
- _____ (2003). *O fim do mundo como o concebemos: ciência social para o século XXI*. Rio de Janeiro. Editora Revan;
- _____ (2004). *World-Systems Analysis: an introduction*. Duke University Press.
- Weber, M. (1979). *Max Weber: Sociología*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo. Ática.

Vivir Bien y desarrollo

Variaciones sobre el tema

Andrés Uzeda Vásquez*

Introducción

En el artículo que sigue a continuación se analizan las convergencias y divergencias entre el vivir bien y el desarrollo.

Previamente, se hace un rápido recorrido sobre los aspectos principales del progreso y desarrollo, mostrando cómo este último ha ido mudando y se ha remozado constantemente. En el siguiente subtítulo se revisan las ideas que se han ido elaborando sobre el vivir bien, no limitándose únicamente a sus particularidades significativas o filosófico-culturales sino, en términos más sociológicos, sus inevitables relaciones con el poder.

En la tercera sección, se hace una digresión sobre un tema estrechamente vinculado al vivir bien: la descolonización, lanzándose algunas proposiciones para el debate. En la cuarta, se aventura una hipótesis sobre una contra tendencia a la diversidad cultural: la homogenización global. Como complementación vienen dos secciones que arguyen que el sostén material de la vida es más material que nunca, llegando a “materializar” la vida misma. Finalmente, se discute el aparentemente irreconciliable desencuentro entre el vivir bien y el desarrollo, encontrándose no sin sorpresa que, como desafíos y aspiraciones humanas, tienen puntos de enlace y guardan una relación de escala o complejidad.

Desarrollo y progreso, vueltos a visitar

En 1963 (son casi cincuenta años ya), y esbozando “algunos aspectos del desarrollo económico” para sus jóvenes estudiantes de economía de la UMSS¹, el profesor Hugo Tórrez les decía:

* Sociólogo, investigador y profesor de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS). Fue director del Centro de Investigaciones Sociológicas de la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSS.

¹ Universidad Mayor de San Simón

Hace unos años, algunos años atrás, no se hablaba tanto del desarrollo, y si nos remontamos mucho antes, los pueblos desarrollaban su vida económica y perseguían ciertos objetivos. Siempre el hombre ha buscado un bienestar material, un equilibrio entre su producción y sus necesidades, *pero esto no se expresaba en esta fiebre, en esta angustia por el desarrollo; ¿qué nos ha ocurrido ahora para confluir en esta angustia por el desarrollo?...* (Tórrez, 1964: 115, énfasis añadido).

En esta inspirada alocución hay dos tempranas preocupaciones que llaman la atención. La primera está referida al hecho de que ya por aquellos años existía una “fiebre” por el oro del desarrollo, la cual se había vuelto una verdadera *angustia* que atormentaba a los hombres de mediados del siglo XX; la segunda hace referencia a que algo nos pasó, algo cambió en nosotros en algún momento, haciendo que nuestro pensamiento se concentrara obcecadamente en el *desarrollo*. ¿Qué nos ha ocurrido? Simplemente lo que sucede con todo discurso poderoso: hemos sido conquistados, sometidos, “colonizados” por él.

Más de un medio siglo antes, entre 1925 y 1935 y desde la cárcel, Antonio Gramsci, provisto del razonado escepticismo del filósofo, hacía una crítica de la idea de *progreso*:

El progreso es una ideología, el devenir es una concepción filosófica. El “progreso” depende de una determinada mentalidad, en cuya construcción participan ciertos elementos culturales históricamente determinados; el “devenir” es un concepto filosófico, del cual puede estar ausente el “progreso”. En la idea de progreso está implícita la posibilidad de una medición cuantitativa y cualitativa: más y mejor. Supone entonces una medida fija o susceptible de ser fijada, pero esta medida parte del pasado, de una cierta fase del pasado, o de ciertos aspectos medibles (Gramsci, 2007, citado por Boniburini 2011: 3, traducción propia²).

Es preciso entonces distinguir entre la naturaleza ideológica del progreso y la noción filosófica del futuro del cual el primero puede estar ausente (como el invitado desdeñoso que nos defrauda con su inasistencia). En la construcción de éste entran en juego elementos culturales históricamente determinados –aunque en la del segundo, igualmente³-. Pero, aunque importante, éste no es el punto. La cuestión está en *la victoria de la medición* que, de algún modo, se garantiza o facilita en la comparación con el pasado; con “una cierta fase del pasado”, o con “ciertos

² Todas las traducciones que no indiquen lo contrario son del autor de este opúsculo.

³ Ya lo decía Francois Chatelet en relación a la razón que subyace a la filosofía occidental: “Yo creo que se puede hablar de una invención de la razón. Y (...) comprender cómo la filosofía ha podido surgir como género cultural nuevo...” (Chatelet 1992: 17).

aspectos medibles” de él. Esta victoria es llanamente: “estamos mejor que antes” o, si las cosas no están bien como en cualquier crisis: “estamos mal, pero vamos bien”. En todo caso hay progreso, tal como los gráficos y tablas de la economía frecuentemente nos muestran –al contrario del adagio de *cualquier tiempo pasado fue mejor*⁴–.

Algunos años después de la conferencia del profesor Tórrez, en 1969, Robert Nisbet publicaba su trabajo, *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*⁵; y en 1979 su conocido, *History of the Idea of Progress*. En este último, en correspondencia con la crítica de Gramsci, nos dice:

La esencia de la idea occidental del progreso puede ser expresada con simpleza: la humanidad ha avanzado en el pasado, está avanzando ahora, y puede esperarse que continúe avanzando en el futuro. Pero, ¿qué, podrá preguntarse, significa “avanzar”? (Nisbet, 1979: 2).

En su análisis histórico que se remonta hasta la edad clásica, Nisbet encuentra que los significados de este avanzar van desde lo más sublime y espiritual hasta “lo absolutamente físico o material”, es decir, lo más prosaico. Desde los griegos, la forma más común de progreso estaría referida al avance del conocimiento, aquél práctico que contiene a las artes y las ciencias, lo que ahora llamamos *tecnología*. A esto debemos añadir el llegar a lo que los primeros cristianos denominaron como el paraíso terrenal: un estado de exaltación espiritual que se hace total o completo con la liberación del hombre de todas las “atormentadoras compulsiones físicas”. En el mundo moderno la idea de progreso daría substancia a la esperanza de un futuro “caracterizado por la libertad individual, la igualdad o la justicia” (Nisbet, 1979: 2).

Se pueden hacer dos anotaciones respecto a lo anterior. La primera como pregunta: ¿pero hay, efectivamente, un avance en términos de un *mejoramiento* (*perfeccionamiento* podría sonar un tanto peligroso) del hombre y la sociedad? O, siguiendo la noción de devenir de Gramsci, ¿las cosas han devenido solamente más complejas (como el conocimiento⁶ y la tecnología)? Hoy las cosas son relativamente más fáciles, pero, ¿podemos afirmar que son mejores? La segunda anotación cuestiona parcialmente lo afirmado por Nisbet para la época moderna.

4 Es la ventaja que otorga el to: en una civilización todavía floreciente, en una economía que todavía crece y se “desarrolla”, el pasado será siempre, en términos generales, menos que el futuro.

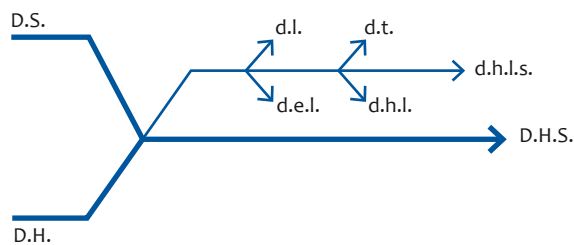
5 En este trabajo, Nisbet ataca frontalmente lo que considera “la característica más vulnerable de la teoría sociológica occidental”, su “defectuosa” concepción de cambio social. El principal problema radicaría en el abuso de la metáfora, llegándose a confundir con atributos de la realidad.

6 La propuesta de Edgar Morin sobre el conocimiento complejo sería, en parte, ociosa porque lo que se ha ido haciendo sin cesar –desde los griegos– es complejizar el conocimiento.

Aunque discursivamente los ideales de justicia e igualdad permanecen, se habría producido un distanciamiento del ideal griego y de una parte de las aspiraciones de los primeros cristianos (de aquélla referida a la exaltación espiritual). En la sociedad moderna –algo para lo que las fuerzas de la globalización han sido críticamente decisivas–, el progreso se ha identificado totalmente con lo material. Se ha impuesto la supremacía del “progreso material” como la mejor respuesta a las penurias materiales y los sufrimientos físicos que atormentaban a los hombres de la cristiandad temprana (luego retomaremos esto).

Con referencia a la noción de desarrollo como tal, se puede argüir que la misma idea de desarrollo avanza o “se desarrolla”; así, podríamos hablar del *desarrollo del desarrollo*.⁷ Para constatar este avance discursivo que es también de conocimiento, basta repasar las diferentes propuestas y modelos de desarrollo confeccionados tanto académica como institucionalmente (sobre todo por los organismos multilaterales) desde los años de la posguerra. Estas propuestas han sido maximalistas por una parte, y minimalistas por otra; y, como la ilustración que sigue muestra, han ido creciendo o “progresando” en el tiempo a la manera de una enredadera.

Ilustración 1 El bejuco discursivo del desarrollo



Fuente: elaboración propia

- D.S.: Desarrollo Sostenible
- D.H.: Desarrollo Humano
- D.H.S.: Desarrollo Humano Sostenible
- d.l.: Desarrollo Local
- d.e.l.: Desarrollo Económico Local
- d.t.: Desarrollo Territorial
- d.h.l.: Desarrollo Humano Local
- d.h.l.s.: Desarrollo Humano Local Sostenible

7 Primero podríamos retomar la vieja definición de desarrollo de Perroux que redundaba en lo económico: “La combinación de los cambios mentales y sociales de una población que la vuelve apta para lograr un crecimiento acumulativo y duradero de su producto real global” (Perroux 1969: 191). Luego, la más reciente y acorde a nuestros tiempos de Sen: “El desarrollo puede verse (...) como un proceso de expansión de las libertades (substanciales) de la gente (...) Las libertades no son sólo los principales fines del desarrollo, están también entre sus principales medios” (Sen 2001: 3-10). Los que se limitarían a ser solamente medios serían el crecimiento del PIB, de los ingresos individuales, la industrialización, tecnología y demás.

A partir del gran discurso padre del *desarrollo económico* se ha llegado en el presente a dos propuestas maximalistas emblemáticas: la del *desarrollo sostenible* y la del *desarrollo humano*. Más o menos recientemente, ambas han unido sus lianas en una propuesta más irresistible y cautivante: la del *desarrollo humano sostenible* (también se le incluye a menudo el término *integral*). De las dos grandes propuestas se han desprendido los brotes minimalistas o “locales” que, desde una perspectiva territorial de abajo hacia arriba, confluyen también en el *desarrollo humano local sostenible*. Como es sabido, las enredaderas suelen crecer mucho y la del desarrollo parece tener todavía bastante para trepar.

Vivir bien: el poder del concepto o el concepto del poder

A menudo las cosas suenan más novedosas de lo que son. Ya por el 335 A. C. Aristóteles –y no desde el mundo “andino-amazónico”, ciertamente,– nos hablaba ya del “vivir bien”. En su tratado sobre *“the ultimate political animal”* (Aristóteles, 1979: 1252b29-30) centra sus proposiciones en el *vivir bien* (εὖζῆν, donde “εὖ” significa “bien” y “ζῆν” significa “vivir”) aunque las traducciones han sido muy “liberales” yendo desde “buen vivir” o la “vida buena” hasta el *bien común* (sobre este último volveremos al final del artículo).

Para Aristóteles, los hombres necesitan unos de otros para construir la “ciudad” o la comunidad (volveremos sobre ello al final) y, así, vivir una vida buena. Para el filósofo griego, la ciudad –como para Amartya Sen el desarrollo– es un medio y un fin a la vez: “...al tiempo que cobra vida (la ciudad) en favor de la vida, ella existe en razón del vivir bien” (1252b29-30). La ciudad existe no sólo para sostener la vida sino también para que el hombre tenga una vida buena y significativa (que valga la pena). El vivir bien según Aristóteles está definido por el alcance por parte del hombre de su meta final y decisiva: lograr la felicidad (lo que hoy en Bután tratan de medir bajo los índices del progreso y veremos cómo esto atraviesa todas las ideas sobre el vivir bien). Y aquí encontramos el ideal griego de la excelencia: no se trata solamente de que el hombre sobrevivirá como un animalillo del monte o del bosque, sino que prosperará una vez llegue a ser completamente humano y por lo tanto feliz.

Con referencia al vivir bien desarrollado como idea en el mundo andino (*Suma Qamaña*, *Sumaj Kawsay*, *Allin Kawsay*), tal como dice Simón Yampara en un último ensayo, han aparecido “...demasiados conceptos y palabrerías, que varios autores en el último tiempo han escrito...” (Yampara, 2012: 36). En efecto, la literatura al respecto es abundante no sólo en el país sino en la subregión andina y otros países latinoamericanos. Teniendo en cuenta los límites de extensión de este artículo nos detendremos solamente en los aportes más recientes a esta noción.

Para Fernando Huanacuni (2010: 21), *suma qamaña* se traduce como vivir bien o vivir en plenitud, en armonía con todo o la totalidad, desde uno mismo hasta el cosmos, sabiendo relacionarse y convivir con todas las formas de existencia. En un esfuerzo de síntesis dada la complejidad del concepto, Pablo Mamani, sumando los vocablos *qamiri*, *qapha* y *jakaña* nos dice que se trata de “...la dulzura de ‘ser siendo’ frente a la dureza del ‘estar estando’” (2011: 74). Rafael Bautista, buscando determinar el horizonte de significación del vivir bien, propone que el vivir bien es “...el modo-de-existir donde se reúnen la identidad y el horizonte trascendental que estructura éticamente al sujeto como *comunidad-de-vida*” (2011: 98).

Simón Yampara, en el artículo citado arriba, nos presenta la complejidad y profundidad del *suma qamaña* que consistiría en:

...saber procesar interactivamente las energías materiales-espirituales en función del usufructo privado-comunitario por un lado y, por otro, saber vivir y convivir, cultivando-cosechando las energías de los diversos mundos de la naturaleza, donde la gente es un miembro más, no la más ni menos importante. Es encontrar y cultivar el taypi (encuentro) haciendo t'inkhu entre el pasado-futuro, tradición-modernidad, sistema andino-sistema capitalista (Yampara, 2012: 33).

No obstante, la cuestión no es tanto quién tiene la definición más acabada y legítima de vivir bien, la idea más elaborada y más genuina, culturalmente hablando; lo casi definitivo es quién la usa instrumentalmente del modo más exitoso y efectivo para afianzar o extender su poder y esto lo han demostrado los líderes políticos del actual gobierno desde la sede del “Gran Poder”; es decir, el poder del Estado “centralista” (no de la “*morenada* centralista”). No en vano el lenguaje y los discursos han sido estudiados como vehículos y generadores o alimentadores de poder. Claude Raffestin sentencia sobre el primero:

El lenguaje es un instrumento de poder como cualquier otro, no es que pueda ser objeto de apropiación privada sino que puede ser manipulado con mayor o menor eficacia. Pero, ¿en relación a qué puede ser este poder significativo? Sucede que la lengua es un modo de obrar, un modo de acción sobre el otro (Raffestin, 2008: 97).

Sobre el discurso, Foucault trazaba su rol en procesos sociales de legitimación y poder, enfatizando la construcción de verdades actuales: cómo se mantienen vigentes y qué clase de relaciones de poder conllevan o suponen.

Se ha dicho que el vivir bien es un proyecto político, es más, constituiría un paradigma. En cuanto a lo primero, a más de siete años del régimen vigente no

parece haber avanzado –progresado– mucho. Se ha reducido a ser una consigna política bastante engañosa, casi vacía de contenido o, peor aún, se ha limitado a ser una frase más de la propaganda electoral en época de elecciones que ha ido perdiendo paulatinamente gran parte de su encanto original. Y en el renovado discurso gubernamental de modernidad, desarrollo y progreso pos Tipnis no parece tener mucho lugar⁸. Debemos reconocer, empero, que debido a lo abarcador del concepto –en lo que se asemeja al desarrollo– y a su plasticidad, el gobierno y los representantes campesino-indígenas que apoyan su gestión lo concilian fácilmente con un discurso abiertamente desarrollista y modernizador. Haciendo evidente que uno es el discurso y otra la práctica pero, al mismo tiempo y más allá de esa verdad de Perogrullo, que ese discurso puede permitir o cobijar sin problema ésas y otras prácticas.

En cuanto a lo segundo, el vivir bien como paradigma, aparte de los espacios de debate académico y las publicaciones sobre el tema (las cuales han comenzado a menguar) no parece estar en movimiento ni parece tener mayor repercusión o incidencia en la vida social, la producción, el arte, la política o el pensamiento. Lo que no quiere decir que alguna eventual revolución cultural del futuro retome las apasionadas elucubraciones de sus apóstoles.

En resumen, se podría afirmar que si bien es potencialmente poderoso, el vivir bien no ha llegado a manifestarse como una noción o idea verdaderamente poderosa. Quien más lo ha capitalizado, pero como concepto del poder, ha sido el Estado, en su momento de mayor resonancia y atractivo –coincidente con la época dorada del actual gobierno-. No obstante, tampoco ha constituido una verdadera consigna movilizadora del tipo de las que guiaban a los soviets o a los ejércitos de Mao, se ha limitado a no ser más que el toque étnico de un decorado culturalista y colorido. Por último, puede que, habiéndose agotado visiblemente la curiosidad que despertaba, el gobierno vaya dejándola progresivamente en el olvido, pues ya no capta el interés de su público ni de sus votantes.

La descolonización llevada a sus últimos extremos

El vivir bien ha sido considerado quizás como el principal instrumento de descolonización: respuesta y alternativa vigorosa, pródiga a la modernidad, el capitalismo y el Occidente colonizador. En el país ha cobrado más fuerza desde la elección del primer presidente indígena, aunque actualmente se le reprocha el haber abandonado esa lucha fundamental. La descolonización, de acuerdo a algunos autores como Carrillo, es un concepto en construcción en Bolivia, pudiendo en-

8 En ese singular choque de “tierra” contra “territorio” se ha podido constatar la conflagración entre una visión agrarista, productivista y otra espacial, más compleja, relativa a patrimonios múltiples. Para la primera, el camino asfaltado era una verdadera “ruta al desarrollo”; para la segunda, *el camino no era el camino*.

tendérselo como: “...un proceso político, ideológico y sociológico, cuyo propósito es dar fin a una situación colonial de un territorio habitado por pueblos y naciones sometidas a una serie de sumisiones y explotaciones”. (Choque, 2011: 39, citado por Carrillo, 2012: 10). Como sabemos el colonialismo no sólo es de ultramar, hay uno interno y por ello la descolonización también implica: “Suprimir el colonialismo interno en todos los aspectos socioculturales, jurídicos, religiosos, políticos, económicos, y las prácticas coloniales...” (2012: 10).

El mismo autor nos recuerda un planteamiento de Silvia Rivera, en los años 90, en el cual la descolonización abarca una reconstitución o refundación. “La reconstrucción y reconfederación de los ayllu, marka, tenta y capitanías en una red integrada de los pueblos de las tierras altas y de las tierras bajas” (Rivera, 1993, citado por Carrillo, 2012: 16). En una publicación anterior, Eugenio Rojas sostiene que la descolonización es recobrar la identidad, volver a ser uno mismo:

Trato de ser yo mismo, recuperar, pero difícilmente el hombre de manera fácil cambia. Entonces yo entiendo de esa manera la descolonización, como la lucha en ese ámbito de las instituciones donde estemos, para construir una nueva forma de vida y esto en base a nuestros saberes y pensamientos y en base a nuestras prácticas de las comunidades (Rojas, 2010: 106).

Pero, la descolonización no es un tema sólo de este lado, desde los estudios culturales inter-Asia, Ichiyo Muto, y en complementación con el recobrar la identidad, esboza un proceso complejo que comienza con la des-identificación:

Y esto (descolonizar) significaría des-identificarse con el Occidente. Esto, por supuesto, no significaría ir contra Occidente. Dejemos a un lado el “adorar los valores asiáticos” como opuesto a los “valores occidentales” que propugnan algunos políticos asiáticos fóbicos hacia los derechos humanos. Simplemente significa que debemos reconocer con rigor cómo el poder originado en Occidente es ejercido global, nacional, localmente; es más, en todos los repliegues de nuestros cerebros debemos encontrar caminos para superarlo. Sus efectos permean; capturan las mentes y los modos de vida de la gente bajo la forma de una cultura global saturándola por medio de sensibilidades, proyectando imágenes compartidas de una buena vida, e inculcando una despiadada competencia como el único arte de sobrevivir (Muto, 2010: 2).

En este pequeño artículo nos permitimos aquilatar lo que consideramos dos vías extremas –con sus alcances extremos también– de descolonización. La primera sería la verdadera descolonización o la descolonización absoluta y definitiva: la descolonización por abandono y negación. Ésta, que de algún modo también podría

identificarse como “retro”, implicaría dejar, abandonar todo lo impuesto o traído por los colonizadores: la religión, las formas políticas (la democracia occidental, vista por los chinos como una telenovela), la vestimenta, la vivienda, la lengua y otras cosas culturales; la tecnología moderna (automóviles, luz eléctrica, televisión, internet, etc.). Este abandono, negación, desprecio de todo lo ajeno inculcado o brutalmente impuesto por el colonizador sería también un acto de devolución: devolución de sus iniquidades. En los hechos, para los hombres del siglo XXI (indígenas o no), acostumbrados a las facilidades y artefactos que nos da la modernidad significaría algo así como un voto de pobreza. Dejar desairado al señor mercado con sus regalos en la mano y, como los mayas antes, abandonar las ciudades enfermas y decadentes en dirección de las montañas, no para iniciar ninguna guerra de guerrillas sino para cultivar el vivir bien libre de toda contaminación colonizadora.

La segunda vía de descolonización –en sentido contrario a la anterior– se podría designar como *la descolonización por superación de la dicotomía colonizador/colonizado*. Ésta sería una descolonización astuta o inteligente o, mejor, recurriendo al calificativo que los colonizadores daban al indígena y al mestizo que, aparte de su “idioma vernacular”, hablaba su lengua: una descolonización *ladina*. Ésta consistiría en tomar lo que más nos sirve (lo significativo) y llevarlo más allá, superando críticamente (en los dos sentidos del término: clara y radicalmente pero igualmente ejerciendo una reflexión crítica) al colonizador.

El judío Paul Celán escribió una de las más bellas poesías del presente en la lengua de sus enemigos –de los que masacraron a su familia y a su pueblo–, el alemán. Los romanos no desanduvieron la senda abierta por los griegos, la proyectaron más allá. Ni los estadounidenses (tal vez los más colonizados, en realidad autoexiliados) ignoraron la ruta a la modernidad abierta por unos isleños: los británicos. Más creativamente, los japoneses, habiendo “robado” el alfabeto chino, bajo esa gran influencia cultural, le dieron otros rumbos y grandeza a su propia cultura⁹. Y los incas retomaron y aprovecharon muchas cosas del país de los médicos (el *Qullasuyu*), siendo así, de algún modo, colonizados a su vez. En casi todos los casos se puede ver que si bien militarmente victorioso, el colonizador (el “conquistador”) impone de manera general su lengua, sus formas de Estado, economía, y sus sistemas normativos y simbólicos. En esa compleja relación con el colonizado puede cambiar alternativamente de roles con éste, a veces de manera imperceptible, temporal y, otras, de modo más visible y permanente (de colonizador a colonizado y viceversa; cuando recibe y se somete a las influencias del colonizado, la literatura sobre los episodios de brujería en África pueden ser una muestra de ello). Por eso la desconfianza de los colonizadores originarios en relación a los colonizadores nacidos en la colonia (los “criollos”).

9 Todo eso y aunque no sea del agrado de los antidesarrollistas ni de los posdesarrollistas, puede asimismo verse como progreso o desarrollo.

Las fusiones, como en la afamada cocina peruana, son entonces un resultado inevitable y de gran creatividad e innovación.

La circularidad diacrónica de lo homogéneo

Cuando encontramos que al margen de los amautas andinos de la actualidad, un filósofo en la Grecia antigua, hace más de 2300 años –muy lejos en tiempo y espacio–, hablaba también como aquéllos del vivir bien, la pregunta clave no es cómo habla de él o en qué difiere o se asemeja lo que dice al *suma qamaña* o *sumaj kawsay*; o si se trata del mismo concepto o de otro. La verdadera pregunta es, por qué puede hacerlo.

Para comenzar se puede decir que ambos, el célebre filósofo griego y los prolíficos pensadores andinos son mamíferos, “y los mamíferos son bastante parecidos entre ellos”, acotará un pez o un reptil. Este dudoso intento de humor quiere significar que los hombres, en general, son bastante parecidos entre sí. Más si se tiene en cuenta los procesos no sólo históricos sino aquéllos que desde la prehistoria se han venido desarrollando y que han incluido varias olas de uniformización, homogenización, en suma, de colonización.

Los hombres –como humanos y mamíferos– tienen las mismas necesidades básicas y deseos, no somos muy diferentes. Seguramente lo somos en relación al *hombre de Cromañón* o al *Neanderthal*. Se podría argumentar que luego de ellos y sus particularidades evolutivas, el *homo sapiens* era bastante homogéneo durante la prehistoria, desde cómo vivía, hasta sus actividades y comportamientos. Con la revolución agrícola se dispara una gran diversidad cultural surgiendo las grandes civilizaciones con sus grandes sistemas normativos y valorativos, y con el desarrollo tecnológico. No obstante, aunque este desarrollo no se detiene, aparecen sucesivas olas de uniformización: un progresivo retorno a lo homogéneo. Se trata de tres grandes olas. La primera, la conquista de América que da inicio a toda la secuela de colonización europea moderna: la saga heroica del Occidente expoliador. La segunda ola viene con la revolución industrial que expande agresivamente la producción y el mercado capitalista, haciendo de los sometidos y colonizados clientes y consumidores. La tercera y última ola es la de la globalización, que lleva este proceso a su culminación, alcanzando todos los rincones del mundo (tomándose como broma cuando alguien habla de alguna “cultura no contactada”).

Entonces, esta circularidad nos muestra que de la homogeneidad prehistórica del *homo sapiens* se pasa a una verdadera explosión de diversidad, cuya complejidad, sofisticación y desarrollo va conduciendo, inevitablemente, en el tiempo histórico (diacrónica, longitudinalmente) a una homogenización global que, como veremos en la siguiente sección, se funda decididamente en *lo material*. Volvemos

al *homo sapiens* homogéneo, pero no es el del principio de la prehistoria, sino el del llamado “final de la historia”.

Bienvenido al mundo de las cosas

En *The social life of things*, Arjun Appadurai (1986: 3), enfocándose en las formas de intercambio, argumenta que las mercancías, como las personas, tienen vida social. Las cosas adquieren un ser social. Inversa y paralelamente, con la expansión del capitalismo y la globalización, se produce una suerte de cosificación de la vida de los hombres; no es tanto que vean su existencia como una cosa, sino que la reducen al deseo, adquisición y uso de cosas: al goce de poseerlas y disfrutarlas. Podría decirse de otra manera que se ha producido una materialización, como nunca antes de la vida, de los hombres, en el sentido de que la existencia humana se ha vuelto –devenido, siguiendo la idea de Gramsci– vulgar y llanamente materialista. Las cosas han adquirido vida y la vida se ha vuelto cosas.

Las máximas aspiraciones del esclavo de la globalización, que es el hombre del presente, parecen ser adquirir los últimos aparatos y medios que el mercado frenéticamente le mete por los ojos: automóviles, televisores de última generación, tabletas, celulares cada vez más sofisticados, etc¹⁰. Regodearse con ellos y que los otros vean que los posee, parece ser la última realización ontológica del prisionero irreflexivo de la tecnología¹¹. Se ha constatado y lo saben muy bien los mercachifles transnacionales: *la tecnología nos conduce directamente al mundo de las cosas/ mercancías*.

El mundo se halla dominado por las cosas o, más exactamente, por los que nos venden cosas y quieren que vivamos comprándonoselas. El oro de nuestras vidas por sus baratijas (una de las traducciones de *gadget* es, precisamente, baratija). Como en el período de la Conquista y el comienzo de la Colonia, nos dan ciertamente oro por baratijas, nuestro tiempo, nuestra vida por unos espejitos-espejismos.

Cuentan que cuando los españoles dieron a Atahualpa una biblia, éste –tal vez confundiénola con un teléfono celular– se la puso al oído para escuchar la palabra de Dios; pero, al no recibir siquiera el *backtone*, arrojó lejos de sí el engañoso objeto. En la Colonia, no todos tenían una biblia, lo que seguramente era el gran sueño de todo catequista, evangelizador o misionero. Pero en nuestros días, ¡quién no tiene un celular! Esto nos lleva a la penúltima sección.

10 Se podría decir que la sociedad actual es la sociedad del adminículo.

11 Desde la perspectiva de la lucha anticapitalista, autores como Echeverría y Navedo (2011: 302 y s.) hacen un análisis del “hedonismo consumista” del neoliberalismo (aunque con la última crisis financiera y de la deuda, este término parece haberse desprestigiado por completo). Diversos autores como Eduardo Galeano e Ignacio Ramonet (quien habla del “delicioso despotismo”) han abundado también sobre el tema.

Los campesinos andinos y Virginia Woolf: un placer compartido

Pierre Bourdieu, en *La domination masculine* (1998), toma algunos elementos de la obra de Virginia Woolf, entre ellos el “cruel” placer de desilusionar de uno de sus personajes. Cuando nos preguntamos sobre el vivir bien ya no como elaboraciones lúcidas y refinadas de pensadores indígenas, largamente debatidas en conferencias y seminarios, sino como la manifestación de las prácticas y la vida cotidiana de los campesinos de carne y hueso, no es solamente que no encontramos muchos referentes empíricos o testimonios de cómo esta noción guía sus acciones sino que parece que los campesinos andinos del siglo XXI están en otra cosa y no tanto dedicados a cultivar el vivir bien.

La explosión de actividades económicas y negocios internacionalizados en una ciudad indígena como El Alto; el involucramiento a gran escala de comunidades y campesinos en el comercio y el floreciente contrabando, particularmente de automóviles cuya posesión parece haberse convertido en uno de sus principales objetivos; sus inversiones en transporte y en bienes raíces urbanos; su competencia y disputa con otros actores por recursos naturales como los minerales; su involucramiento activo –relativizando los límites de lo legal/ilegal como sucede con el contrabando– en actividades productivas o de transformación vinculadas al narcotráfico... todo eso y más parece expresar un cruel placer de desilusionar a los ideólogos del mundo andino que preconizan sin mucho éxito las virtudes del vivir bien. No es que los grandes pensadores andinos estén ciegos o no quieran ver estos notorios cambios y contradicciones; los perciben muy bien y hacen referencia a ellos como una (cruel) crisis de los sistemas de valores, tanto en el mundo indígena como en el otro. Sobre todo si prestamos atención a los jóvenes indígena-campesinos, a lo que quieren y esperan: sus expectativas y aspiraciones, su entusiasta respuesta a los cantos de sirena del mercado. Tales cambios en las representaciones, comportamientos y prácticas son como ese “mata-alegrías y cómplice del orden imperante del mundo”, como dice Bourdieu en el libro citado (29: 1998), que parece ir en sentido contrario a los preceptos del vivir bien.

Estar en otra cosa y no interesarse en los hechos por aquello que es el vivir bien es un desaire similar al placer de desilusionar. Lo cierto es que, como ha ocurrido antes con otras idealizaciones, al campesino de hoy parece tenerle sin cuidado lo que es o lo que debe ser el vivir bien, y esto será así en tanto éste no incida o afecte directamente su vida y sus medios de vida. Entretanto, no se hace problema alguno de hablar del vivir bien y mostrar su pleno acuerdo e identificación con el mismo, sobre todo en períodos electorales.

Vivir bien y desarrollo

Volviendo al tema central del vivir bien y el desarrollo, y comenzando por este último, se puede decir que -en la historia reciente- hemos sido testigos de cómo ha terminado siendo siempre lo mismo, una y la misma cosa, por más apellidos prestigiosos que se la hayan adosado (sostenible, humano, territorial, etc.). Al final ha girado siempre en torno a las mismas variables sociales y económicas, recubiertas de enfoques y métodos novedosos. Esto ha sido así porque se trata justamente del *desarrollo* (como discurso moderno del progreso); de otro modo sería otra cosa y no “desarrollo”. Una bicicleta ¿cuán diferente puede ser sin dejar de serlo?

Consiguientemente, no le podemos pedir al desarrollo más de lo que puede dar: bienestar social y económico. Y lo más prudente y acertado sería ponerle límites, circunscribirlo a eso para que no siga expandiéndose haciéndole ofrecer y prometer cosas que no podrá cumplir. No debería ser más que un sinónimo de la satisfacción de las necesidades básicas: que nadie pase hambre, que nadie tenga frío, que tengamos un hogar al volver por la noche para dormir confiados y tranquilos. Liberarlo de misiones rimbombantes e imposibles y concederle esa misión acotada. Luego podremos pasar a las otras dimensiones y preocupaciones: ontológicas, espirituales, civilizatorias, etc. -que, de acuerdo a Cortázar, quien retoma el dicho español, debería ser como “coser y cantar”-.

Si es exitoso y efectivo en esa misión simplificada no interesa en realidad cómo se llame ni que apellidos tenga. Rigurosamente se podría argumentar que si conceptualmente está definido como satisfacción de necesidades básicas no tendría por qué tener otro nombre (“desarrollo”). Sobre esto volveremos al final.

Lo cierto es que, en cierta forma, el desarrollo se ha cumplido en lo que Marx, en parte, buscaba y esperaba; aunque no -como pensaba él- acompañado de un cambio (“desarrollo”) en las relaciones sociales de producción. Hemos llegado a ese lugar que vislumbraba, de un desarrollo inusitado y extremo: el *desarrollo de las fuerzas productivas*, ese lugar que la revolución industrial del siglo XIX hacía soñar e imaginar a los pensadores de la época. El desarrollo actual de las “fuerzas productivas” es de tal magnitud que se podría alimentar, dar abrigo, vivienda, etc. a todo el mundo pero, como lo sabía Marx, las relaciones sociales “subdesarrolladas” no lo permiten.

El desarrollo como progreso, es material e inmaterial. En lo primero no necesita llamarse desarrollo sino simplemente lo que se llama: satisfacción de las necesidades básicas. Si lo hace respetando los límites ambientales, la naturaleza, es un avance, es un desarrollo; y si es equitativo (en edad, género, etc.) e “inclusivo” es verdaderamente desarrollo, cualitativamente distinto de la mera satisfacción de necesidades sin importar cómo (a cualquier precio): prudente, considerado, consciente y reflexivo. Esto nos lleva a sus enlaces y diferencias con el vivir bien.

Decimos que el desarrollo es sólo desarrollo. No es la felicidad infinita y eterna. No es la exaltación espiritual de los primeros cristianos. Es *menos* que eso. No es que sea *diferente* al Shangri-La, al Vivir Bien, a la Tierra sin Mal. Forma parte de ellos, pero es menos que cada uno de ellos (comparado con la complejidad pensada por Simón Yampara, por ejemplo¹²). Saludable, basado en la equidad, el respeto a la naturaleza, etc., no es ajeno o contrario al vivir bien, por el contrario puede ser parte fundamental de este último. Pero éste lo rebasa, lo desborda desmesuradamente como el contenido de un cántaro respecto de un vaso.

En esa línea podemos referirnos a las limitaciones del llamado “diálogo inter-científico”. Se ha querido legitimar el saber indígena, local, equiparándolo al conocimiento científico, dándole el mismo estatus (aunque no aplicándole los mismos estándares) para un diálogo horizontal: el encuentro intercultural entre la ciencia indígena y la ciencia occidental. Si bien en algunos aspectos son cotejables (conocimientos sobre suelos, cultivos, clima, salud humana y animal), para otras dimensiones que se conocen como “sabiduría” y que no casualmente se encuentran mayormente en conocimientos no occidentales (orientales, indígenas), la equiparación no hace más que empobrecer este conocimiento profundo y singular al compararlo con algo tan pedestre y aburrido como el conocimiento científico.

El verdadero punto de enlace entre el vivir bien y el desarrollo se da en la traducción liberal (y no literal) del vivir bien de Aristóteles como *bien común*. No en vano se lo ha retomado en la actualidad como paradigma alternativo, alternativa conceptual y política que expresa:

...una idea de sociedad diferente y profundamente en antítesis de aquélla implícita en la ideología del “desarrollo”. Proponemos el concepto de “bienes comunes” como alternativa, conceptual y política, para transformar la sociedad y el hábitat del hombre en función del bienestar de los habitantes de hoy y de los que están por venir, teniendo en cuenta la limitación de los recursos naturales y del conocimiento humano, la diversidad de las culturas y la dignidad que cada una de éstas posee y la prevalencia de los valores de respeto, igualdad y paz (Boniburini, 2011: 1).

Acompañando a la perspectiva de los bienes comunes y –cómo se opone ésta al desarrollo a ultranza– opuesto al sentido común estaría el *buen sentido* que es la conciencia crítica, la reacción activa y no pasiva a los discursos; es decir, la base para el cambio social. Pero más allá de eso lo que es realmente crítico es que, atacando por sus dos flancos al desarrollo, el vivir bien y el bien común le demandan,

¹² Como la satisfacción de adquirir un *gadget* electrónico, para un ferviente católico es *menos* –o debería serlo– que la absolución de sus pecados, que el perdón de Dios.

le imponen, le envisten (y embisten, también) con una misión crucial, ya no acotada, gracias a la cual el desarrollo aparece como un verbo transitivo: *construir... comunidad*. Lo que hace de él un verdadero mejoramiento. El verdadero avance o progreso como seres humanos gira en torno al bien común. La construcción de comunidad, su florecimiento, prosperidad y plenitud es lo que buscan los pensadores andinos y lo que Aristóteles también buscaba para la ciudad.

Empero, hay que guardar dos precauciones respecto a ese destino o lugar soñado que es la comunidad ideal. Una tiene que ver con la faceta “opresiva” de la comunidad, y la otra con las idealizaciones que no se quieren mirar en el espejo de la realidad.

En cuanto a la primera, se puede referir lo sucedido en un trabajo de investigación realizado en Perú y Bolivia sobre los derechos de las mujeres campesino-indígenas y las situaciones de violencia que enfrentaban. Con extrañeza, las investigadoras encontraron que cuando se les preguntaba a estas mujeres sobre sus derechos, ellas hablaban de sus obligaciones y deberes para con la comunidad. Esta aparente confusión nos muestra, primero, que desconocían lo que es un derecho; segundo, que ignoraban presumiblemente cuáles eran *sus* derechos; y, tercero, que de lo que tenían conciencia –demasiada conciencia– era de sus obligaciones para con la comunidad. Paradójicamente, para ellas sus derechos eran sus deberes. Es ese peso excesivo de lo comunitario lo que llega a expresarse incluso inconscientemente y que acaba por ser –como Alain Touraine ya lo delataba para las sociedades “pre-modernas” – opresivo y asfixiante para el sujeto, llegando a borrarlo como individuo. Aquí, la precaución es que la ampliación del bien común, la construcción de la comunidad debe evitar su dictadura y opresión.

En cuanto a la segunda precaución, no dejamos de mencionar las virtudes de las ciudades-Estado griegas y de la comunidad andina; sólo que, como es sabido, en las ciudades griegas había esclavos y en las comunidades indígenas y campesinas hay desigualdades. Son las limitaciones del mamífero-hombre que la historia nos ha enrostrado sin clemencia y sin pausa: no se ha conseguido nunca una sociedad totalmente justa e igualitaria. Lo que nos queda es el recurso del más y del menos posible: construir una comunidad lo *más* justa posible y lo *menos* desigualitaria posible. Hasta el presente se ha visto que –como al desarrollo– no podemos pedirle más al hombre.

Para concluir, si el vivir bien y el bien común pueden expresarse como el verbo intransitivo *ubuntu*: “soy porque somos”¹³ (en tanto hay comunidad puedo ser persona), la dinámica de la vida social, el tiempo y la acción de los hombres lo vuelven verbo transitivo: soy y somos, pero asimismo devengo/devenimos algo, y por el deseo y esperanza de que ese algo sea algo bueno le hemos llamado progreso y desarrollo.

13 Término o noción de la cultura xhosa africana que también implica, “¿cómo puede alguien de nosotros estar feliz si el resto está triste?”.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press. United Kingdom.
- Aristóteles, (1979). *Política*. Ed. Universo, Lima.
- Bautista, Rafael (2011). “Hacia una constitución del sentido significativo del ‘vivir bien’”. En Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (Coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. CIDES-UMSA/ Universidad Sapienza de Roma. OXFAM. Plural. La Paz.
- Boniburini, Ilaria (2011). *Parole e concetti. “Sviluppo” origine, egemonia e decadenza di una credenza*. (s.l.: s.e.)
- Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine*. Éditions du Seuil. Paris.
- Carrillo, Javier (2012). “Conceptos para entender el proceso de descolonización”. En Yati Amaut’a. *Conocimientos y saber de los sabios. Revista de ciencia y tecnología, No 1/2012*. Universidad Pública de El Alto. El Alto.
- Chatelet, Francois (1992). *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*. Éditions du Seuil. Paris
- Echevarría, Efraín y Ana Isabel Navedo (2011). “El Vivir Bien versus hedonismo ético. ¿Fin del dominio a través del consumo?”. En Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (Coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA/ Universidad Sapienza de Roma. OXFAM. Plural. La Paz.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
- Mamani, Pablo (2011). “Qamir qamaña: dureza de ‘estar estando’ y dulzura de ‘ser siendo’”. En Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (Coords.), *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?*. CIDES-UMSA/ Universidad Sapienza de Roma. OXFAM. Plural. La Paz.
- MUTO, Ichiyo (2010). “Asia, inter-Asia, and movement: decolonization into the future”. En *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol.11, No.2.
- Nisbet, Robert (1969). *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. Oxford University Press. New York.
- (1979). “The Idea of Progress”. En *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol. II, no. 1, January/March 1979 (Cato Institute)
- Raffestin, Claude (2008). *Pour une géographie du pouvoir*. Librairies Techniques. Paris
- Torrez, Hugo (1964). “Algunos Aspectos del Desarrollo Económico”. En *Revista*

- de la Facultad de Ciencias Económicas (Cochabamba: UMSS) No 5, Año V.*
- Perroux, Francois (1969). *L'économie du XXème Siècle*. PUF. Paris.
- Rojas, Eugenio (2010). "Colonización y desestructuración". *En Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*. Fondo Editorial Pukara. La Paz.
- Sen, Amartya (2001). *Development as freedom*. Oxford University Press. Great Britain.
- Yampara, Simón (2012). "*Suma Qamaña (Vivencia/convivencia con las energías de los diversos mundos: paradigma de vida andina)*". En Yati Amaut'a. *Conocimientos y saber de los sabios*. Revista de ciencia y tecnología, No 1/2012. Universidad Pública de El Alto. El Alto.

Una nueva vida como síntesis de múltiples determinaciones

José Núñez del Prado*

Apertura

El presente ensayo representa una continuación de una primera reflexión sobre el Vivir Bien, realizada en un artículo escrito en 2010 y publicado en 2011 por el CIDES (Núñez del Prado, 2011).

Sin duda, abordar un tema complejo como la dupla Desarrollo-Vivir Bien conlleva dificultades metodológicas, entre otras los límites que impone un artículo para precisar algo que no puede realizarse sin un mínimo de sustento. Por ello, se ha hecho el esfuerzo de combinar un tratamiento académico y a la vez ilustrar situaciones enriquecedoras y esclarecedoras. Igualmente, se incluye una especie de estudio de caso al final, con el recorrido que está siguiendo esta temática en lo reciente Bolivia.

Bajo los títulos de *Apertura y Prospectiva prematura y diagnósticos fallidos sobre la racionalidad capitalista*, se inicia el debate recurriendo a la tesis de Max Weber sobre la racionalidad capitalista y sus condiciones de reproducción. También a la de Acemoglu, sobre la influencia de los tipos de colonización y sus instituciones como determinantes del decurso de países del Norte y del Sur; y a las de Hernando De Soto sobre los misterios que tiene el capital para no desplegarse en el Sur. Se incluye la perspectiva teórica innovadora de Rosa Luxemburgo sobre el *medio ambiente no capitalista* que rodea al capitalismo de manera clave para su reproducción. Luego se analiza un nuevo clivaje correspondiente a los denominados tigres asiáti-

(*) Docente investigador del CIDES - UMSA, Doctor en Ciencias del Desarrollo especialista en estudios rurales.

cos y lo que se conoce como Chindia, que pone en entredicho -desde otra perspectiva- la espiritualidad revisada y existente en Oriente, en Asia, mostrando que no sólo Occidente es capitalista sino ahora muy claramente China e India.

De manera voluntaria y consciente se ha tomado la decisión de no incorporar ideas, ideologías, propuestas, sueños y aspiraciones presentes en corrientes como las de los socialistas utópicos, los anarquistas, las del socialismo marxista y las variantes mutualistas y de economía solidaria, autogestionaria, comunitaria o del trabajo de América Latina, excluidas para ahorrar espacio en el artículo, sacrificando su riqueza y cualificación. Si bien ellas se incluyen en una diversidad de explicaciones (lo que nos brinda cierta flexibilidad), ello no compensa su ausencia.

En términos menos académicos y más con fines de seguimiento analítico de políticas públicas sobre el tema que nos ocupa en Bolivia, se examina luego y a *grosso modo* la novísima Ley Marco de la Madre Tierra, Desarrollo Integral para Vivir Bien, mostrando que el país está en la encrucijada: tiene que evitar la frustración que puede representar fracasar en el intento de avanzar seriamente en el propósito planteado, o resignarse a seguir viviendo en la desesperanza. La premisa autoimpuesta fue no concentrarnos en los aspectos positivos, en los aciertos y las luces de la Ley que incluye de manera importante al Vivir Bien, sino en las sombras, en la pedagogía de la crítica como método de superación y de los avances acumulativos, a pesar de la antipatía que tal opción puede despertar. Seguramente habrá errores de apreciación; pero tal vez uno que otro argumento podrá servir para enmendar alguna arista en beneficio de todos.

Al cierre, se pretende emitir el mensaje de que una nueva vida, feliz, sólo es posible como síntesis de múltiples determinaciones: de los imaginarios y espiritualidades desde Oriente/Sur, pero también de los valores más genuinamente elevados y de orientación hacia el bien común o de la comunidad, gestados desde Occidente/Norte.

Prospectiva prematura y diagnósticos fallidos sobre la racionalidad capitalista

Partimos de los criterios de tres autores reconocidos para plantear como problema el hecho de que, en términos generales y con algunas excepciones dentro de cada uno, tres continentes enteros no pueden “cristalizar” el trayecto capitalista en términos de su tipo ideal o emblemático, y que en pocos casos se lo hace sólo como caricatura.

Parece ocioso abundar sobre esto desde el pensamiento de Weber -que es por demás conocido-, pero es necesario anotar que él no solamente pensaba que Occidente es racional y que las cosmovisiones son contemplaciones místicas irracionales. Además, también pensaba que la confesión religiosa ascética virtuosa,

sobria, moderada es coincidente con el espíritu mercantil racional que conlleva el protestantismo: y que esta es la ética que funciona como condición necesaria para una evolución capitalista.

Weber se interroga sobre las circunstancias determinantes para que sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales que parecen marcar una dirección de alcance y validez universal. En India, China, Babilonia, Egipto hubo también conocimientos empíricos, profundos y agudos sobre los problemas del mundo y de la vida, no obstante, todos ellos fueron faltos de fundamentación y experimentación racional (Weber, 1976: 5-8).

Entiende que el afán de lucro y enriquecimiento no tienen que ver exclusivamente con el capitalismo, pues tales características y situaciones se habrían presentado en todas partes del planeta y en diferentes momentos de la historia. Arguye que la búsqueda de la ganancia y la rentabilidad por cálculo racional es lo que sería exclusivamente occidental (Ibid: 8-9).

A partir de ello, lo que interesa es más bien complementar esta perspectiva sobre la viabilidad del capitalismo, desde los criterios de uno de los economistas institucionalistas más prestigiosos, como es Acemoglu, que arriba a conclusiones que en nuestro criterio tienen las mismas implicaciones para el Sur que las de Weber.

Acemoglu, junto a otros autores, propone *una teoría de las diferencias institucionales entre países colonizados*, con dos características polares. Una de *colonización extractiva*, donde se establecieron *Estados extractivos* sin protección a la propiedad privada ni controles sobre el accionar del Estado, como las que tuvieron lugar en la mayoría de los países de África, Asia y América Latina; y otra, de *colonización con asentamientos*, a partir de grandes emigraciones de europeos que replicaron y hasta mejoraron las instituciones de los centros de origen, con énfasis en la propiedad privada y el control sobre los gobiernos, *como la registrada en Australia, Nueva Zelanda, Canadá y Estados Unidos*. La hipótesis es que dichos modelos de colonización fueron el principal determinante de las instituciones hasta el presente, que en el caso del tercer mundo se ratificarían en las políticas e instituciones rentistas extractivistas (Acemoglu, Jonson y Robinson, 2004: 30-35).

El autor se interroga sobre el vuelco de la suerte y de la riqueza, y sobre el desarrollo económico después de la colonización. Su pregunta más específica es: *¿Se mantuvo la riqueza en los lugares ricos, como plantea la hipótesis geográfica, o se desvió sistemáticamente el destino de la economía a causa de los cambios institucionales?* La prosperidad económica sufrió un profundo vuelco. *Algunas de las civilizaciones más ricas en 1500 –como la Mugal en India y los aztecas e incas en América– son ahora algunas de las sociedades más pobres. En cambio, los países que hoy ocupan las tierras de las civilizaciones menos desarrolladas de América del Norte, Nueva Zelanda y Australia, son mucho más ricos de lo que*

fueron los mugal, los aztecas y los incas, ratificando que para entender por qué un país es pobre o rico, hoy en día, conviene más concentrarse en las instituciones que en la geografía (Acemoglu, 2003: 27-30).

Lo cierto es que sobre las situaciones de atraso, pobreza y niveles de vida de alta vulnerabilidad en nuestro continente y en otros (que afecta especialmente a grandes conglomerados de origen ancestral e indígena), influyen un conjunto de factores históricos y contextuales estructurales; pero de ninguna manera se debe descartar el hecho colonial por su lejanía en el tiempo. Tampoco se puede obviar una crítica central a las tesis de algunos institucionalistas que, de manera tendenciosa, hacen consentir que -por ejemplo- las instituciones mercantiles son desconocidas y ajenas al mundo ancestral e indígena, o traídas desde los países colonizadores. Como es objetivamente verificable, el mercado también fue una institución pre existente al capitalismo y con mucha vigencia en las prácticas de las poblaciones nativas en territorios aún no colonizados. Lo que se pretende afirmar es que los hechos coloniales que generaron desarrollo, fueron los que trajeron su gente y sus instituciones, básica y fundamentalmente el mercado y la democracia. Los procesos que no se apoyaron en ello no tienen capitalismo hoy, equiparando claro está, capitalismo con desarrollo.

Por otra parte, Hernando de Soto, en su famosa obra *El misterio del capital*, también se interroga: ¿Por qué el capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo? Le preocupa el “fracaso” de los muchos intentos fallidos por crear capitalismo en el mundo, por ejemplo en Latinoamérica desde fines de la colonia. Esta aseveración es muy concluyente y generalista, además de incierta, porque no todo capitalismo tiene que ser calca del que tiene lugar en el Norte.

De Soto piensa que en el Tercer Mundo, todos quieren meterse en negocios. No se puede soslayar su introducción metodológica, donde él y su equipo dicen haber investigado manzana por manzana de Asia, África, Medio Oriente y América Latina. En todos esos rincones, sostiene, existe gente de mucho talento, entusiasmo y habilidad para exprimir ganancias casi de la nada, pudiendo captar y utilizar la tecnología moderna, adaptando todo invento occidental, desde el bolígrafo hasta el reactor nuclear.

De Soto también piensa que los mercados no son monopolio occidental, indica que ya Cristo votó a mercaderes de su iglesia y que los mexicanos mercadeaban antes de Colón; pero, igual este capitalismo no produce riqueza como en Occidente, lo que según este autor tendría una explicación en la barrera de la producción de capital, que sería la savia del sistema capitalista.

Le parece increíble que la mayoría de los pobres posea los activos que precisa para crear capital y capitalismo. Cree demostrar que, hasta en los países menos desarrollados, los pobres ahorran y que sus recursos valorados y juntos superan exponencialmente los recursos de la cooperación internacional. Pero, según De

Soto, se trata de una posesión defectuosa, pues las casas de los pobres están sobre lotes con derechos de propiedad no bien definidos o inexistentes, y las empresas no están constituidas con obligaciones claras. *“Las industrias se ocultan donde los inversionistas y accionistas no pueden verlas: tienen casas, pero no títulos, cosechas pero no certificados de propiedad, negocios pero no escrituras de constitución, ni acciones que les permitan a sus activos realizarse. Posesiones que difícilmente pueden convertirse en capital, que no pueden ser comercializadas fuera de pequeños círculos locales de confianza mutua, pues no sirven como garantía para un préstamo ni como participación en una inversión. Son un capital muerto”*.

En el Norte rico, los activos llevan una vida paralela a su vida material, y Occidente inyecta vida a sus activos y los hace generar capital. La solución radica en entender cómo los occidentales extraen capital de dichos procesos. Casi nos indica que si se quiere capitalismo en el Tercer Mundo hay que descifrar el fetichismo de la mercancía, que radicaría -en su criterio- en esquemas burocráticos de buen manejo y gestión de la propiedad intelectual de recursos, materiales, descubrimientos, que conllevan patentes y similares.

Desde la perspectiva teórica, histórica e ideológica del marxismo está la visión de Rosa Luxemburgo, expresada en su libro sobre “La Acumulación de Capital”. En el marco de sus referencias al medio ambiente capitalista, ella sostiene que los tres continentes del Sur persistirán en su situación marginal pero articulada y funcional al capitalismo.

Para esta autora, el capitalismo viene al mundo y se desarrolla históricamente en un medio social no capitalista, un medio donde predomina tanto el campesinado en la agricultura y el artesanado en la industria; es decir, la producción simple de mercancías. También lo rodea una enorme zona de culturas no europeas, con todo tipo de evolución, desde hordas primitivas comunitarias de cazadores nómadas y otras, medios en las cuales se abre paso la acumulación capitalista. Por lo tanto, una de las luchas del capital sería con la economía natural y otra con la mercantil simple. Nos dice que el capitalismo necesita, para su existencia y desarrollo, estar rodeado de formas de producción no capitalista. Pero al capitalismo no le basta cualquiera de estas formas. Necesita como mercados a capas sociales no capitalistas para colocar su plusvalía. Ellas constituyen, a su vez, fuentes de adquisición de sus medios de producción y reservas de obreros para su sistema asalariado.

El capital no puede lograr ninguno de sus fines con formas de producción de economía natural. En todas las formaciones de economía natural –unidades campesinas primitivas con propiedad comunal de la tierra, relaciones de servidumbre feudal u otras-, lo decisivo es la producción para el propio consumo, de aquí que la demanda de mercancías extrañas no exista o sea escasa y, por regla general, no haya sobrante de productos propios o, al menos, ninguna necesidad apremiante de

dar salida a productos sobrantes. Para estas teorías, el sustento son las realidades de India, China y otros lugares¹.

No basta con sostener que el capitalismo vive de las formaciones no capitalistas, sino de su ruina, y que necesita el ambiente no capitalista como base para la acumulación. Considerada históricamente, la acumulación de capital sería un proceso de cambios de materias que se verifica entre la forma de producción capitalista y las precapitalistas. Sin ellas, no puede verificarse la acumulación del capital, pero se efectúa destruyéndolas y asimilándolas. Ni la acumulación de capital puede realizarse sin las formaciones no capitalistas.

El proceso de acumulación tiende en todas partes a remplazar la economía natural por la economía simple de mercancías, y a ésta por las formas capitalistas; logrando que la acumulación de capital domine como la forma de producción única y exclusiva en todos los países. La acumulación no es meramente una relación interna entre las ramas de la economía capitalista, sino, ante todo, una relación entre el capital y el medio ambiente no capitalista (Luxemburgo, 1980).

Lo cierto es que a pesar de los argumentos del pensamiento de los cuatro autores seleccionados, esa prospectiva tal vez resultó prematura y sus diagnósticos sobre la racionalidad capitalista un tanto fallidos, pues lo que en realidad sucedió fueron clivajes Norte/Sur (discordancias, disociaciones, segmentaciones, desacoplamientos y hasta fracturas de la ruta) y el posterior diseño del capitalismo, a partir de pensamientos e imaginarios de Oriente y el Sur del planeta. ¿Si en Oriente no hay ética protestante, qué espiritualidad hay y para qué tipo de sociedad? La respuesta principal apunta a pensar en la enorme y rica gama de filosofías para la vida que se despliegan en India y China y en otros países orientales, árabes y del Islam, que de forma arbitraria y simplista podemos expresar en Nirvana y Shangri-La2 (Zhongdian). De igual forma, están las que iluminan la vida en África

1 “La antiquísima organización económica de los indios –la comunidad rural comunista- se había mantenido en sus diversas formas... En el siglo VI A.C. los persas penetraron en el territorio de los hindús y sometieron una parte del país. Dos siglos más tarde vinieron los griegos. Los escitas salvajes invadieron el país. Durante siglos los árabes dominaron en la India. Más tarde, bajaron de las alturas de Irán, los afganos, a pesar de las tormentas en las regiones políticas de las alturas. Luego ahuyentados por las hordas tártaras señalaban el camino por el que pasaban los mongoles. Los conquistadores mahometanos que se sucedieron, dejaron, en último término, intacta la vida social interna de la masa campesina y su estructura tradicional. Pero, la comunidad rural india ha sobrevivido a todo esto. El período de apertura de China a la civilización europea, esto es, el cambio de mercancías con el capital europeo, se inicia con la guerra del opio en la que China se ve obligada adquirir el veneno de las plantaciones indias para convertirlo en dinero destinado a los capitalistas ingleses... A comienzos del siglo XIX había disminuido de tal manera el precio que se convirtió rápidamente en medio de consumo para el pueblo. Así terminó la gloriosa guerra del opio. Por la paz de 1842 los ingleses obtuvieron la isla de Hong Kong, además los puertos de Cantón, Amapo, Fuchu, Ningpó, Shangai debían abrirse al comercio”. Luxemburgo Rosa. *La acumulación de capital*. Ed. Grijalbo. México. 1980. P. 286- 299 – 302.

2 *Paraíso perdido* donde habitan hombres perfectos, la Kalapa de los hindúes. Fuente de la sabiduría eterna donde vivían seres inmortales. Un lugar armonioso donde el sol y la luna habitan en la tierra, haciendo del lugar un *paraíso*, como esos espejismos que en el desierto siempre están a unos pasos. El Dalai Lama decía: “Mi Tíbet fue durante mucho tiempo un mundo en blanco y negro, el *Shangri-La*”.

en medio de totemismo vitalista donde resalta el Ubuntu difundido por Mandela para la reconciliación en su país y que es de tradición en todo ese continente como representación de la idea de un renacimiento africano como centro de todo.

Sin embargo, también existen otros caminos posibles. Veamos.

Tigres asiáticos - Chindia: ¿Sólo Occidente es capitalista?

Iniciamos el artículo mostrando la prospectiva y otros diagnósticos sobre la racionalidad capitalista que aparentemente sólo podría desplegarse en el Occidente y Norte del planeta. Luego, como ratificando tales visiones, registramos los clivajes, las rupturas, las fracturas desde Oriente y Sur del planeta respecto del desarrollo capitalista, exhibiendo elementos estructurales históricos, coloniales, religiosos y culturales que inhibían esa posibilidad.

Si los anteriores criterios tienen algún asidero, consecuentemente, una segunda sección del artículo refleja que, en contraposición, Oriente y Sur del planeta tendrían que ser la fuente y cantera de las ideas alternativas al desarrollo capitalista. Por ello indagamos en general sus idearios básicos de fondo cultural y religioso, pensando que además esos trasfondos geohistóricos podían tener una coincidencia con el planteamiento del Vivir Bien.

En la actualidad se presenta otro tipo de ruptura, otro tipo de clivaje, esta vez de parte de algunos países considerables y representativos de Oriente y del Sur. En la reflexión, también es posible demostrar la verificación de la hipótesis contraria de los análisis conclusivos de Weber, Acemoglu y De Soto (que solamente son una pequeña muestra de muchísimos e importantes intelectuales que comparten la misma hipótesis), a partir de un desenfrenado y vertiginoso ascenso de China, India y Asia Oriental con un controvertido decurso capitalista -que ni siquiera todavía puede calificarse como “desarrollo capitalista” por caracterizarse por la super explotación y desfalco de la fuerza de trabajo-.

Ya antes que Chindia tomara forma, a finales del siglo XX, sucedió el denominado “milagro de los tigres asiáticos”, llamado así por su adhesión al libre comercio con intervención estatal colectiva, aprendizaje e innovación tecnológica que inscribieron nuevas líneas interpretativas del desarrollo frente a la teoría ortodoxa, demostrando que desde los países del sur sí se puede exportar con valor agregado y no solamente materia prima.

Los expertos en los cambios asiáticos muestran más que logros económicos. China sería el centro de la unidad regional, étnica y económica, la denominada Gran China, que incluye a Hong Kong (hoy incorporada a la RPCH) y Taiwan. También es el eje central de la integración económica del conjunto de Asia Oriental, incluyendo Japón y Corea del Sur. En lo específicamente económico, 10 de los 17 países de la región (incluido Hong Kong) en 1996 eran de los 21 principales

exportadores del mundo. Se trata de una región de heterogeneidad cultural, económica, social y política; un mosaico de razas, etnias, religiones, sistemas y niveles de desarrollo económico y bandos políticos contrapuesto; todo ello, entrecruzado con la economía super industrial madura de Japón y sociedades agrarias tradicionales como Laos y comunidades tribales de montaña.

Los mismos expertos clasifican como países de reciente industrialización a Corea Sur, Taiwan, Singapur y Hong Kong; como países de economía semi industrializada avanzada a Malasia y Tailandia; como países semi agrarios de industrialización acelerada a China, Indonesia, Filipinas; como países agrarios de industrialización e internacionalización incipiente a Vietnam y Myamar. En la región existirían tres grandes núcleos espaciales de articulación: Japón – China - ASEAN (Association of South East Asian Nations) que agrupa 10 países (Singapur, Malasia, Tailandia, Indonesia, Filipinas, Brunei, Vietnam, Camboya, Laos y Myamar) y Corea del Sur, como potencia media en ascenso no independiente de los tres anteriores (Dabat y Rivera, 2004).

Más recientemente, surge lo que se comienza a denominar Chindia y que, en términos genéricos, es negador de la reflexión weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, además de otras prestigiosas teorías que comienzan a declinar.

Fuera de los enormes problemas que afrontan China e India en materia de degradación ambiental, de equidad social, productividad y condiciones sociolaborales, no se puede eludir el proceso que viven actualmente y su influencia en el mundo. En el caso chino, a partir de las políticas promovidas por Deng Xiao Ping desde finales de los años 80, y en el caso de India con una historia más tranquila y fuera del radar de EEUU hay quienes ya no tienen duda de que estamos hablando de los próximos superpoderes del planeta.

Según fuentes de profusa circulación, China creció al 9.5% del PIB por dos décadas sobrepasando a la mayor parte de las naciones europeas en tamaño económico, y a Japón como comerciante mundial. India se expandió a un ritmo de 6% anual en un período largo. Se espera que a mediados del siglo la participación de Chindia en la producción global aumente de 6% en la actualidad al 45%. Con base en cualquier medida, hoy China como India superan a cualquier otra economía, exceptuando Estados Unidos (EEUU). La inversión interna de China promedia una proporción de entre 40% a 50% del PIB cada año. La de India entre el 22% y 23%. Chindia estaría entre los mercados de consumidores más grandes del mundo, sobre todo China -porque su ingreso per cápita triplicaría al de India-, y cuenta con 300.000 millonarios, mientras las capas medias están en ascenso en ambas naciones. Tanto así que como explicación de la crisis alimentaria de 2008, se suele agregar la producción de agrocombustibles y la expansión del consumo de trigo y otros cereales y carne en China. El modelo chino se caracteriza por la movilización

masiva de capital y trabajo e inversión extranjera, fortaleza en manufactura a gran escala y una fuerte intervención estatal. El modelo de India tiene notable fortaleza en los sectores de ingeniería y servicios, mercados de capital privado, modelos comerciales de alta calidad a bajo costo y manufactura de precisión de lotes pequeños. Según esas características, los expertos prevén que el crecimiento de India superará al de China en un futuro próximo y se presentará como más sostenible.

Incluso EEUU se queda corto en comparación con Chindia. El mundo nunca vio los despegues simultáneos y sostenidos de dos naciones que juntas suman una tercera parte de la población del planeta. Calculan que dentro de tres décadas, India habrá sobrepasado a Alemania como la tercera economía más grande del mundo y para mediados de siglo, superaría a los EEUU ocupando el primer lugar del mundo (Edgardio Pete, 2008).

Solamente para referencia conceptual hay que señalar la importancia que se le está asignando a la dinámica y coincidencias de los denominados países emergentes, refiriéndose a Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, más conocidos como (BRICS).

Vistas así las cosas, es frustrante el hecho de que buena parte, o por lo menos los más importantes componentes paradigmáticos de las posibles fuentes de cambios filosóficos, epistemológicos y de transformaciones en el modo de pensar y realizar la vida (Oriente y Sur del planeta: Asia, África y América Latina), estén en franco camino de negación de su potencial transformador en el sentido señalado y que su particularidad cultural no constituya suficiente elemento para evitar su marcha hacia la reproducción del capital. Ello disminuye las dimensiones y cualidades de su estructura para aportar a los denodados esfuerzos y realidad que se necesitan para forjar una nueva vida en lo que sigue siendo la mayor veta esperanzadora de otro futuro, sin negar los aportes desde Occidente y el Norte del planeta.

En contrapartida, los imaginarios, filosofías e ideas encontradas al husmear la situación en Oriente del planeta, se ve que tienen profunda ligazón con sus creencias, religiones y confesiones, vinculando esa teología y fe con la ciencia de la sociedad en un bloque único de comprensión y práctica, donde también se puede sostener la hipótesis de preeminencia antropocéntrica y no del cosmos. En la estructura de ese pensamiento –excepción hecha, claro está, del Islam en lo religioso- no se encuentra una actitud reactiva ni contestataria hacia Occidente/Norte que se pretenda contra civilizacional en lo discursivo. Lo que se observa es prescindencia, indiferencia, pues el capitalismo, el desarrollo y otras instituciones no son el referente de la construcción de su ideario. Sin embargo, ello no quiere decir que de allí no pueda surgir o utilizarse nada en ese sentido, todo lo contrario. Esas visiones no son de corte ideológico y son más inflexibles para el tratamiento político.

Bolivia en la encrucijada: evitar la frustración o resignarse a la desesperanza

Una mirada unilateral muestra que lo que se tiene hasta el presente es un proceso de abordaje y tratamiento del Vivir Bien con ideas y propuestas axiológicas en construcción y no premisas definitivas o constituidas como cimientos de un conocimiento universal. Desde un modesto entendimiento de toda la compleja temática, lo que se está descubriendo tiene que ver con:

- Es sólo probable y, por tanto, no se puede asegurar que la generalización teórica del Vivir Bien sea resultado de una práctica de origen ancestral.
- Por contrapartida, este tipo de fenómeno no deja de ser reiterado en varios ámbitos y planos; es decir, puede haber hechos remotos que no siempre son generalizados como teorías.

En el mundo andino, que nos ha entregado un legado inmenso en producción intelectual, sobre todo desde las ciencias sociales, desde la historia, la etnografía, la antropología y la sociología; la generalización teórica sobre el Vivir Bien, su sistematización y emisión, no aparece como tal sino hasta hace unos pocos años, muy correlacionados con los procesos sociopolíticos de Ecuador y Bolivia. Ello plantea la hipótesis de que pueda tratarse de un constructo ideológico muy genuino, incluso más como ideograma utilizado para dotar de sentido a un proceso sociopolítico como el que se vive en algunas latitudes de nuestro continente.

En cuanto a sus contenidos sustantivos, resalta su estrecha e inseparable relación con una centralidad cosmocéntrica, es decir de pensar al cosmos como la fuente del orden del proyecto societal y de su estructura ideológica, con prelación por sobre un antropocentrismo occidental, siendo que incluso una de sus expresiones emblemáticas, la Madre Tierra, es sujeto de derechos.

En consecuencia, sería la base de un posicionamiento histórico contra hegemónico civilizatorio, diferente y antagónico a la civilización capitalista moderna occidental, reactivo a ésta, afincado en el pasado, con parámetros en la colonización, a pesar que desde la tetraléctica permite pensar que el futuro está atrás y hacer un manejo de un tiempo no lineal sino circular (un nuevo tiempo, un Jachauru, un Pachacuti). Se ha insistido que el Vivir Bien, si bien emerge desde el mundo andino de Latinoamérica y en la Bolivia de las tierras altas andinas, representa también el ideario y proyecto de los pueblos indígenas de tierras bajas de Bolivia en su conjunto, si es que no recupera y encarna la ancestralidad e indigenidad general con alcance y proyección universal de Oriente y Sur del planeta.

A nivel de idioma, ni el aymara ni el quechua ni las diferentes lenguas indígenas incorporan la acepción de “desarrollo”, por no ser parte de su ideario o proyecto concreto de vida. Por ello, la variante más radical del Vivir Bien, que confronta antagónicamente instituciones consideradas occidentales y de la modernidad capitalista, es la más coherente y perfila una variedad de teorías contestatarias. Pero también hay otras y distintas interpretaciones más cercanas a la realidad actual, más afines y tolerantes con las instituciones mencionadas (desarrollo, mercado, democracia), como se puede verificar en la nueva Constitución Política del Estado (NCPE), en el Plan Nacional de Desarrollo y otros documentos oficiales, y en la misma Ley de la Madre Tierra. Hasta el presente, circularon versiones de todo tipo, incluso varias versiones oficiales dentro del propio gobierno, en medio de contradicciones y generando confusiones.

El Vivir Bien fue mal administrado en su emisión oficial, con posiciones de corrientes al interior del partido de gobierno y del gobierno mismo, unas entendiéndolo radicalmente como se describió líneas arriba, y otras solamente para adornar otras posiciones de su ideario y agrado, versiones *light* o maniqueas como aquella que sostiene que Vivir Bien es absolutamente lo mismo que “socialismo comunitario”. En la práctica, sin embargo, no se sumaron militantemente a dicho ideario ni siquiera al Plan Nacional de Desarrollo y, más bien, presentaron desde la Vicepresidencia una versión propia del Nuevo Modelo Económico Nacional Productivo. Esto ha ocurrido porque tanto la NCPE como el Plan Nacional de Desarrollo (PND) incorporan el Vivir Bien de manera débil, acompañando párrafos que concluyen en otra cosa; es decir, adornando y no organizando el conjunto de los textos constitucionales, de la vida y de la planificación nacional.

En septiembre de 2012, la Asamblea Legislativa aprueba la Ley Marco Madre Tierra y Desarrollo Integral Para Vivir Bien (LMTDIVB), que es promulgada a mediados de octubre del mismo año, precedida por un adelanto presentado en la Cumbre de Cancún: la Ley No. 071 de Derechos de la Madre Tierra. Aparentemente, este hecho marca un nuevo hito en el recorrido del Vivir Bien, y tendría que implicar avances sustanciales a nivel conceptual y para su implementación, al margen de que sea germinal; es decir, con legitimidad y credibilidad.

Partimos de una descripción de la LMTDIVB, seleccionando no la totalidad de aspectos al nuestro parecer claves, sino aquellos esenciales en relación al proceso de construcción del Vivir Bien como concepción y posición sobre desarrollo, neo y post desarrollo. En términos oficiales: la Madre Tierra sería el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común.

El Vivir Bien (*Sumaj Kamaña, Sumaj Kausay, Yaiko Kavi Päve*) sería, entonces, el horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la moder-

nidad que nace en las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que se alcanza de forma colectiva, en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad, y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación.

En consecuencia, Desarrollo Integral sería el proceso continuo de acciones sociales, comunitarias, ciudadanas y de gestión pública para la creación de condiciones, capacidades y medios materiales, sociales y espirituales para alcanzar el Vivir Bien. Es decir no es un fin sino una fase intermedia para alcanzar el Vivir Bien.

Queda señalado que el Estado promueve acciones de desarrollo integral que priorizan a las personas de menores ingresos económicos ya que se afronta pobreza material, social y espiritual. También incentiva la complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, sustentabilidad, equilibrio y armonía, escenario en el cual la economía social comunitaria complementará el interés individual con el Vivir Bien colectivo, también entre los saberes y conocimientos tradicionales y las ciencias.

La fase siguiente del Vivir Bien sería una sociedad justa, equitativa y solidaria sin diferencias de clases sociales y sin pobreza de ninguna naturaleza, porque Vivir Bien es saber crecer con espiritualidad y fe en el marco del respeto a la libertad de religión; es saber alimentarse; saber danzar en gratitud a la Madre Tierra; saber trabajar, considerando el trabajo como fiesta y felicidad; saber soñar; saber escuchar, leer las arrugas de los abuelos, percibir, sentir y escuchar con todo nuestro espíritu, conciencia y cuerpo; saber pensar, no sólo desde lo racional sino desde el sentir, caminando en la senda del corazón.

No hay pruritos al sostener que la Madre Tierra puede ser objeto de aprovechamiento con fines de interés público y/o comercial y que se debe promover la industrialización de los componentes de la Madre Tierra en el marco del respeto de los derechos y de los objetivos del Vivir Bien y del desarrollo integral establecidos en la presente Ley, empero, promoviendo por otro lado de forma sostenida y permanente procesos de desmercantilización de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

Igualmente, se prevén actividades de exploración, explotación, refinación, transformación, industrialización, transporte y comercialización de recursos mineros e hidrocarburíferos, con las tecnologías más adecuadas y limpias reduciendo al máximo los daños ambientales y sociales.

El Desarrollo Integral (DI) debería ser una fase en la cual se dé prioridad al abastecimiento interno con producción nacional, se fomente el comercio justo y solidario de productos agropecuarios y provenientes del bosque, se dé un potenciamiento productivo de las diferentes formas de la economía plural con énfasis en los pequeños productores y en la economía comunitaria, mediante la elimi-

nación del latifundio para lograr mayor equidad en el acceso a los beneficios de la Madre Tierra. A la vez se apunta la necesidad del potenciamiento del sistema productivo estatal.

Se ratifica en esta Ley la necesidad de desarrollar complejos productivos, además de la agricultura, pesca y ganadería –ya no recolección, caza y pesca o silvicultura-. Se retoma la importancia de encarar la revolución productiva comunitaria agropecuaria; es decir, promover la Ley que existe para el efecto, estableciendo como objetivo fundamental el logro de la soberanía con seguridad alimentaria -con un cambio respecto de la posición oficial en el encuentro de la OEA que tuvo como consigna “Seguridad Alimentaria con Soberanía” que difiere mucho del planteamiento de Soberanía Alimentaria-, priorizando las unidades familiares comunitarias, buscando el diálogo de saberes. Con todo, se mantienen las mismas y criticadas posiciones sobre los transgénicos (sólo prohibiendo semillas de las que Bolivia es centro de origen o diversidad y aquellas que atenten contra el patrimonio genético, la biodiversidad, la salud de los sistemas de vida y la salud humana, aunque por otro lado se prohíbe la producción de agrocombustibles).

La institucionalidad prevista incentiva la creación de un Consejo Plurinacional para Vivir Bien, como instancia de seguimiento, consulta y participación en la elaboración de políticas, planes, programas y proyectos para el cumplimiento de dicha Ley, que contará con una Secretaría Técnica dependiente del Ministerio de Planificación del Desarrollo que coordine y articule el accionar de otros consejos de carácter sectorial. También se prevé crear una Entidad Plurinacional de Justicia Climática que sustituye al Programa Nacional de Cambio Climático. También incorpora tres mecanismos: el Mecanismo Conjunto de Mitigación y Adaptación para el Manejo Integral y Sustentable de los Bosques y la Madre Tierra; el Mecanismo de Mitigación para Vivir Bien y el Mecanismo de Adaptación para Vivir Bien, a lo que se suma el Fondo Plurinacional de Justicia Climática y la Defensoría de la Madre Tierra. También hay el mandato para que el Ministerio de Planificación del Desarrollo ajuste el Plan General de Desarrollo Económico y Social, así como los planes de las entidades territoriales autónomas, al enfoque del Vivir Bien a través del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra, en un plazo máximo de ciento ochenta días.

Antes que nada, hay que anotar que resulta muy extraño que a tan poco tiempo de contar con una NCPE emergida de una Asamblea Constituyente, por decisión del propio oficialismo, la LMTDIVB se constituya como *Ley Marco* de preferente aplicación para el desarrollo de leyes específicas, políticas, normas, estrategias, planes, programas y proyectos. Para cualquier profano en constitucionalismo esto suena a sabotaje a la NCPE y al proceso que la parió, porque es lógico que ahora se cuenta con dos fuentes de gestación legislativa. ¿A cuál se atenderá, o se lo hará discrecionalmente? También habrá quienes aduzcan, y no sin razón, la inconstitu-

cionalidad de la nueva Ley. En todo caso parece no ser resultado de ingenuidades ni de equivocaciones, sino de un cálculo que busca dotarse de dos marcos jurídicos que permitan “flexibilidad” y por lo tanto maniqueísmo y maniobra, posibilitando que siempre se pueda *culpar por todo* al marco legal dual, a los vacíos jurídicos, a la conflictividad jurídica, a los procedimientos y no así a las intenciones y voluntades que son las que cuentan; es como *curarse en salud*, incluso para no hacer nada o no avanzar en el sentido anunciado cuando *no convenga*. De ninguna manera este es un asunto menor, máxime si el Presidente del Estado Plurinacional arenga afuera sobre la Madre Tierra y adentro nos dice que *el ambientalismo es la nueva forma de colonialismo*.

En otro sentido, la Madre Tierra sería el “paraguas” que expresa operativamente la cosmovisión ancestral de todos los pueblos indígenas, pero extremando acepciones, se puede aducir que sobre todo representa a los aymaras, y aunque también existió un Tata Inti incluso como Dios Sol para los quechuas, o el agua como deidad de los Uru Chipayas y Puquinas, ambos en un sentido de religiosidad panteísta, está claro y es aceptado por todos que la Madre Tierra cubre la identidad de todos, es integral y representativa, incluso sujeto de derechos; no obstante, si bien se puede calificar al Vivir Bien como parte de una cosmovisión, es parte de la mitología indígena, especialmente aymara.

Sostener, sin abundar en detalles conceptuales ni de concreción, que el Vivir Bien *se alcanza en forma colectiva* y que es la economía comunitaria la que armoniza *con los intereses individuales*, lleva a pensar que se trata de una propuesta aún abstracta, como levitando sin aterrizar, porque en realidad todos los planteamientos y utopías pretenden ser alcanzados no sólo social sino colectivamente y no de manera individualísima y particular. Por supuesto, dentro de tal dimensión general se tendría obligatoriamente que incluir los intereses específicos de individualización. Con todo, no se trata de cualquier idea puesta al azar: el enfoque de análisis y medición del Vivir Bien debe obligatoriamente ser con entrada y mirada colectiva. Esto da lugar a que pueda recurrir a lugares comunes de ideales más genéricos o generales, más abstractos y, por lo tanto, menos concretos en relación con los niveles de vida, el progreso tecnológico, los procesos de generación de riqueza, las metodologías de distribución de riqueza... Tanto así que en muy pocos momentos y de manera aislada, aparece el concepto de reciprocidad separado del concepto de don/donación /reciprocidad/redistribución como sistema alternativo al de intercambio y mercado. A ello se añade la elevada presencia y lugar prominente de la producción indianista e indigenista sobre la temática del Vivir Bien, que incluye visiones sobre una nueva sociedad que regenera la ancestralidad e indigenidad.

Se advierte que el lenguaje introducido para tratar la Madre Tierra y el Vivir Bien, no se alejan de las lógicas y pautas de la racionalidad occidental eurocéntrica. Se trabaja un asunto enormemente importante y emergente, con mentalidad aje-

na y lenguaje del pasado; ignorando que hay otros lenguajes posibles, más amigables con íconos y con símbolos que son más gratos a los pueblos indígenas y a las comunidades apegadas a dicho ideario. Se anuncia que el Vivir Bien debe lograr equidad y solidaridad eliminando desigualdades y mecanismos de dominación, categorías que pueden encontrarse en cualquier plan de país occidental capitalista, incluso neoliberal, sin tomarse el cuidado de una conceptualización diferenciadora. Cabe pensar en una intención deliberada en tal redacción para dejar márgenes de flexibilidad a conveniencia.

Para una categoría fundamentalísima como es el Vivir Bien, tendríamos que exigir en la LMTDIVB u otras entregas intelectuales, que se extremen recursos para explicitar las diferencias filosóficas con aquello impregnado por la Revolución Francesa como emblema político de la modernidad y la democracia, es decir *libertad, igualdad, fraternidad*; o con postulados marxistas para lograr igualdad sin explotación económica ni dominación política y contra toda forma de enajenación, desrealización humana.

Es decir, lo que se aspira es la emancipación total, para no mencionar otros propósitos anarquistas y utopistas loables, que incluso tienen lugar en el Oriente y otras latitudes del Sur del planeta, para que no se hagan conjeturas forzadas y se pretenda marcar equivalencias con postulados ajenos y contrarios a lo que se quiere inculcar. O, por el contrario, si como parece por la forma de emisión de la LMTDIVB ya se zanjaron posiciones con el indigenismo radical, conviene más bien señalar que interculturalmente, se recogen proactiva y sinérgicamente dichos postulados para un procesamiento con adecuaciones a una nueva filosofía social.

Esta ausencia es reemplazada por generalidades cosmogónicas. Como el Vivir Bien no se puede normar, se explicita lo que se quiere concretar mediante el desarrollo integral, apuntando como vector hacia un Vivir Bien, un horizonte que está aún lejos de alcanzar. El problema radica en que, a juzgar por la actual práctica y oferta gubernamental, el peldaño intermedio o transición al Vivir Bien no dista mucho de conceptos, categorías, variables, elementos, componentes, flujos y procesos conocidos y practicados por otros países, economías y sociedades de raíz tradicional y que son convencionales y funcionales al sistema. Al contrario, si las cosas se siguen haciendo como siempre, lo que está garantizado es el resultado que conocemos: sociedades desiguales, mayorías explotadas, deudas históricas, ambientales y sociales, sistemas de dominación reiterados en el tiempo, y frustraciones que conlleva la modernidad capitalista occidental, en materia ambiental y humana.

Lo que se quiere decir es que ni con la importante emergencia de la LMTDIVB se logra convencer más y mejor a todos, enamorar al país de manera contundente para seguir un nuevo rumbo. Falta discutir a fondo el concepto de pobreza que, supuestamente, no es parte de la racionalidad propia del mundo ancestral

indígena, y (este concepto) nuevamente aparece articulando estrategias porque no se construyen nuevas formas de ver el mundo y la vida, salvo en el discurso.

Falta también discutir a fondo si el trabajo es la nueva deidad a la que hay que adorar y rendir pleitesías, cuando aspirábamos que nos mueva a la felicidad, la felicidad que proporciona el ocio o el tiempo para dedicarse a cultivar la vida no sólo colectiva sino también individual. En fin, falta discutir muchas cuestiones, como las concernientes a la vida en comunidad dentro del mundo rural, a la vida en comunidad y la vida en general en el mundo urbano, pues no basta con inscribir que se debe promover e incentivar la agricultura urbana y periurbana en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para el consumo familiar. Es entendible que ello no se puede hacer a partir de una sola Ley; pero tampoco se encuentran explicitaciones en otros materiales ni alocuciones sobre el particular.

Llama la atención que cuando se refiere a lo agropecuario y rural, a lo agrario y a la ruralidad del país, se incorpore de manera rara y forzada la tríada agricultura – pesca – ganadería, no así el formato conocido agricultura, ganadería con la inclusión de lo forestal, de lo silvicultural que nítidamente hace más relación con los pueblos indígenas de tierras bajas. ¿Qué hay con ellos? Tampoco, como alega un destacado especialista internacional en estos temas, se incorpora el derecho a la consulta previa, voluntaria e informada, con base en sus usos y costumbres, incurriendo en inconstitucionalidad y actitud anti indígena, contaminando toda una Ley -y de semejante significado- con las querellas del gobierno contra los indígenas del TIPNIS, batalla ética y moral ganada desde un principio por aquellos.

En este contexto, resulta grave la acusación respecto de que no se incorpora la consulta por que la Ley trata asuntos universales, de la totalidad y no de parcialidades de la población. Esta actitud está reflejando no solamente una mentalidad en la redacción de la Ley, sino una intención que como mínimo se puede calificar de autoritaria y mal intencionada respecto de ostentar en los hechos todo el poder para definir como Estado y gobierno situaciones concretas convenientes o inconvenientes para el propio poder, porque los derechos generan poder y de eso se trata cuando se habla de derechos indígenas como parcialidad. Eso era lo que considerábamos un avance (Clavero, 2012 y 2012a; Pacheco, 2012).

La mentalidad expresada entre líneas, pero claramente, es no solamente centralista, sino sobre todo mono o uni nacional, pero no de una “Nación” en sentido histórico fuerte, sino de un gobierno; o peor, de un partido, que al descuidar hilvanar toda la Ley con el máximo cuidado, de ubicarla en el contexto de un nuevo tipo de Estado (un Estado Plurinacional), echa por la borda dicho contenido, poniendo gravísimos antecedentes en forma de barreras para la construcción de tal enunciado constitucional superior y estratégico.

La Ley no solo triangula los conceptos de Madre Tierra-Desarrollo Integral-Vivir Bien, sino involucra muy directamente otros como cambio climático, a la

vez de *poner coto* a las confrontaciones, confusiones y diletantismos sobre el Vivir Bien en el marco oficial, desterrando las posiciones indianistas e indigenistas radicales que, desde una visión de confrontación con Occidente, descartaban toda su institucionalidad y su visión sobre el desarrollo (ya que esta Ley es justamente también de *sobre desarrollo*, no sobre la vida como en su momento lo proponía, criticando el PND, el Canciller Choquehuanca, cuya repartición es la que tiene que ver con la versión de la que ahora nos ocupamos).

Como se indicó inicialmente, esta Ley no solamente arrincona a las posiciones indianistas radicales, sino también a las que catalogamos como pensamiento alambicado, que partiendo de un lugar, suben y bajan varias veces para llegar al mismo lugar, como aquello de comenzar con capitalismo andino amazónico, luego unificar y fusionar el Vivir Bien con socialismo comunitario que ya no aparece en el espectro.

En lo personal, parece acertado vincular Madre Tierra y Vivir Bien con cambio climático; pero, profundizando la búsqueda de respuestas enriquecedoras del conocimiento sobre el tema, es que emerge una nueva interrogante respecto de si en realidad el Vivir Bien solamente obtendrá plena vigencia como paraguas defensivo y de emergencia ante situaciones climáticas catastróficas, de desastres naturales de envergadura, que obliguen a retrotraerse en ideas que nos obliguen a protegernos psicológicamente ante la depresión y la angustia por una situación frente a la que estaríamos preparados porque la sentimos cercana, amenazante.

Conjeturas sobre la forma muestran que la aprobación de la LMTDIVB se dio sin la agilidad de otras leyes promulgadas tras su aprobación en la Asamblea Legislativa, y sin la algarabía que debería tener a tono con las emisiones simbólicas como estila el Gobierno. A decir por la contundencia del discurso presidencial en foros internacionales sobre estos temas, no deberían quedar dudas sobre la necesidad de que el país avance en este sentido; sin embargo, se entiende que no fue una decisión fácil, y que enfrentar el extractivismo no es tarea sencilla, sobre todo porque también hay una oferta industrialista acorde a la manera en que se encara la economía del país en la actualidad. En todo caso, aunque la promulgación de la Ley a todas luces estuvo rodeada de tensiones de fuerzas, dubitaciones y cálculos de todo tipo al interior del gobierno, representa una decisión que intenta avanzar en la política interna en consecuencia con el discurso oficial.

En otro sentido se especula que una Ley de la significación de ésta, tendría como mínimo que compararse con la Ley de Reforma Agraria promulgada por la Revolución Nacional de 1952, con la Ley de Participación Popular de 1994 y, desde luego, con algunas leyes importantes afines como la denominada Ley INRA, de Reforma Educativa y otras. Se la aprobó y promulgó modestamente, casi tímidamente, aunque circuló en algunos ámbitos afines al gobierno, entre organizaciones grandes y de peso que perdieron el sentido de movimientos sociales.

En breve, no fue objeto de una movilización y debate nacional a todo nivel para lograr total legitimidad y credibilidad, para seducir a la gente y abrir *un nuevo tiempo*. Podría haberse optado por una estrategia comunicacional y traducirse en los idiomas nativos oficiales, constitucionalizados; pero no fue debatida en esas lenguas nativas tampoco.

Preocupa que, a diferencia de la Ley de Reforma Agraria de 1953, donde se definen sujetos concretos masivos que pierden la condición de servidumbre y se les dota de título ejecutoriado que garantiza su acceso y tenencia de tierra con diferentes variantes; o como la Ley de Participación Popular -más allá de sus cuestionamientos- que concretiza su propuesta territorializando políticas y sujetos como las Organizaciones Territoriales de Base (OTB), movilizándolo recursos de coparticipación tributaria y otros más; o la Ley INRA que materializa la implementación de Territorios Indígenas y de Tierras Comunitarias de Origen (TCO hoy TIOC) con gran alcance, aceptación y empoderamiento indígena; la LMTDIVB, a pesar de las buenas intenciones con las que emerge, es resultado de movidas en el poder, de correlaciones de fuerzas que se juegan en los pasillos del Palacio, de forcejeos al interior del partido de gobierno y no de un sinceramiento del poder con la sociedad por una nueva vida.

La Ley es abstracta porque nació desde arriba, desde el Estado, mientras se esperaba que ella marque la diferencia. Ahora la gente y los sujetos involucrados, es decir la totalidad de bolivianos y bolivianas, tendrán que hacer el esfuerzo para visibilizar el espacio que habilita la Ley para su realización, y seguro que lo encontrarán. Pero, el Estado podría habernos hecho más fácil el procedimiento y ayudarnos a tomar la decisión firme de apoyar y practicar la nueva Ley porque nos conviene a nosotros, a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos, en adelante.

Cierre: una nueva vida como síntesis de múltiples determinaciones

Si como siempre se argumenta: *a declaración de parte, relevo de prueba*, en vez de incluir una justificación que muestre que el capitalismo, la modernidad y Occidente con sus principales valores están en declive y que se requiere con urgencia generar nueva teoría para transformar la realidad, basta revisar brevemente el *Manifiesto de rebelión de los estudiantes de economía en Harvard* de 2011. Estos estudiantes se declararon en huelga contra el *fundamentalismo económico, contra el pensamiento neoliberal* hecho teoría, contra la falta de pluralismo y el exceso de formalización en una enseñanza económica “*sumergida en fantasías a la manera autista*”, para perpetuar la desigualdad en la sociedad de hoy, reclamando perspectivas críticas con una nueva economía abierta e integral, en escala humana³.

3 Manifiesto de rebelión de los estudiantes de economía en Harvard. 2011

Lo precedente busca relevarnos de abundamientos. Ya no sólo la economía, sino la sociedad, el Estado, el mercado, los territorios, aguas y atmósfera, el medio ambiente, la ecología y la biodiversidad, en otras palabras el desarrollo, no pueden seguir como están porque no sirven a nadie, ni siquiera a los pocos ricos de un mundo en zozobra.

Es cierto que también el desarrollo nos trajo elementos hermosos y útiles para nuestra vida, que disfrutamos y a los que no queremos ni debemos renunciar; pero éstos no llegan a compensar las falencias, fragmentaciones, desesperanzas, inseguridades, vulnerabilidades y amenazas que nos rodean a unos y otros, con los que vive a diario la mayoría en nuestra sociedad.

No hay duda que no se debe gastar más en estudios para producir prospectivas con respuestas y soluciones, como nuevo proyecto societal. De lo que se trata es de entender que este debate, que no comienza ahora ni aquí en Bolivia sino que viene de lejos, se nos presenta (por determinadas circunstancias) como la posibilidad de enderezar la historia y encaminarnos hacia la búsqueda de una nueva vida, una vida feliz y de realizaciones plenas *para todos como iguales*, en armonía con la naturaleza y entre sociedades. Esta felicidad puede ser subjetiva individualmente hablando, pero puede encontrar factores de asidero si se la considera como comunidad, como sociedad; lo que ya no puede acicatearse en el crecimiento enloquecido y el consumo suntuario y grotesco, sino en un nuevo concepto de riqueza de las sociedades, de las naciones, de la humanidad, a partir de parámetros modestos, pero loables y dignos.

Creemos que -considerando espiritualidades, intersubjetividades, pulsiones colectivas y hasta la mitología en las sociedades de Oriente/Sur-, junto a lo que conocemos y vivimos como modernidad Occidental civilizatoria capitalista, es posible incluir los elementos más conducentes de la propuesta que de inspiración ancestral e indígena tiene el Vivir Bien. Es posible rescatar un nuevo desarrollo para contribuir modestamente o para demostrar de buena manera, que ese sueño de una nueva vida feliz es resultado de la dinámica, la interlocución e interacción de múltiples determinaciones que pueden reconstituir la totalidad orgánica de la realidad social y el planeta.

En nuestras búsquedas y análisis, hemos encontrado sucesivos y distintos tipos de clivajes, desacoplamientos y hasta escisiones Norte/Sur, bajo el capitalismo. Todo ello no ha evitado la aparición de otros nuevos clivajes como la emergencia de los tigres asiáticos y Chindia.

Con todo, hemos arribado a la idea de que es posible vivir juntos entre todos, que debemos organizarnos para ello, que requerimos urgentemente descubrir y construir el nuevo sujeto histórico del cambio; que el futuro de nuestros sueños no puede ni será solamente resultado de factores unilaterales, de cosmovisiones sectariamente concebidas y desplegadas... Si no entendemos esto, trastocaremos

la casi sublime aspiración del Vivir Bien en un instrumento de nacionalismo étnico que, como tal, solamente acarreará el poderío de nuevas elites para hacer prevalecer sus intereses.

Desde nuestro punto de vista, el debate intenso de los últimos años sobre la espiritualidad inspirada en ancestralidades e indigenidades, nos enseña que un mundo mejor, una nueva vida, será resultado del conjunto de elementos, factores, y propósitos loables que conllevan filosofías, cosmovisiones, idearios, imaginarios de distintas historias y geografías, de Oriente y Occidente. Ya sea desde la cuna de Occidente (como *oikonomía para Vivir Bien* adversa a una *crematística para vivir en la molicie*⁴), o del coincidente Vivir Bien del mundo andino, del Nirvana de la India, del Ubuntu africano, estas u otras categorías del mismo significado no son otra cosa que una carta de navegación, destino y utopía, que debería orientar nuestro recorrido. Lo grave, lo perverso y que envilece nuestra humanidad, es el alejarnos cada vez más de esos referentes y, peor aún, de manera consciente y voluntaria.

No hay pueblos elegidos o mesiánicos y, por ende, no hay culturas ni países mesiánicos, tampoco continentes ni geografía alguna destinada a salvar al resto. Nadie labra la felicidad de otros, menos la de todos; ella es siempre resultado del esfuerzo de cada quien, de cada entidad, de multitudes y conglomerados cualitativamente importantes, de múltiples determinaciones acumuladas.

Por otra parte, aunque parezca forzado y descontextualizado, es menester justipreciar todos los esfuerzos y aportes, pues una nueva vida no rescatará todo sino algunos ideales esenciales de los socialistas utópicos sobre comunidades ideales donde todos serían libres. No son desechables sus críticas pertinentes y oportunas a la economía, la industrialización y el capitalismo de su época, a la civilización urbana, el liberalismo, la explotación de que eran objeto los obreros, las mujeres y niños y la desigualdad social en su época. Será difícil pasar por alto los postulados de Fourier, Moro, Cabet, Saint-Simon, Blanqui y muchos más. Tampoco se podrá soslayar el ideario y la lucha de los anarquistas con sus *principios comunitarios de igualdad*, que llamaban y llaman a la abolición del Estado, de toda autoridad, jerarquía, norma o control social que se imponga al individuo, por provenir de instituciones innecesarias y nocivas. El pensamiento de Proudhon y Bakunin y de una pléyade de anarquistas de ayer y de hoy, difícilmente puede ser desestimado del todo y, obviamente, no puede ser tomado del todo.

Aportes más recientes y desde América Latina, en relación a la economía ética, la economía del trabajo, la descolonización de la economía, la economía autogestionaria y solidaria, de reciprocidad y comunitaria, mutualista y cooperativa, asociativista, y otras fuerzas intelectuales que alimentan el camino de

4 Tendencia morbosa al hábito del ocio, la pereza llevada al máximo, sin ningún esfuerzo que saque a la persona de su estado inactivo y de comodidad, con abandono invencible al placer de los sentidos. Ver Aristóteles. *Política y Carta a Nicómano*.

crítica de situaciones aberrantes y salidas dignas como la ecología política, la economía ecológica, o desde la distancia la lucha de la hindú Vandana Shiva por la pequeña economía familiar campesina, tan coincidente en tiempos diferentes con el postulado del alemán Schumacher en *“Lo pequeño es hermoso”*, no podrán ser invisibilizadas de cara a mejorar y cualificar opciones porque otro desarrollo es posible.

Sin embargo, debe quedar clara la idea completa; plantear que una nueva vida es necesaria y posible, que será resultado de múltiples determinaciones, no quiere decir que resultará en una heterodoxia total. Es obvio que en todo proceso sociopolítico de selección “natural”, cultural, por historia y geografía común u otros, se complementarán aquellas explicaciones y perspectivas compatibles que tengan el mismo núcleo estratégico y el mismo sentido histórico, donde la fuerza articuladora será la que pueda organizar al resto tras de sí.

Tal producto social no es inocente ni automático, sino resultado de tensiones y lucha de posiciones e ideologías de respaldo que la viabilicen. Siempre se ha necesitado una locomotora social que será una u otra, según los casos históricamente determinados. Si bien en el plano de las ciencias y de la generación de teorías generales, se podrá contar con un marco referencial para todos los casos, no es ni será posible una uniformización de opciones concretas: cada formación social labrará lo suyo, utilizando lo que tenga que utilizar del plano teórico general gestado.

Hasta aquí, la concepción materialista de la historia ha logrado explicaciones estructurales incuestionables, no solamente frente al liberalismo sino también frente al socialismo utópico y al anarquismo. Para el nuevo tiempo se vislumbra el espacio para una saludable y fructífera como vigorosa confrontación de ideas entre el marxismo como teoría de la historia y el socialismo marxista remozado (alimentado con nuevos paradigmas y propuesta de sociedad, con los diferentes indigenismos e indianismos y sus espiritualidades emergentes). Su resultado y síntesis permitirá pasar a una nueva lectura y propuesta, integrado epistemológicamente con otros y nuevos paradigmas; tendremos una nueva vida como síntesis de múltiples determinaciones tensionadas por la ideología, con un respaldo científico de sustento.

A partir de investigaciones sobre territorios concretos de eco-regiones de todo el país comienzan a circular conclusiones: como balance general de cuatro trabajos, se puede señalar que, en todos ellos, el Vivir Bien constituye una intuición subjetiva, dinámica, imprecisa, asociada a valores básicamente humanos, y en proceso de construcción y cambio (Mamani Pacasi et. al., 2012). En este artículo solamente hemos incluido la entrega más reciente, fresca y oficial sobre el Vivir Bien, expresada en la Ley Madre Tierra, Desarrollo Integral Para Vivir Bien, y que muestra contradicciones que pueden desnaturalizar su contenido, aun-

que sin descalificar el concepto en sí. Hay otras investigaciones, como las que incluye el Programa Nacional Biocultura -verdadero laboratorio sobre el Vivir Bien en 25 municipios- cuyos resultados serán claves para calibrar este tema, pues tratan de recoger las pulsiones desde la sociedad sobre el Vivir Bien y otras temáticas afines (como la de moneda local), o las referidas a la revalorización de saberes, innovación en la economía, conservación y aspectos organizacionales en comunidades rurales⁵.

5 Programa Nacional Biocultura. PNB. Plan Rector. La Paz, Bolivia. 2010-2014.

Bibliografía

- Acemoglu Daron, Jonson Simón y Robinson James A. (2004). Los orígenes coloniales del desarrollo comparativo: una investigación empírica. Harvard University Press, Massachussets.
- Acemoglu, Daron (2003). “Raíz Histórica: un enfoque histórico de la función de las instituciones en el desarrollo económico”. *En Finanzas y Desarrollo*. México. Junio de 2003.
- Alonso, J.A. (2007). “Desigualdad, instituciones y progreso: un debate entre la historia y el presente”. *En Revista de la CEPAL. Santiago de Chile. Diciembre de 2007*.
- Albó, Xavier (2011). “Convivir Bien”. En Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coord.). *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz, CIDES-UMSA, Sapienza Università di Roma y Oxfam*.
- Ansa Eceiza, Miren Maite (2008). Economía y felicidad: Acerca de la relación entre bienestar material y bienestar subjetivo. UPV/EHU. Donostia - San Sebastián. Bilbao.
- Clavero. Bartolomé (2012). Suplantar la Constitución del Estado Plurinacional. La Paz, 2012.
- (2012a). Los puntos sobre la íes: el debate sobre derechos indígenas y lo plurinacional en Bolivia. La Paz.
- Chan Wing-Tsit, G. P. Conger, J. Takakusu, D. T. Suzuki, S. Sakamaki (1965). Filosofía del oriente. FCE. Colección Brevarios. No 28. México.
- De Marzo, Giuseppe (2010). Buen vivir. Para una democracia de la tierra. Ed. Plural. La Paz, Bolivia.
- Dabat. A y M. Rivera (2004). Nuevo ciclo industrial mundial e inserción internacional de países en desarrollo. Mecanografiado. México.
- Escobar, Arturo (2005). “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”. En Daniel Mato. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. FCES. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Engardio, Pete (2008). CHINDIA. Cómo china e India están revolucionando los negocios globales. Ed. Mc Graw Hill. Buenos Aires. Argentina.
- Gudynas, E. (2010). Una necesaria reflexión acerca del encuentro sobre cambio climático en Bolivia. CLAES. Febrero. Uruguay.
- Heideger, Martín (1970). El ser y el tiempo. FCE. México
- Huanacuni Mamani, Fernando (2009). Buen Vivir / “vivir bien”. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Ministerio Relaciones Internacionales. Bolivia.
- Luxemburgo, Rosa (1980). La acumulación de capital. Ed. Grijalbo. México.
- Marx. Karl (1989). Cuadernos Kovalevsky. (Extractos Escogidos). Inédito en Castellano.

- (1988). Cuadernos Etnológicos. (Extractos escogidos). Ed. Ofensiva Roja. La Paz.
- (1980). El porvenir de la comuna rural rusa. PyP No 90 .México.
- Marglin, Stephen A (2000). Perdiendo el contacto. Hacia la descolonización de la economía. Cochabamba. Bolivia.
- Max-Neef, Manfred et. al. (1986). El desarrollo a escala humana. Santiago de Chile. Ed. UCH.
- Medina, Javier (2011). “Acercas del Suma Qamaña”. En Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coord.). *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz, CIDES-UMSA, SapienzaUniversità di Roma y Oxfam.*
- Ministerio de Relaciones Exteriores (2009). El “vivir bien” como respuesta a la Crisis Global. La Paz. Diciembre.
- Muhammad Baqir As-Sadr (1969). El Islam y las escuelas económicas. Ed. Alborada. Buenos Aires, Argentina.
- Mamani Pacasi, R y otros (2012). Vivir Bien. Significados y representaciones desde la vida cotidiana. Cuatro miradas: Jesús de Machaca (La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y, Zona sur Cochabamba. La Paz, Ed. PIEB.
- Núñez del Prado, José (2009). Economías Indígenas. Estados del Arte desde la Economía Política y Bolivia. CIDES/UMSA. La Paz, Bolivia.
- (2011). “Desarrollo – Vida - Felicidad (Paradigmas de desarrollo – Cosmovisiones de vida – Aspiraciones de Felicidad”. En Wanderley F. *El Desarrollo en Cuestión. Miradas desde América Latina.* La Paz, Bolivia, CIDES/UMSA - OXFAM.
- Pacheco, Diego (2012). Comentarios al artículo de Bartolomé Clavero. Vía internet. La Paz.
- Prada A., Raúl (2009). Horizontes del Estado Plurinacional. Mimeo. La Paz. Bolivia.
- Prada A., Raúl (2009a). ¿Qué es la economía social y comunitaria? Mimeo. La Paz. Bolivia.
- Wanderley, F. (2010). El Desarrollo en Cuestión. Miradas desde América Latina. CIDES/UMSA. La Paz, Bolivia.
- Watts, Alan (1996). Las Filosofías de Asia. Ed. Nueva Era. Madrid.
- Weber, Max (1976). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. (1904 – 1905). Ed. Diez. Buenos Aires, Argentina.

Documentos

- Ley de la Madre Tierra, Desarrollo Integral para Vivir Bien. La Paz, Bolivia. 2012
- Ministerio de Relaciones Exteriores, (2010). Vivir bien. Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien. 1995 – 2010. La Paz. Bolivia.
- Dirección Nacional de Comunicación Social. DINACOM. (2010). Del Estado Colonial al Estado Plurinacional. La Paz – Bolivia.

PARTE III.

Vías hacia el Vivir Bien I:

Humanismo, género e infancia

El Vivir Bien de la niñez y la adolescencia y el ejercicio de derechos

Flavia Marco Navarro*

1. ¿De qué estamos hablando?

Hablar del sistema de género en la niñez y adolescencia es referirse a las desigualdades y diferencias inter e intragénericas; a las causales sistémicas de estas desigualdades y sus consecuencias. Es también hablar de las mujeres como responsables principales o exclusivas del cuidado de niñas y niños, en virtud de un mandato del sistema de género que provoca desigualdades que perjudican a las mujeres adolescentes y adultas en el uso del tiempo, en la culminación de la escolaridad, en la carga global de trabajo (trabajo remunerado y no remunerado), en sus trayectorias laborales y en el empleo, lo que llega a determinar que haya mujeres sin ingresos propios¹.

Cuando el enfoque de género comienza a ser parte de la agenda política se develan temas como el trabajo infantil de las niñas en sus propios hogares, el abuso sexual y el comercio y explotación sexual donde las principales víctimas son las niñas. Se aprecian también los efectos del mayor peso del trabajo remunerado en los niños y las condiciones en que este trabajo se realiza. Surge además la interrogante sobre diferencias entre los géneros que no vimos o naturalizamos, como por ejemplo las diferencias en rendimiento según materia entre niños y niñas; las diferencias entre niños y niñas en el sistema de protección o como infractores; las diferencias en el consumo de drogas, sobre lo cual hay evidencia en otros países de la región al desagregar los datos por sexo, pero sobre lo que faltan explicaciones (Larraín, 2012).

* Investigadora independiente, consultora de la CEPAL, Santiago. Reside en Santa Cruz de la Sierra.

¹ La categoría de ingresos propios es un indicador dado por el porcentaje de mujeres mayores de 15 años que no perciben ingresos monetarios ni estudian sobre el total de población femenina de esas edades (CEPAL, 2012).

Hablar de género y niñez es entonces demandar la superación de las desigualdades y el ejercicio pleno de derechos de niños, niñas y adolescentes, apelando al rol del Estado, a su obligación de crear las condiciones para el ejercicio de los derechos de todas y todos.

Por su parte, hablar del *vivir bien* es abordar una ruptura de paradigmas, una cosmovisión, una aspiración, una utopía con arraigo cultural que se centra en la armonía con la naturaleza y en el bienestar de las personas. Implica como es obvio abandonar enfoques como los de la pobreza o la vulnerabilidad, pero incluso también otros como el del desarrollo humano. Se trata por tanto de algo complejo y no exento de imprecisiones y contradicciones.

Según la Constitución Política del Estado Plurinacional, el *suma qamaña* es un principio ético-moral de la sociedad plurinacional asumido y promovido desde el Estado, junto con otros como el *ama qhilla*, *ama llulla* y *ama suwa* (no seas flojo, mentiroso ni ladrón), *ñande reko*² (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi marei* (tierra sin mal)³ y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)⁴. Surge entonces un cuestionamiento obligatorio ¿por qué hablar solamente del *vivir bien*? ¿Por qué no también *de ñande reko o teko kavi o ivi marei*? Desde el punto de vista académico, contamos con estudios que exploran o intentan profundizar en los significados de estos principios de los pueblos del oriente del país; no contamos, sin embargo, con aproximaciones para viabilizarlos en el accionar del Estado o con pautas sobre cómo estos pueblos quisieran hacer algo así. Por lo pronto, dejamos sentada esta preocupación ¿cómo considerar todos estos principios provenientes de los pueblos indígenas, sin privilegiar a unos por sobre otros? A niveles autónomos de gobierno, esto podría traducirse en políticas de orientación diferenciada que consideren los principios que correspondan según la pertenencia étnica de la población, pero a nivel de políticas del Estado Plurinacional persiste el cuestionamiento.

El *vivir bien* es una cosmovisión andina, fundamentalmente aymara, que según Núñez del Prado (2011) no tiene registros en las obras de los andinistas. Si bien es posible que siendo ancestral no haya sido documentada por tratarse de culturas de tradición oral, igualmente estamos ante un registro intelectual posterior, es decir reinterpretado. Se trata entonces de una reinterpretación de reciente data, una resignificación actualizada, ideologizada alrededor del proceso de cambio, o incluso puede ser una construcción actual, una interpretación contemporánea del pasado (Núñez del Prado, 2011).

2 Más entendido como modo de ser y estar

3 Tierra sin dueño, tierra buena, tierra nueva y de fiesta

4 *Qhapaj ñan* como camino del descubrimiento de la verdad. Se basa en la dualidad y el conocido equilibrio del mundo andino

El canciller Choquehuanca, identificado por Núñez del Prado como uno de los principales reivindicadores del *vivir bien*, señala que éste es uno de los objetivos estratégicos de los pueblos indígenas, que apunta a recuperar la vivencia en comunidad y la armonía con la naturaleza y la vida, a la salvación de la humanidad y el planeta, en oposición al individualismo, al lucro o al consumismo. Es un modelo tetraléctico (que supera el dialéctico occidental) del *saber bien, hacer bien, estar bien y sentir bien*; es una visión cosmocéntrica y no antropocéntrica donde hay equilibrio y horizontalidad para todas las formas no sólo de vida sino de existencia, donde no cabe hablar de desarrollo porque no hay un estado anterior de subdesarrollo ni otro posterior de desarrollo (Ministerio de Relaciones Exteriores, 2009, cit. en Núñez del Prado, 2011).

Puede parecer poco riguroso o contradictorio ideológicamente tratar de compatibilizar la perspectiva del *vivir bien* con paradigmas que son occidentales: reivindicar el papel del Estado y hablar de derechos humanos.

No se trata de obviar las dimensiones del *vivir bien* para centrarnos en el Estado, pero sí de reconocer su rol como garante de derechos, en una visión que no puede ser ahistórica, y que tiene que recuperar mínimos inherentes a la dignidad humana, como son los derechos humanos.

Esto no desconoce el carácter sesgado que han tenido en su desarrollo los derechos humanos, tanto en su formulación como sobre todo en la práctica, pensados desde y para el hombre (masculino), occidental, blanco y de cierto nivel de ingresos; carácter que tiene uno de sus más visibles cuestionamientos desde el feminismo. Se trata más bien de destacar que este sesgo que atentaba contra la noción misma de universalidad, esencia de estos derechos, viene siendo combatido desde hace tiempo, tal como lo demuestra el proceso de *generización*⁵ de los derechos humanos. Se trata de asumir que el *vivir bien* es una construcción que está siendo reinterpretada, o incluso significada; que la cultura es dinámica, que todos tenemos derecho a incidir en esa reinterpretación o en este proceso de construcción, ya que siendo propia del pueblo aymara va a orientar los destinos del país -de los otros pueblos indígenas y de la ciudadanía mestiza- por lo que nos tiene que reflejar a todos y todas.

Por lo demás, los esfuerzos por hacer compatibles visiones de procedencia indígena con nociones e instituciones occidentales en el afán de empoderar a los y las excluidas, de lograr mayor justicia social y mayor participación no son tan nuevos. Mujeres indígenas, por ejemplo en México, han teorizado sobre las formas de opresión que las aquejan usando nociones como las de ciudadanía y derechos, cuestionando visiones estáticas y esencialistas de cultura, para demandar una ma-

5 El proceso de *generización* de los derechos humanos alude al fenómeno de la transversalidad o impregnación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos por el concepto de género y esta perspectiva de análisis (García, 2001).

yor participación en los espacios de poder y formas de justicia comunitaria que no las discriminen. Por su parte, desde la antropología feminista se ha logrado contextualizar las diversas formas que asumen las relaciones de género para evitar el universalismo feminista que caracterizó a la academia (Hernández, 2012).

2. Qué es *vivir bien* en la niñez y la adolescencia

Si aun siendo el *vivir bien* una visión cosmocéntrica y no antropocéntrica, significa bienestar de las personas en armonía con la naturaleza, ¿qué implica esto para los niños, niñas y adolescentes?, ¿qué conlleva para ellos el *saber bien, hacer bien, estar bien y sentir bien*?

Desde nuestro punto de vista significa niños, niñas y adolescentes felices, sanos, bien alimentados, con una educación de calidad, estimulados, cuya voz sea escuchada y tomada en cuenta, que vivan en comunidades y barrios seguros y que posibiliten el juego y el esparcimiento, en un medio ambiente sano y sostenible y en un entorno familiar armonioso, libre de violencia con amor y cuidados. Significa también adolescentes informados y empoderados; niños y niñas que puedan desarrollar sus potenciales sin las limitaciones e injusticias que significa un sistema de género que se articula con otras fuentes de desigualdad, impidiendo *saber, hacer, estar y sentir bien*. Como sabemos, esto está lejos de ser una realidad para la mayoría de ellos y ellas.

Para garantizar a los niños, niñas y adolescentes lo que merecen, lo que necesitan, a lo que “tienen derecho”, tenemos que pensar en el Estado y sus obligaciones en la materia. No pretendemos un Estado totalizante, pero sí un Estado garante; y para ello reivindicamos un enfoque de derechos en las políticas públicas que, por lo demás, no consideramos contradictorio con el *vivir bien*.

El enfoque de derechos considera el marco conceptual de los derechos humanos como legitimados por la comunidad internacional, ofreciendo un sistema coherente de principios y pautas aplicables a las políticas. Entre ellos, la igualdad y no discriminación; la información y rendición de cuentas; las posibilidades de denuncia y reclamo ante la transgresión de derechos (Pautassi, 2007).

Este enfoque encuentra asidero incluso en la Constitución, pues ésta dispone que “los derechos reconocidos por esta Constitución son inviolables, universales, interdependientes, indivisibles y progresivos. El Estado tiene el deber de promoverlos, protegerlos y respetarlos” Art. 13.I, (el subrayado es nuestro). La norma fundamental tiene un acápite referente a los Derechos de la Niñez, la Adolescencia y la Juventud, donde se establece que ellos son titulares de todos los derechos enunciados en la Constitución, además de otros inherentes a su proceso de desarrollo.

De otra parte, la Constitución dispone que los convenios internacionales de Derechos Humanos tienen rango constitucional (art. 410). Prácticamente todos los tratados de derechos humanos son aplicables a los niños, niñas y adolescentes, pero específicamente se destacan la Convención de Derechos del Niño (CDN) y la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), que abordaremos más adelante.

3. Ejercicio de derechos de niños, niñas y adolescentes

El *vivir bien* en la niñez y la adolescencia pasa por el ejercicio pleno de los derechos de niños, niñas y adolescentes, lo que a su vez requiere políticas públicas con enfoque de género y de derechos. Estas políticas deben tener como marco las mencionadas convenciones: de Derechos del Niño, y Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer.

Ambas convenciones son tratados hermanos que tienen por finalidad última impulsar los derechos humanos de las mujeres, niños y niñas. Varios artículos de la CEDAW abordan derechos que corresponden o engloban a la infancia, es así como en el artículo 2, al condenar la discriminación, lo está haciendo para las mujeres desde su nacimiento. Por su parte, la CDN establece que todos los derechos declarados en su contenido tienen que respetarse sin discriminación por motivos de sexo (artículo 2), lo que significa que se protejan a las niñas y niños contra la discriminación de género. De la misma forma, la CEDAW aborda la igualdad de niños y niñas cuando se refiere a la protección de la maternidad, a la adecuada atención en salud y, en su artículo 10, a las mismas condiciones en materia de capacitación profesional, señalando que esta igualdad debe asegurarse desde la enseñanza básica (Larraín, 2012).

En ambas convenciones hay otros artículos que son complementarios. Por ejemplo, el artículo 5 de la CEDAW, que señala la responsabilidad común de hombres y mujeres en la educación y desarrollo de sus hijos, se complementa con el artículo 18 de la CDN que señala que los Estados Partes pondrán el máximo empeño en garantizar el principio de corresponsabilidad en que ambos padres tienen obligaciones comunes en la crianza y el desarrollo de niños y niñas (Larraín, 2012).

“Los enunciados de la Convención y la Declaración de Derechos del Niño, vertebrados en el deber ser, se dirigen al mundo adulto y a sus instituciones, se sitúan en un plano institucional fundamentalmente, pero pueden ser aproximados y vitalizados sirviendo de orientación para las prácticas sociales e individuales cotidianas como señeros de relaciones a ser logradas para configurar un mejor mundo. Desde nuestros marcos sociales y culturales, desde convencionalismos que restringen y reducen posibilidades de la vida, pensamos a los niños y niñas de una manera uniforme y homogeneizada, fuera de latitudes y meridianos, sin

distinciones culturales, de etnia, raza, clase, género” (Grau, 2012: 54 y 55). Es precisamente esta la contextualización que requiere el ejercicio de los derechos, la vitalización de los mismos en las prácticas cotidianas donde derechos y *vivir bien* en la niñez y adolescencias deberían encontrarse.

3.1 Dos focos de especial preocupación⁶

La falta de ejercicio de derechos y la imposibilidad de *vivir bien* afectan las distintas etapas de la niñez, pero identificamos dos focos de especial preocupación: la primera infancia y la adolescencia. Esto debido a que el primer segmento ha recibido atención fundamentalmente frente a los problemas de desnutrición, pero no más allá de ello; mientras que la situación de los y las adolescentes parece visibilizarse solamente cuando tienen problemas con la ley o cuando enfrentan otras formas de estigmatización social.

En este contexto, creemos que la escuela se presenta como el gran espacio de desafíos para el país; el espacio donde se materialicen una serie de derechos de niños, niñas y adolescentes, donde participe la comunidad y el barrio, donde se haga posible el *vivir bien*. Esto pasa por asumir realmente la educación como la primera prioridad financiera del Estado, según lo establece la Constitución.

La Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez establece el *vivir bien* como una de las bases de la educación, disponiendo que esto implica desarrollar una formación integral que promueva la realización de la identidad, afectividad, espiritualidad y subjetividad de personas y comunidades, así como vivir en armonía con la Madre Tierra y en comunidad con los seres humanos (art. 3, inciso 11). Más adelante ampliará los principios orientadores de la educación, estableciendo que “la educación asume y promueve como principios ético morales de la sociedad plural el *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble), y los principios de otros pueblos. Se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para Vivir Bien” (art. 3, inciso 13).

El desarrollo de una vida y de una sociedad para el *vivir bien* figura también luego en los fines y objetivos de la política educativa (art. 4 y 5).

6 Se sigue aquí lo desarrollado por Marco (2012)

a. La primera infancia

En Bolivia, los niños, niñas y adolescentes son más pobres que los adultos y, dentro de la niñez, los más pobres son los menores de cuatro años, con una marcada diferencia entre las áreas urbanas y rurales. Esto se da considerando las especificidades de la pobreza infantil desde un enfoque de derechos, al que se corresponde una metodología específica de medición multidimensional de la pobreza que, además del nivel de gasto o consumo de los hogares, considera variables como nutrición adecuada, salud, agua potable, servicios básicos, vivienda, educación e información. Con los indicadores resultantes de estas variables la pobreza extrema infantil (entre 0 y 17 años) alcanza en el país un 48,6%, mientras que la pobreza total un 77,2% en el año 2007. En las áreas rurales las cifras llegan a un alarmante 78,2% y 99% respectivamente. Estos datos ubican a Bolivia como el país con mayor pobreza extrema infantil de América Latina y como uno de los que tienen mayor pobreza infantil total (CEPAL-UNICEF, 2010).

En el mismo sentido, el Índice Municipal de Desarrollo de la Infancia, Niñez y Adolescencia⁷ (IDINA) muestra que los niños y niñas menores de seis años son quienes tienen un menor ejercicio de sus derechos y que al nivel inicial corresponde una proporción muy pequeña de la inversión en educación⁸ (UDAPE-UNICEF, 2008 y 2009).

A pesar de lo expuesto, los hogares con niños y niñas de edades tempranas son los que tienen menor cobertura de protección social, como muestra el cuadro N° 1 en la columna correspondiente a la etapa inicial del ciclo de vida familiar⁹.

7 El Índice Municipal de Desarrollo de la Infancia, Niñez y Adolescencia (IDINA) es un instrumento de medición del grado de cumplimiento de derechos de los niños, niñas y adolescentes en el país, construido a través de la comparación relativa de indicadores relacionados con cuatro dimensiones de análisis: salud, educación, capacidad económica, habitabilidad, derecho a la identidad y protección contra los riesgos de explotación económica y maltrato

8 En el 2005 la inversión en educación inicial fue de 15,5 millones de \$us, mientras que en secundaria de 80,5 y en primaria de 288 millones. Considerando el presupuesto total en educación, el nivel inicial corresponde al 0,8 y 0,5% en las áreas urbanas y rurales respectivamente (UDAPE, 2008).

9 Se distinguen cinco etapas del ciclo familiar: la pareja joven sin hijos; la inicial, cuando los hijos tienen menos de seis años; la de expansión, cuando estos tienen entre 6 y 12 años; la de consolidación cuando tienen entre 13 años y 18 años; la de salida, con hijos de 19 años y más; y la pareja mayor sin hijos. En América Latina se observa un descenso en las proporciones de familias que transitan las etapas inicial, de consolidación y expansión, con un incremento de aquellas que están en la de salida, así como de las parejas mayores sin hijos en el hogar. En este sentido, Bolivia escapa a la tendencia regional, pues el peso de las familias en etapas inicial y de expansión y consolidación es considerable (Rico y Maldonado, 2011).

Cuadro No 1. Distribución de la protección social según el ciclo de las familias (*)

Año 2007

FAMILIAS (%)	Total	Sólo prot. contributiva (j/c u otros)	Con protección mixta	Sólo prot. no contributiva	Sin prot.: j/c u otro jub/pens	Sin ninguna protección
	%	%	%	%	%	%
Pareja joven s/hijos	100.00	22.44	.	4.46	.	73.10
Etapa inicial	100.00	26.63	0.11	2.19	0.19	70.88
Etapa expansión	100.00	7.16	11.30	63.06	.	18.48
Etapa consolidación	100.00	15.21	10.22	43.57	0.18	30.82
Etapa salida	100.00	28.81	19.29	19.52	0.75	31.63
Pareja mayor s/hijos	100.00	10.28	27.20	33.41	0.17	28.94
Total	100.00	17.28	12.00	35.88	0.24	34.60

Fuente: CEPAL, División de Desarrollo Social en base a Encuesta de Hogares

(*)Etapas del ciclo familiar: la pareja joven sin hijos; la inicial, cuando los hijos tienen menos de seis años; la de expansión, cuando estos tiene entre seis y 12 años; la de consolidación cuando tienen entre 13 años y 18 años; la de salida, con hijos de 19 años y más; y la pareja mayor sin hijos

De otra parte, dentro de la inversión para la infancia, niñez y la adolescencia a niveles subnacionales -que se distribuye entre las asignaciones familiares correspondientes al subsidio de natalidad y lactancia y los gastos en alimentos del Programa de Atención a la Niñez- la proporción destinada a atender las edades tempranas es ínfima. Por ejemplo, la proporción del nivel inicial con relación al total del presupuesto en educación era de menos del 1% en el año 2005 (UDAPE-UNICEF, 2008).

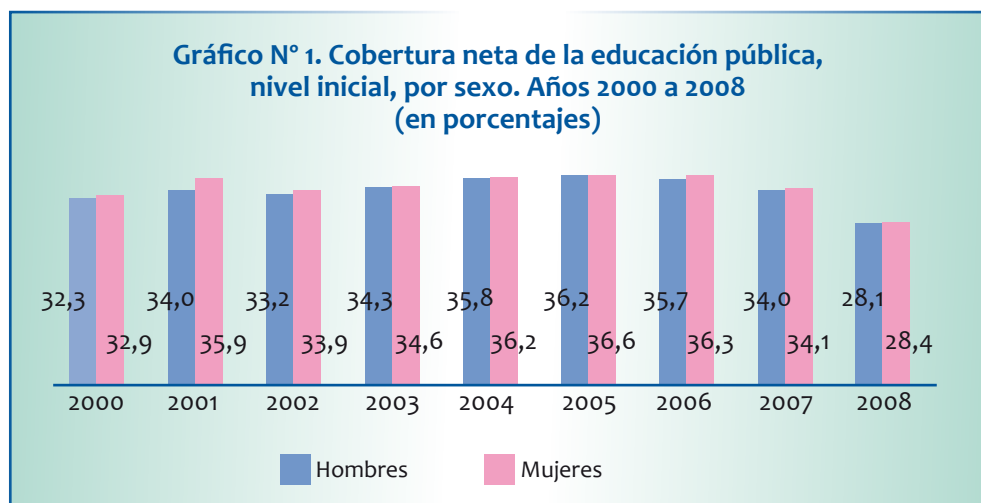
El desarrollo de la niñez en la primera infancia es la base del desarrollo humano. La exposición a riesgos como la pobreza, enfermedades, situaciones de estrés de los padres o deficiente acceso a servicios básicos pueden tener efectos a lo largo de la trayectoria de vida, redundando en más pobreza y exclusión. En este contexto, la evidencia muestra que el desarrollo a edades tempranas tiene impactos significativos en los resultados que puedan obtenerse en otras etapas de la niñez. Así, la educación en la primera infancia incide en las capacidades de lectura y en el desempeño escolar posteriores, mientras que los programas que tienden a fortalecer las habilidades cognitivas y socioemocionales en los niños y niñas pueden incluso reducir futuros problemas de salud (UNICEF, 2012). Las neurociencias han mostrado que las experiencias durante la primera infancia modelan el desarrollo del cerebro, sobre todo en los tres primeros años de vida.

La educación en el nivel inicial (tanto en su primer ciclo de 0 a 3 años como en el segundo de 4 y 5 años) tiene un efecto igualador al compensar las deficien-

cias de nutrición, educación, tiempo de cuidado y estimulación que pudiera haber entre los hogares. En efecto, estudios longitudinales a través de un largo período de tiempo en Argentina y Chile, han encontrado que el mayor efecto relativo de una educación inicial de calidad se da en los niños y niñas de menor nivel socioeconómico (Barbery y Del Barco, 2011).

El Estado tiene la obligación de disociar los logros y aprendizajes educativos respecto de la condición socioeconómica de origen de la niñez y adolescencia, y promover una mayor convergencia de estos logros en la sociedad. A pesar de los avances en la cobertura primaria en la región, esta no logra operar sobre las desigualdades acumuladas en la fase anterior ni sobre las condiciones socioeconómicas y educativas de los hogares. Esto hace que un alto porcentaje de niños y niñas padezcan rezago escolar y bajos aprendizajes, y no consigan acceder a lenguajes fundamentales (CEPAL, 2010).

La cobertura de la educación inicial es reducida. Como muestra el siguiente gráfico no existen diferencias por sexo; las diferencias entre las áreas urbanas y rurales deben ser considerables, pero la información disponible no permite desagregar este dato. Estas cifras de coberturas se refieren al segundo ciclo de la educación inicial, es decir a niños y niñas de 4 y 5 años. Para el primer ciclo de la educación inicial, para menores de 4 años, las coberturas son directamente residuales. Así, para el año 2008 alcanzaban a alrededor de 50.000 niños y niñas en todo el país, según el Sistema de Información en Educación (Barbery y Del Barco, 2012).



Fuente: Elaboración propia con base en INE y Ministerio de Educación. Sistema de Información Educativa)

<http://www.ine.gov.bo/indice/EstadisticaSocial.aspx?codigo=30202> visitada el 13.02.12

La cobertura neta se define como el número de alumnos inscritos en un determinado nivel de educación que tienen la edad oficial para asistir a ese nivel

También se observa un descenso de la cobertura a partir del año 2006. Hasta hace poco manejábamos la hipótesis de que esta disminución podía obedecer a las transformaciones en el Programa de Atención Integral a la Niñez (PAN), destinado a la infancia menor de seis años, que pasó de ser ejecutado por el gobierno central a las gobernaciones y municipalidades con una ostensible disminución en su cobertura, debido a que no todas las municipalidades y gobernaciones acogieron el programa o lo hicieron pero con una disminución de las coberturas. Sin embargo, el caso del municipio de La Guardia, en Santa Cruz, parece refutar esta hipótesis y nos deja abierta la interrogante respecto de las causas de este retroceso. En efecto, en este caso, cuando el PAN se descentralizó y se independizó de la cooperación internacional, el municipio asumió el 100% de los costos, hizo posteriormente una serie de alianzas estratégicas, e incrementó el número de centros infantiles de 12 a 21 entre 2005 y 2011; y sin embargo, las cifras de cobertura también cayeron. Ahora, el número absoluto de niños y niñas inscritos se incrementó entre 2005 y 2007 para tener un leve descenso en 2008, año hasta el cual se tienen datos. Podría suponerse entonces que la baja en la cobertura responda, al menos en parte, al incremento de niños y niñas de 0 a 6 años, y que la oferta de centros infantiles, aun con el aumento de éstos, no abastezca para el crecimiento de población infantil.

A la baja oferta educativa para edades tempranas se suman una serie de aspectos que limitan el acceso de niños y niñas a los centros infantiles: mandatos culturales como la madre omnipresente, la desconfianza en los centros, la incompatibilidad de horarios, las distancias (Marco, 2008), los requerimientos de los establecimientos hacia las madres, que recargan su ya escaso tiempo constituyéndose en un desincentivo para la concurrencia de la niñez a los centros.¹⁰ Por lo mismo, se requiere tanto ampliar la oferta de servicios para la niñez de 0 a 6 años, como mecanismos que incentiven la permanencia de niños y niñas en los mismos.

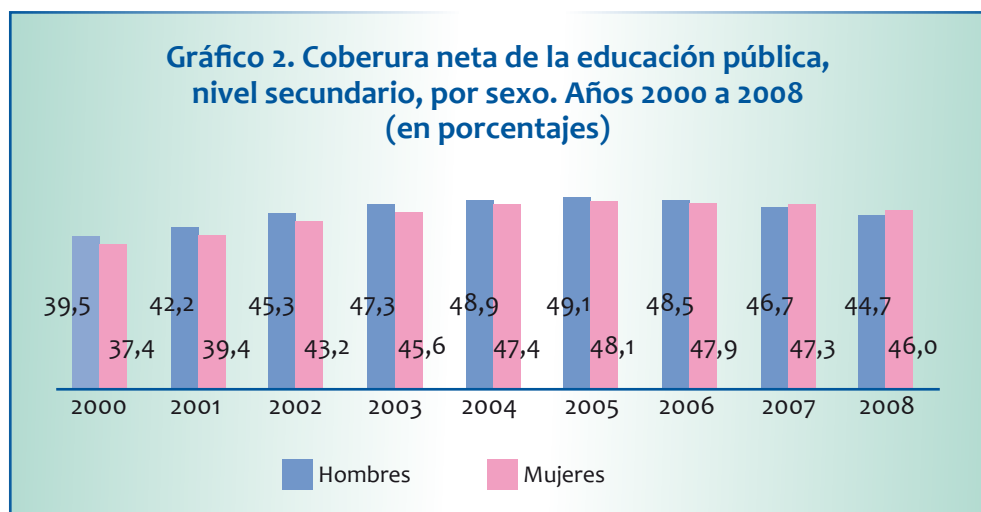
Por último, se debe destacar que respecto de la oferta de cuidado y educativa para niños y niñas entre 0 y 4 años, la reforma educativa implementada por la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez representa un retroceso, pues asigna el cuidado en estas edades a la familia; así la educación institucionalizada, denominada por la reforma “Educación en familia comunitaria” se inicia a los cinco años.

b. La adolescencia

En todos los departamentos del país, los y las adolescentes tienen un mayor ejercicio de derechos, medidos en el IDINA, en relación con la niñez y la infancia,

¹⁰ Este fenómeno fue identificado en una investigación en dos barrios de La Paz a cargo del CIDES de la Universidad Mayor de San Andrés y está ligado a los requerimientos que los centros educativos hacen a las madres, por ejemplo llevar comida preparada para todo el curso con ciertas especificaciones. La investigación es parte del proyecto “Cuidar a los niños, emancipar a las mujeres”, expuesto en el Diálogo Político sobre cuidado con corresponsabilidad, Santa Cruz, 25 de enero de 2012.

sobre todo en ámbitos como la salud (UDAPE -UNICEF, 2009). Esto puede deberse a que ya tienen voz propia y cierta autonomía para desplazarse por las ciudades y comunidades y auto-gestionarse para cubrir sus necesidades. Sin embargo, el gráfico No 2 muestra la evolución de la cobertura de la educación secundaria, apreciándose que todavía hay una importante deuda con niños, niñas y adolescentes en esta materia y que la tendencia de una leve brecha de género a favor de los varones se ha revertido. No obstante, a nivel local, en gran parte de los municipios del altiplano, especialmente las adolescentes sufren de perjuicio laboral. El costo de oportunidad de asistir a la escuela es más alto para ellas, pues deben combinar trabajos pagados y no remunerados, que sumados a los costos indirectos de la educación, hacen que muchas familias opten por “turnar” a sus hijos para la asistencia a la escuela, privilegiando a los varones (UDAPE -UNICEF, 2009).

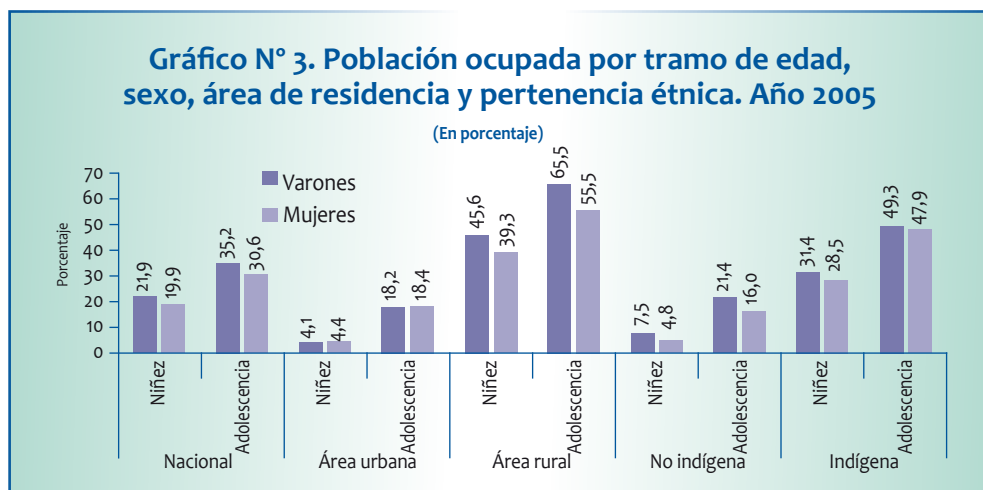


Fuente: Elaboración propia con base en INE y Ministerio de Educación. Sistema de Información Educativa <http://www.ine.gob.bo/indice/EstadisticaSocial.aspx?codigo=30202> visitada el 13.02.12

En la adolescencia ya se ven más nítidamente las desigualdades y diferencias de género, que remiten a problemáticas y necesidades específicas para hombres y mujeres. Así el embarazo termina siendo un problema de las adolescentes que ven interferida su escolaridad, que experimentan la vivencia temprana de la maternidad y de las obligaciones que conlleva. Si a estas alturas de la vida la identidad de género ya está formada, se refuerza y los roles se delinear con claridad. Por lo mismo, cuando las adolescentes ingresan al trabajo remunerado lo suelen hacer en ocupaciones afines a los trabajos de cuidado y domésticos. También se ven expuestas a formas de violencia de género tanto en los espacios públicos como privados.

Los adolescentes varones, en cambio, se ven compelidos en muchas ocasiones a iniciarse en el trabajo remunerado o continuar en éste, sea para cumplir con un temprano rol de proveedor de su familia de origen o de nuevas familias generadas por la paternidad temprana, o sea para solventar sus propias necesidades de subsistencia. Todo ello, una vez más, en una expresión de los mandatos del sistema de género, en sociedades en que el trabajo brinda prestigio social a los hombres. Estos mandatos también van determinando una imagen de hombría ligada a la agresividad que se expresa en riesgos para la seguridad de los adolescentes en los espacios públicos y en ocasiones en violencia. El modelo de masculinidad hegemónica va significando exigencias para los adolescentes, aunque también los va señalando como detentadores de poder frente a las mujeres.

Como se aprecia en el promedio nacional, uno de cada cinco niños y niñas de entre 6 y 13 años trabajaba en el país en el 2005, a pesar de que la edad legal para trabajar con remuneración es a partir de los 14 años¹¹. Por su parte, destaca que el trabajo de los adolescentes entre 14 y 18 años es cinco puntos porcentuales más alto en el caso de los varones. La contracara de esto es la mayor dedicación de las adolescentes al trabajo no remunerado en el hogar.



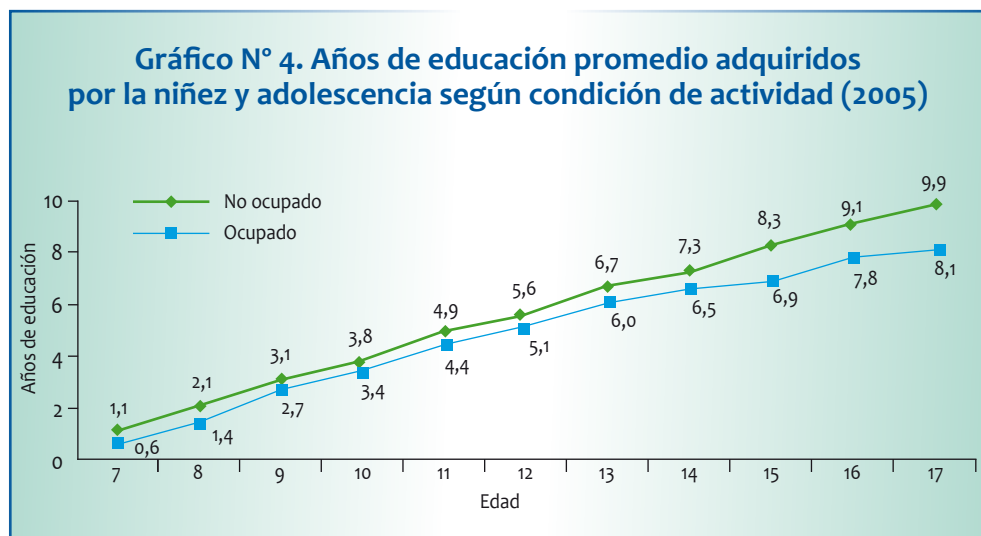
En este gráfico la “niñez” corresponde al tramo entre 6 y 13 años, pues así es considerada por la Encuesta de Hogares, mientras que la adolescencia comprende el tramo entre 14 y 18 años.

Fuente: UDAPE con base en la Encuesta de Hogares del año 2005 en UDAPE-UNICEF (2009) Bolivia. Derechos e igualdad de género en la niñez y la adolescencia. Índice de Desarrollo Municipal de la Infancia, la Niñez y la Adolescencia, La Paz

¹¹ La edad establecida en la Convención 138 de la OIT es de 13 años, tratándose de trabajo ligero y 16 de trabajo en condiciones normales no perjudiciales para la salud y 18 para los trabajos peligrosos.

El trabajo no remunerado se mide a través de las Encuestas de Uso de Tiempo. Lamentablemente, la única evidencia a escala nacional corresponde a la Encuesta de Hogares del año 2001, que incorporó un par de preguntas sobre el uso de tiempo. Con estos datos se aprecia que al igual que sucede en la adultez, en la niñez y adolescencia la carga total de trabajo (remunerado más no remunerado) es mayor para las mujeres (Zapata, 2007).

Según estimaciones de UDAPE (2009) con base en la Encuesta de Hogares del año 2005, los niños, niñas y adolescentes trabajadores tienen una menor probabilidad de recibir educación que aquellos que no trabajan. Como se aprecia en el siguiente gráfico, la brecha alcanza a los dos años de educación en el caso de los adolescentes de 17 años.



Fuente: UDAPE con base en la Encuesta de Hogares del año 2005 en UDAPE-UNICEF (2009) Bolivia. Derechos e igualdad de género en la niñez y la adolescencia. Índice de Desarrollo Municipal de la Infancia, la Niñez y la Adolescencia, La Paz, Ministerio de Planificación del Desarrollo UDAPE-UNICEF

Las estimaciones también muestran que entre la población entre 7 y 17 años no matriculada, un 28,3 % aseguró que la razón de su falta de incorporación al sistema educativo era el trabajo, mientras que para un 24,2% era la falta de dinero. La información no es completamente clara respecto si se refiere a falta de dinero para pagar los estudios o falta de dinero que obliga a trabajar y por tanto impide matricularse. Por lo mismo, las razones de “trabajo” y “falta de dinero”, deben leerse complementariamente. El siguiente cuadro muestra las diferencias de género entre las razones, evidenciando que la falta de dinero es más relevante para los

niños y adolescentes, mientras que las labores del hogar y el embarazo lo son para las mujeres.

Se aprecia entonces que la falta de matriculación escolar está relacionada directamente con la temprana vivencia de los roles de género, pues desde la niñez los varones deben ser proveedores y las mujeres encargarse de las labores del hogar e incluso ser madres.

Con cifras un poco más actuales, se puede apreciar que tanto las tasas de abandono como de promoción en secundaria presentan importantes desafíos, a la vez se observa que no han mejorado sustancialmente los últimos años. Asimismo, hacen presumir el mayor efecto del trabajo remunerado sobre la deserción escolar en los niños y adolescentes que en las niñas.

Gráfico N°5. Tasa de abandono en la educación pública secundaria, años 2000 a 2008 (en porcentaje)

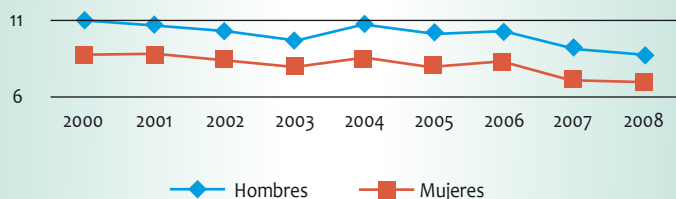
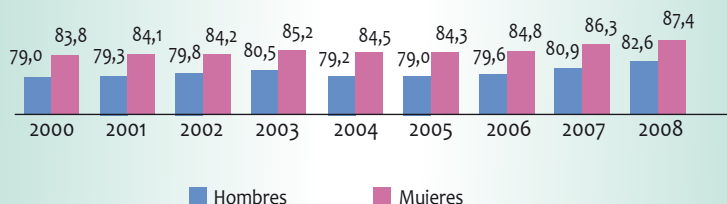


Gráfico N°5. Tasa de promoción en la educación pública, nivel secundario, por sexo. Años 2000 a 2008...



Fuente: Elaboración propia con base en INE y Ministerio de Educación- Sistema de Información Educativa <http://www.ine.gob.bo/indice/EstadisticaSocial.aspx?codigo=30202> visitada el 13.02.12 En estos años la secundaria correspondía a los cuatro últimos años del ciclo escolar

Las estadísticas disponibles del INE y el Ministerio de Educación no permiten desagregar estas cifras por áreas urbanas y rurales, por pertenencia étnica o por tipo de educación (pública o privada), pero un procesamiento de la encuesta de hogares de 2007 (hecho por CEPAL) revela importantes diferencias por sexo y por área de residencia. Así, desde esta perspectiva, las niñas de las áreas rurales son las más desfavorecidas, observándose brechas bastante pronunciadas.

**Cuadro N° 2. Deserción escolar en secundaria, por sexo
y área de residencia. Año 2007**
**Adolescentes que culminaron la primaria y deberían estar en secundaria
(En porcentajes)¹²**

	Nacional	Urbano	Rural
Hombre	5.13	4.88	5.63
Mujer	5.74	3.74	10.36
Total	5.42	4.32	7.81

Fuente: CEPAL, División de Desarrollo Social en base a la Encuesta de Hogares de 2007

Al igual que en otros países de América Latina, los niños de mayor edad son los que en mayor proporción han abandonado la escuela, sobre todo en las áreas rurales. Esto ocurre en circunstancias en que la educación primaria no está asociada a mayores niveles de remuneración en el mercado laboral, por lo que la conclusión de la secundaria es esencial para que adolescentes y jóvenes eventualmente superen la pobreza (CEPAL-UNICEF, 2010).

Cabe destacar además que se requieren concretamente 12 años de estudio para que la probabilidad de caer en la pobreza sea menor que la del promedio de la población en Bolivia. De manera que la conclusión de la secundaria se presenta como un piso para acceder a niveles mínimos de bienestar, para romper la reproducción inter-generacional de la desigualdad y de la pobreza. Es decir, son 16 los años de estudio requeridos para tener más ingresos laborales que el promedio. Así, la conclusión de la secundaria es una condición para reducir los riesgos de las personas de caer en una inserción laboral informal. Por cierto, esas probabilidades disminuyen aun más con la educación terciaria y universitaria, como se aprecia en el siguiente cuadro (CEPAL, 2010).

¹² Nota: Este cuadro no es comparable con el Gráfico No 5, pues el primero se refiere a la educación pública, mientras este abarca tanto la pública como la privada, los datos provienen además de fuentes distintas, uno del SIE y otro de la citada Encuesta. Además se aclara que en el año 2007 el nivel primario incluía ocho años de estudio, entre los 6 y los 13 años de edad.

Cuadro N° 3. Tasa de inserción de los ocupados en el sector informal según nivel educativo alcanzado por tramo de edades. Año 2007 (en porcentajes)

Tramos de edades	Primaria incompleta	Primaria completa	Baja Secundaria incompleta	Alta Secundaria incompleta	Secundaria completa	Terciaria incompleta	Universitaria completa	Total
15 a 29 años	89,7	88,3	84,8	81,4	66,7	38,9	7,6	70,0
30 a 64 años	89,6	87,6	82,3	74,0	63,2	26,3	16,4	68,6
15 años y más	91,0	88,3	83,6	78,9	64,9	31,7	14,4	71,2

Fuente: CEPAL (2010) Panorama Social de América Latina y el Caribe 2010, Santiago de Chile, CEPAL, sobre la base de tabulaciones especiales a la Encuesta de Hogares

Debe considerarse que la Constitución establece que toda persona tiene derecho a recibir educación en *todos los niveles* (artículo 17), y que la educación es obligatoria hasta el bachillerato (artículo 81); es decir, hasta culminar la secundaria.

4. Desafíos

Si no integramos activamente a las nuevas generaciones a la sociedad, o si se lo hace bajo condiciones de asistencialismo o disciplinamiento, sin considerarlos como sujetos de derechos, no hay *vivir bien* posible.

En el esfuerzo por la integración y el ejercicio de derechos de niños, niñas y adolescentes, debemos considerar que durante la infancia y la niñez se construyen y naturalizan los roles diferenciados por género, y se desarrollan las relaciones que marcarán el lugar que ellos y ellas tienen y tendrán en la sociedad. Por lo tanto, esto debe ser considerado al momento de diseñar políticas públicas que los tengan como destinatarios.

Entre los desafíos para estas políticas señalamos una especial preocupación por la primera infancia y la adolescencia. En el primer caso, la mayor pobreza relativa de estos niños y niñas está violentando sus derechos y minando sus posibilidades futuras. Está imposibilitando el *vivir bien* ahora y en el futuro.

La ausencia de cuidado y educación tempranos e institucionalizados complica el panorama, pues agudiza las desigualdades sociales como ya fue expuesto. Además, deja el cuidado y la educación como responsabilidad casi exclusiva de las familias, es decir de las mujeres. El Estado debe también asumir su responsabilidad. Por ello, resulta apremiante aumentar la oferta educativa inicial para los dos ciclos de niños y niñas entre 0 a 5 años. En este cometido, el rol de los municipios

puede ser protagónico, tal como lo demuestran el proyecto “Cuidar a los niños y emancipar a las mujeres”, ejecutado en La Paz por el CIDES-UMSA, y la notable ampliación de cobertura y mejora de los centros infantiles en el municipio de La Guardia en Santa Cruz.

Recogemos también la propuesta de asegurar el financiamiento para institucionalizar el cuidado y estimulación de los menores de 6 años, considerando adicionalmente que en la mayoría de los centros infantiles se brinda alimentación a niños y niñas, con lo cual se contribuye además a la nutrición infantil y al presupuesto familiar. Complementariamente, es necesario incorporar la propuesta de CEPAL, de instalar una transferencia en efectivo a las familias con niños y niñas de cero a cuatro años (CEPAL, 2010).

Respecto de las y los adolescentes, resulta necesario replantearse el rol de la escuela, más allá de los contenidos académicos y las metodologías; la escuela debe ser un espacio de motivación, debe atraer, generar confianza y realización personal, satisfacción en el estudiantado, posibilitar el *vivir bien*. De lo contrario los y las adolescentes privilegiarán trabajar con remuneración para tener tanto un ingreso monetario para enfrentar las carencias y necesidades, como también una fuente de prestigio social, pues sabemos que el empleo y el trabajo, aun en la adolescencia, son vistos como dignificante, en nuestro país. Así, si además la escuela se constituye en un espacio de confianza y realización, puede ser un ámbito de detección y denuncia de problemáticas como la violencia o la explotación laboral o de formación e información para la prevención del embarazo adolescente.

Para cerrar, reiteramos que el gran desafío pasa por replantearnos nuestras prioridades como sociedad y como Estado. Sólo así será posible el *vivir bien* y el ejercicio de derechos para niños, niñas y adolescentes.

Bibliografía

- Barbery Rubens y Del Barco, Lilian Viviana (2011). Educación inicial en Bolivia: perspectiva general y el caso de La Guardia. Santa Cruz de la Sierra. CEPAD
- CEPAL (2012). División de Asuntos de Género, www.cepal.org/dag visitada el 17.08.2012
- CEPAL (2010). Panorama Social de América Latina 2010. Santiago de Chile.
- Hernández, Rosalba Aída (2012). “Entre los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas y los derechos de las mujeres: descentrando el multiculturalismo”. En *Jornadas Feminismos de la diversidad en América Latina. Órgano Electoral Plurinacional, PNUD Bolivia, Santa Cruz 11 de Julio*
- García, Soledad (2001). “La progresiva generización de la protección internacional de los Derechos Humanos”. En *Revista Electrónica de Estudios Internacionales No 2*.
- Larraín, Soledad (2012). El enfoque de género en la niñez. Ponencia presentada en el seminario La Convención sobre Derechos del Niño, Políticas Sociales y Enfoque de Género. ACHNU, UNICEF, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 18 de agosto.
- Marco Navarro, Flavia (2012). “Programas de transferencias monetarias e infancia. El Bono Juancito Pinto del Estado Plurinacional de Bolivia”. En *editorial*. División de Desarrollo Social, CEPAL Santiago de Chile.
- Marco Navarro, Flavia (2010). “Presencia femenina y ausencia estatal: el cuidado en la primera infancia en el Estado Plurinacional de Bolivia y Ecuador”. En Sonia Montañó y Coral Calderón Coords. *El cuidado en acción. Entre el derecho y el trabajo*. Cuadernos de la CEPAL No 94.
- Marco Navarro, Flavia (2008). Entre la escasez y la ausencia. Políticas para la armonización entre empleo y familia en los países andinos. Informe Final, OIT.
- Núñez del Prado, José (2011). “Desarrollo-vida-felicidad. Paradigmas de desarrollo-Cosmovisiones de vida- Aspiraciones de felicidad”. En el *Desarrollo en Cuestión. Reflexiones desde América Latina, Fernanda Wanderley Coord*. La Paz, CIDES-UMSA, OXFAM.
- Pautassi, Laura (2007). El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos. Serie Mujer y Desarrollo No 87, CEPAL. Santiago de Chile.
- Rico, Ma. Nieves y Enrique Delamónica Coord, (2010). Pobreza infantil en América Latina y el Caribe. CEPAL-UNICEF.

- UDAPE-UNICEF (2009). Bolivia. Derechos e igualdad de género en la niñez y la adolescencia. Índice de Desarrollo Municipal de la Infancia, la Niñez y la Adolescencia. Ministerio de Planificación del Desarrollo UDAPE-UNICEF. La Paz.
- UDAPE-UNICEF (2008). Bolivia. Inversión social en la niñez y adolescencia: Un análisis del gasto público social en niveles subnacionales. Ministerio de Planificación del Desarrollo, UDAPE-UNICEF. La Paz.
- UDAPE-UNICEF (2008a). Bolivia. El gasto de los hogares en educación. Ministerio de Planificación del Desarrollo, UDAPE-UNICEF. La Paz.
- UNICEF (2012). Integrated Social Protection Systems. Enhancing Equity for Children, UNICEF Social Protection Strategic Framework, UNICEF. New York.
- Zapata, Daniela (2007). Trabajo, educación y salud de las niñas en América Latina y el Caribe: indicadores elaborados en el marco de la Plataforma de Beijing. Serie Mujer y Desarrollo No 82, CEPAL. Santiago de Chile.

El Vivir Bien y el derecho al cuidado

Fernanda Wanderley*

En el marco del conversatorio “Vivir Bien, Cultura y Desarrollo”, promovido por el CIDES-UMSA y UNICEF en el año 2012, asumí el desafío de reflexionar sobre los conceptos de Vivir Bien, género e infancia, para lo cual elegí el concepto de cuidado desarrollado por las pensadoras feministas como eje articulador de los derechos de las mujeres, los derechos de los niños, niñas y adolescentes y el debate sobre el Vivir Bien.

El concepto de Vivir Bien surgió desde experiencias reflexivas y movimientos políticos muy diversos, constituyendo un campo nuevo y controversial. Muchos autores plantean que la noción ética del Vivir Bien surgió principalmente o únicamente de las cosmovisiones de pueblos originarios del mundo, mientras otros autores argumentan que la noción del Vivir Bien constituyó el norte ético de diversas corrientes de pensamiento crítico humanista, marxista, ambientalista, feministas e inclusive religioso. Me alinee a estos últimos autores que resaltan cómo diversas corrientes reflexivas buscaron alternativas de desarrollo y de transformación social, cultural y económica más humanas, solidarias y equitativas. El presente trabajo explora cómo el debate feminista sobre el cuidado contribuye y dialoga con la discusión sobre el Vivir Bien.

Pese a las importantes divergencias al interior del debate sobre el Vivir Bien, se puede identificar una base común que comparten los autores: la crítica al concepto economicista y reduccionista de desarrollo que marginaliza la equidad social y la conservación y respeto por el medio ambiente. De esta manera, y más allá de las controversias, es posible ubicar un conjunto de valores que fundamenta el

* PhD en sociología económica por la Universidad de Columbia; docente investigadora del CIDES - UMSA

concepto del Vivir Bien. Estos son los valores de equidad, justicia, solidaridad y cooperación.

Recuperando la propuesta de Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (2011), el Vivir Bien, Buen Vivir o Felicidad Pública son nociones éticas orientadas a la construcción de una alternativa de organización social fundada en una relación armónica y respetuosa entre los seres humanos y entre éstos y los otros seres vivos que cohabitan la naturaleza. En sus palabras: “*Lo que se trata, en definitiva, es de impulsar modelos alternativos u órdenes sociales basados en justicia cultural, política, social y redistributiva o económica, capaces de evitar la concentración de los beneficios en muy pocos; y que admitan las exigencias de cuidado de la vida y del ambiente*” (Farah y Vasapollo, 2011: 17, énfasis propio). Según esta propuesta, la noción del cuidado de la vida y del ambiente es central en este nuevo horizonte ético que busca fundar un nuevo orden social que sería el del Vivir Bien.

En este marco discursivo, se puede plantear que el concepto de cuidado incorpora la gestión y mantenimiento rutinario de la vida y la salud, a través de actividades de atención directa entre los seres humanos. Por lo tanto, esta noción de cuidado revaloriza los lazos de cooperación y solidaridad entre los seres humanos para dar vigencia a los derechos de protección y bienestar de todos los miembros de una sociedad. Es así que el cuidado se eleva a un valor supremo ordenador de las interacciones sociales y económicas en la búsqueda de la superación de la crisis ético-política actual (Salazar, 2011).

Sin entrar en las diferentes aristas del rico debate sobre Vivir Bien, quisiera enfatizar algunas interrogantes implícitas en el desafío de construcción de este nuevo orden social más humano, más solidario, más cooperativo y -por supuesto- más equitativo. Estas interrogantes tienen que ver con: ¿cuáles serían las definiciones de políticas públicas concordantes con este nuevo paradigma?; ¿cómo rescatar la reciprocidad, la cooperación y la equidad para el cuidado de la vida y la satisfacción de necesidades humanas y naturales superando las desigualdades hoy presentes en nuestras sociedades?; ¿qué tipo de política pública puede garantizar la realización afectiva y espiritual de las personas en asociación familiar o colectiva y en su entorno social amplio?

Estas preguntas encuentran gran afinidad con otras preguntas formuladas por la reflexión feminista y los estudios de género. Es en esta afinidad de preocupaciones que ubico los importantes aportes de la reflexión feminista y los estudios de género en el horizonte ético del Vivir Bien. Me concentraré en una de estas contribuciones: el análisis de la crisis del tipo de organización social del cuidado que no se funda sobre los principios de cooperación, reciprocidad y equidad. La literatura y la lucha feminista no sólo exploraron las características y causas de esta crisis, sino también sus consecuencias en la reproducción de la desigualdad entre hombres y mujeres, y entre niños y niñas.

Antes de abordar el desarrollo de la reflexión feminista, quisiera plantear el significado del concepto de cuidado que resultó de ese debate. En términos muy concretos, el cuidado es un conjunto de interacciones humanas que incluyen alimentar, educar, curar, criar, atender y proteger. Estas interacciones están en el centro de la vida social y todos los seres humanos necesitan de cuidado. Sin embargo, debido a su ciclo vital, algunos grupos necesitan más cuidado que otros como es el caso de los niños, niñas, adolescentes, personas con discapacidad o enfermas, y adultos mayores. Estos grupos necesitan atención a tiempo integral para que puedan desarrollar todo su potencial y tener una vida digna.

La contribución feminista al problema del déficit de cuidado de la vida humana y de cómo superarlo para transitar al nuevo orden del Vivir Bien, tiene una larga trayectoria. En un primer momento, las pensadoras feministas han visibilizado las tendencias irreversibles de las transformaciones familiares, sociales y económicas que demandan nuevas formas de organización social del cuidado. Un primer grupo de estudios ha mostrado la salida de las mujeres de la esfera privada de los hogares y su creciente incorporación al mundo del trabajo y al mundo público más general. Estos estudios visibilizaron la segregación ocupacional, las brechas de ingreso entre hombres y mujeres, y las prácticas de discriminación en el mercado de trabajo (Boserup, 1970; Benería y Sen, 1982; Blau, y Faber, 1986; Benería y Roldán 1987; Arriagada, 1990; Anker y Hein, 1986; García Fanelli, 1989; López y Molly, 1992; Borderías y Carrasco, 1994; Wanderley, 1995; Kabeer, 1998).

Además, estos estudios mostraron la estrecha relación entre el trabajo remunerado y el trabajo no remunerado en el hogar, y cómo la desigual distribución del trabajo entre hombres y mujeres en la familia constituía una de las principales barreras a la participación económica y social de las mujeres en igualdad de condiciones. En este momento, la reflexión feminista se centró en la resistencia cultural y social de los varones a compartir el trabajo de cuidado al interior de las familias, al mismo tiempo que las mujeres asumían cada vez más la responsabilidad de proveer recursos económicos al hogar (Tilly y Scott, 1978; Benerías, 1982; Bielby y Baron, 1986 y 1992; Andersen, 1991, 2006 y 2011; Glass y Cameron, 1992; Borderías y Carrasco, 1994; Kallenberg 1998; Wanderley, 2003; Farah y Sánchez, 2008).

Esta reflexión también aportó evidencias sobre las transformaciones familiares a partir de la pérdida de importancia relativa de la familia biparental, compuesta por un papá proveedor de ingresos y una mamá disponible a tiempo completo para proveer cuidado en el hogar. La diversificación de los tipos de familias incluye el incremento de las familias monoparentales con jefatura femenina, de las familias biparentales donde ambos cónyuges comparten la responsabilidad de proveer ingresos, y de las familias con orientaciones sexuales diversas (Paulson, 1996; Beck y Beck-Gernsheim, 1998; Alberdi, 1999; Jelin, 2000; INEGI, 2000; Farah, 2002; Arraigada, 2004; Aguirre y Batthyány, 2007).

Todas estas transformaciones sociales, económicas y familiares han agudizado las tensiones entre la vida laboral y la vida familiar por la creciente dificultad de las familias para conciliar la generación de ingresos y el trabajo de cuidado; y, por lo tanto, para proveer cuidado a los miembros de sus familias que más lo necesitan. Las mujeres son las que viven más intensamente este conflicto debido a las relaciones de género todavía vigentes en nuestras sociedades. El mandato social y cultural que les asigna la responsabilidad de cuidar a los miembros dependientes del hogar al mismo tiempo que naturaliza el cuidado como un “no trabajo”, va en contra ruta de las transformaciones socio-económicas y culturales manifiestas en contextos de emancipación de las mujeres. Frente a esta situación de profundas contradicciones, las modalidades de inserción laboral de las mujeres deben adaptarse o depender de las limitadas condiciones sociales que disponen para conciliar las actividades de cuidado y las actividades generadoras de ingreso.

Bajo estas consideraciones, los estudios feministas plantean que las realidades socio-laborales de hombres y mujeres están constituidas tanto por las actividades orientadas a generar ingreso como por las vinculadas con la reproducción de las familias. Ambas actividades constituyen igualmente trabajo al requerir despliegue de esfuerzo físico, emocional y psicológico, además de disponibilidad de tiempo para producir bienes y servicios necesarios para la sociedad. Es decir, el concepto de trabajo desde esta perspectiva es amplio, y abarca tanto las actividades generadoras de ingreso como también aquellas que agregan valor en el ámbito de los hogares y comunidades. Aunque estas segundas actividades no generen un ingreso monetario, son igualmente importantes para la reproducción de las personas, las familias y la sociedad en general. Por lo tanto, una de las principales contribuciones de esta literatura es posicionar las actividades no remuneradas que se realizan dentro de los hogares y comunidades al mismo nivel conceptual de las actividades remuneradas. Ello ha permitido comprender y explicar las desiguales oportunidades que enfrentan hombres y mujeres para generar ingresos de cara a lograr el bienestar propio y de sus familias¹.

En este sentido, los estudios feministas han mostrado que la naturalización del cuidado como inherente a la condición femenina al interior de las familias y las comunidades, sin cooperación de la sociedad ni del Estado, es la base de la desigualdad entre hombres y mujeres, entre las familias y entre los niños, niñas y adolescentes. Estos estudios aportaron abundante evidencia de que no todas las familias pueden cuidar a sus hijos y familiares dependientes tal como lo desearían; lo que se constituye en uno de los principales mecanismos de reproducción de las desigualdades socio-económicas entre generaciones. En este sentido, los estudios

¹ Para más detalle sobre esta discusión sobre el concepto de trabajo y cómo la noción ampliada de trabajo fue incorporada a la nueva economía de la familia, consultar Wanderley, 1993.

muestran que las familias de los estratos más pudientes tienen alternativas para conciliar la vida laboral y la vida familiar mediante, por ejemplo, la compra del servicio de cuidado sea bajo la modalidad del servicio de la trabajadora del hogar o de servicios de cuidado institucionalizado, como son los centros infantiles y otros que implementan actividades extra-escolares. En contraste, la mayoría de las familias, concentradas en los estratos menos favorecidos, no pueden comprar estos servicios en el mercado y tampoco cuentan con servicios públicos u otros accesibles de calidad para el cuidado de sus hijos e hijas, mientras están ocupadas en actividades de generación de ingreso u otras en la esfera pública.

En otras palabras, la organización del cuidado sin corresponsabilidad entre familia, sociedad y Estado tiene resultados inequitativos a causa de la ausencia de servicios públicos, accesibles y de calidad que apoyen a las familias más pobres, asegurando que estas puedan garantizar que sus hijos e hijas estén bien cuidado mientras desarrollan sus actividades extra-familiares. Esta situación obliga a estas familias, y principalmente a las mujeres, a adaptarse al contexto social existente a través de la “elección” de trabajos remunerados que les permitan estar con sus niños y niñas, o de trabajos de medio tiempo o a domicilio. Es decir, la ausencia de servicios públicos de cuidado impone a las mujeres con responsabilidades familiares, restricciones en sus oportunidades laborales, y también limitaciones en sus oportunidades de formación o capacitación, o participación política. En otras palabras, en este tipo de sociedades no están dadas las condiciones para el ejercicio del derecho al trabajo remunerado, a la educación y a la participación política en igualdad de condiciones (Gamundí y Levín, coord., 2007; Gutiérrez, coord., 2007; Aguirre, 2007; OIT-PNUD, 2009; Wanderley, 2009b, Montaña y Calderón, 2010).

La tensión entre cuidado y trabajo remunerado conduce, además, a que muchas familias no tengan otra salida que delegar las responsabilidades de cuidado a los propios niños, niñas y adolescentes. Estos arreglos precarios de cuidado y protección someten a la mayoría de los niños, niñas y adolescentes a la mayor exposición de riesgos psicológicos, físicos y emocionales -como son las actividades delictivas y el consumo de drogas-, al ingreso temprano en el mercado laboral en detrimento de la formación educativa, a la inseguridad física y emocional como la violencia sexual intra y extra-familiar. A ello se suman los problemas de salud debido a su permanencia en espacios públicos inadecuados, como son los mercados u otros espacios donde trabajan sus mamás o sus papás. Estos niños también están expuestos a las deficiencias nutricionales, de estímulos cognitivos, físicos y sociales que podrían brindar centros de atención infantil o centros de actividades extra-escolares complementarios a la escuela, mientras sus progenitores están generando ingresos. Los centros profesionales y de calidad tienen la función de brindar apoyo a las tareas escolares, actividades de deporte y arte así como cubrir las necesidades nutricionales y de seguimiento a la salud (Marco, 2007; Ministerio

de Justicia, 2007; Pautassi y Zibecchi, 2010; Rico, 2011; Pautassi y Nieves, 2011; Farah, 2012; Soares, 2012; UDAPE y UNICEF, 2004; UNESCO, 2005, 2008 y 2010; UNESCO y WCEECE, 2010).

Los problemas sociales como el embarazo adolescente y el abandono familiar son también, en gran medida, resultados de arreglos precarios de cuidado y protección. Es importante comprender que estos problemas podrían ser prevenidos con una reorganización social del cuidado con corresponsabilidad entre Estado, sociedad y familia, a través de políticas que apoyen a las familias para que puedan conciliar las actividades de cuidado y la generación de ingresos. Por lo tanto, estamos frente a un problema público que afecta a las familias principalmente de estratos socio-económicos menos favorecidos. Toda esta realidad, analizada y documentada por las feministas y los estudios de género, nos lleva a comprender el círculo vicioso a través del cual se reproduce la desigualdad y la pobreza de una generación a otra.

En la discusión académica y política se cuestiona el supuesto cultural y social de que las familias/comunidades (léase mujeres) deben ser las únicas responsables de proveer cuidado para la sostenibilidad de la vida y, en consecuencia, para el Vivir Bien. Por lo tanto, las cuestiones concretas que plantean las feministas y los estudios de género son: ¿Quiénes deben responsabilizarse de la provisión del cuidado a las personas dependientes, especialmente niños, niñas y adolescentes, frente a los cambios que están viviendo las familias, las sociedades y los mercados laborales?, ¿cómo organizar el cuidado para que no existan vacíos o desigualdades de resguardo y protección de los y las ciudadanas? y ¿cómo distribuir las responsabilidades y el trabajo de cuidado en la sociedad para que no genere desigualdades de género y generacionales?

La respuesta de esta reflexión es contundente: la responsabilidad del cuidado debe ser compartida entre el Estado, la sociedad y las familias. Esto es, las familias y las comunidades seguirán siendo el núcleo primario del cuidado, pero este núcleo primario debe contar con las condiciones y apoyos de servicios públicos o públicos-privados accesibles y de calidad para llevar a cabo el trabajo de cuidado y protección a los niños, niñas y adolescentes. De esta manera es posible garantizar que todos los ciudadanos y ciudadanas ejerzan su derecho al cuidado y protección al margen de su condición socio-económica y de sus posibilidades de compra de estos servicios en el mercado (Farah, Salazar, Sostres y Wanderley, 2012).

Toda la reflexión precedente fundamenta el concepto del cuidado como un derecho social que debe ser reconocido, nombrado y explicitado para que podamos transformar las condiciones institucionales y sociales actualmente vigentes de cara al efectivo ejercicio de los derechos humanos y ciudadanos ya establecidos -los derechos a la educación, a la salud, a la nutrición, al trabajo, a la igualdad, a la pro-

tección e integridad física, emocional y psicológica-. Por lo tanto, es necesario ir más allá de políticas sociales segmentadas y avanzar en la coordinación de las políticas para enfrentar integralmente los problemas de pobreza y desigualdad social. La literatura disponible identifica tres dimensiones del cuidado como derecho:

- **Derecho a recibir cuidado**, que dependiendo del ciclo de vida de las personas, requiere atención intensiva, ayuda, estimulación, desarrollo de capacidades y competencias en igualdad de condiciones.
- **Derecho a cuidar**, relacionado a la disposición de tiempo y condiciones para conciliar la atención a los familiares que lo requieren con las actividades de formación, generación de ingresos y participación política y social. Por lo tanto, el derecho a cuidar depende de la redistribución de las responsabilidades de cuidado tanto al interior de las familias como de la sociedad con la participación activa del Estado en la oferta de servicios para los niños en edad pre-escolar, y de servicios extra-escolares que complementen la escuela para niños, niñas y adolescentes.
- **Derechos laborales de las cuidadoras remuneradas** que incluyen los derechos de educadoras, parvularias, asistentes y otras que están empleadas en actividades de cuidado en espacios institucionalizados y de las trabajadoras asalariadas del hogar en el ámbito de las familias. Esta tercera dimensión requiere la superación de la visión asistencialista de los servicios de cuidado para avanzar el concepto de cuidado como trabajo profesional que depende de conocimientos y disponibilidad emocional y física y, por lo tanto, de un trabajo valorado social y económicamente y protegido por la normativa laboral.

Como podemos ver, el concepto de cuidado articula los derechos de la infancia y los derechos de las mujeres en la fundamentación de la necesidad de replantear las políticas de bienestar social sobre los valores éticos del Vivir Bien: la solidaridad, la justicia, la cooperación y la equidad. La noción de solidaridad reconoce tempranamente el importante papel del Estado como proveedor de bienestar social a todos ciudadanos y ciudadanas. Noción que resurge como valor central en la constitución de nuevos órdenes sociales que garanticen una coexistencia horizontal y equitativa entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. Por lo tanto, para superar las injusticias que pesan sobre las mujeres y la infancia en las sociedades que organizan el cuidado y la protección sin cooperación entre Estado, sociedad, mercado y familia, se requiere la reconfiguración del sistema de bienestar social que articule los valores de solidaridad, justicia, equidad y cooperación

en el diseño y gestión de las políticas públicas (Esping- Andersen, 2002 y 1993; Arriagada, 2004 y 2007; Sunkel, 2006; Pautassi, 2007; Martínez, 2008; Wanderley, 2009; Orozco, 2010).

Aterrizando esta problemática en la sociedad boliviana, observamos que ya se cuenta con una normativa que implícitamente reconoce el cuidado como derecho, tanto a través de convenios internacionales firmados por Bolivia como también en el marco legal. Podemos mencionar entre los primeros la Convención de Derechos del Niño, Niña y Adolescente (1990), la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1979) y el Convenio sobre el Trabajo Decente para todas las Trabajadoras y los Trabajadores Domésticos (2012). El cuidado como derecho también está reconocido en nuestra Constitución Política del Estado de 2009, en el Código del niño, niña y adolescente de 1999, y en Ley General del Trabajo de 1938. De igual manera, el derecho al cuidado está contemplado en el Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades. Mujeres construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien, aprobado en diciembre de 2008².

Pese a estos avances normativos, el cuidado en Bolivia sigue asociado con la idea de que se trata de un problema privado de las familias y a su interior de las mujeres. Por lo tanto, en nuestra sociedad la crisis de la organización del cuidado todavía no fue reconocida y, consecuentemente, no se ha elevado el cuidado al estatus de problema público que demanda una respuesta política a través una política pública de corresponsabilidad social entre el Estado, sociedad y familia. (Wanderley, 2003, 2009 y 2011; Gutiérrez, 2007; PMA, 2008; Salazar, Jiménez y Wanderley, 2010; Marco Navarro, 2011). De esta manera, el gran desafío de los países comprometidos con un nuevo orden del Vivir Bien, como es el caso de Bolivia desde 2006, radica precisamente en cómo traducir las bien intencionadas declaraciones constitucionales y normativas en propuestas concretas y plausibles de política pública. De la misma manera, la discusión académica y política sobre el Vivir Bien enfrenta el desafío de avanzar en la conversión de los principios éticos del Vivir Bien en un marco de política pública convergente y factible.

La discusión sobre el cuidado como derecho social contribuye a enfrentar estos desafíos con propuestas concretas de transformación del sistema de bienestar social, en el cual la redistribución de las responsabilidades del cuidado entre instituciones públicas, privadas y familiares se constituya en un eje central para superar las inequidades e injusticias sociales. La agenda política para hacer del cuidado un bien público es amplia y exigente. En Bolivia se prioriza los siguientes lineamientos:

2 Para un análisis más detallado sobre la legislación vigente sobre los derechos de las mujeres y los derechos de los niños en Bolivia, consultar Farah, Salazar, Sostres y Wanderley, 2012.

- Visibilización y valorización de las actividades de cuidado no remuneradas y remuneradas al interior de las familias,
- Promoción de la democratización de las responsabilidades de cuidado entre hombres y mujeres,
- Generación de un sistema integrado de servicios de cuidado y protección a la primera infancia (niños menores a cinco años) y servicios de cuidado y protección complementarios a la escuela para niños y adolescentes en edad escolar. Estos servicios deben brindar alimentación, atención médica y actividades extra-escolares,
- Implementación de políticas orientadas a la conciliación entre responsabilidades familiares y laborales de los y las trabajadoras, incluyendo la aplicación del dispositivo legal de oferta obligatoria de servicios de cuidado por parte de las empresas con más de 50 trabajadores,
- Inversión en infraestructura social que reduzca la carga del trabajo doméstico y de cuidado no remunerado (agua potable, electricidad, sistema de transporte público), entre otros.

Quisiera enfatizar el eje referido a la creación de un sistema público integrado de cuidado, que ofrezca un conjunto de servicios de apoyo a las familias mediante la prestación de atención y protección de calidad al grupo mayoritario que necesita cuidado en Bolivia: los niños, niñas y adolescentes. La solución institucional con base en el principio de socialización de las responsabilidades de cuidado es, sin duda, la política más eficaz para prevenir las consecuencias negativas de soluciones inadecuadas e insuficientes de cuidado tanto para los grupos que requieren de cuidado, especialmente los niños y niñas de 0 a 4 años, de 5 a 12 años y de 13 a 18 años, como para los que brindan cuidado especialmente las mujeres. De este modo, la coordinación de los derechos de la infancia y los derechos de las mujeres se convierte en el eje central de un nuevo modelo de bienestar social que crea las condiciones para el ejercicio de los derechos de ser cuidado y de cuidar; derechos que están en el centro de un nuevo orden del Vivir Bien (Farah, Salazar, Sostres y Wanderley, 2012).

En términos más específicos se pueden señalar los siguientes principios para la creación de un sistema integrado de servicios de cuidado destinado a la primera infancia (de 0 a 3 años) y a la segunda infancia (de 4 a 18 años). Para este segundo grupo, los centros deberían complementar la escuela en horarios alternos a aquellos en los que niñez y adolescencia asiste al sistema escolar regular. Ambos deberán incluir la oferta de alimentación, atención de salud y actividades extracurriculares, con base en la mayor coordinación institucional posible en cada localidad. Estos principios son:

- **Superación del enfoque asistencialista y de caridad por el principio de la solidaridad.** La creación de un sistema integrado de servicios de cuidado desde el enfoque de derechos de los niños y niñas, y del principio de equidad de género implica la superación del enfoque asistencial y de la caridad que todavía está vigente. Pagliccia (2011) cita al escritor Eduardo Galeano para explicar la diferencia entre solidaridad y caridad: “a diferencia de la solidaridad, que es horizontal y se ejerce de igual a igual, la caridad se practica de arriba-abajo, humilla a quien la recibe y jamás altera ni un poquito las relaciones de poder” (2011: 151). El principio de la solidaridad se traduce concretamente en la garantía de la calidad de los servicios y la generación de mecanismos de participación y control por parte de las familias en una lógica de derechos y obligaciones tanto de los servicios como de las familias.
- **Núcleo común y diversidad cultural.** Los servicios también deben estar fundados sobre las características territoriales, sociales y culturales del país. De esta manera se propone la generación de principios comunes combinados con principios específicos alrededor de las concepciones culturales de cuidado en los diversos tejidos sociales de nuestra sociedad.
- **Propuesta incremental sobre las redes sociales existentes.** La construcción del sistema integrado de servicios de cuidado se funda sobre una propuesta de fortalecimiento de las redes de servicios públicos estatales y no estatales existentes, en espacios locales específicos para, a partir de ello, ampliar su cobertura, garantizando estándares de calidad.
- **Calidad de los servicios con base en protocolos de atención.** La calidad de los servicios es condición fundamental para que este servicio se inscriba en una lógica de derechos. Ello requiere el establecimiento de protocolos con requisitos mínimos que deben cumplir los centros de cuidado infantil.
- **Focalización como medio para la universalización de los servicios.** La política de cuidado desde el enfoque de derechos se funda sobre el principio del acceso universal a los servicios, aunque en una primera etapa su implementación requiera de mecanismos de focalización en los sectores menos favorecidos. La superación del enfoque asistencialista, la garantía de sostenibilidad financiera y el aseguramiento y mantención de la calidad de los servicios de cuidado requieren que éstos no estén dirigidos únicamente a las familias empobrecidas y que, más bien, atraigan a la clase media; dejando de ser “servicios pobres para pobres”. Por esta razón, la fo-

calización debe ser bien entendida como medio para lograr la universalidad de los servicios. Este enfoque establece la necesidad de definir los criterios de focalización desde el conocimiento específico de las necesidades locales de cuidado y su proyección hacia la universalización.

- **Cambios en la legislación.** La inclusión del cuidado como derecho ciudadano que debe ser garantizado por el Estado, requiere de la revisión de la legislación nacional en concordancia con las Convenciones Internacionales ratificadas por Bolivia, con la Constitución Política del Estado, el Código del Niño, Niña y Adolescente, el Plan de Infancia, el Plan de Igualdad de Oportunidades, la nueva Ley de la Educación, y las diferentes leyes y decretos relativos a la infancia, la familia y las mujeres, entre otras normativas departamentales y municipales, para definir:
 - Las responsabilidades y jurisdicciones entre los entes públicos por nivel de gobierno (central, departamental y municipal en la normativa, supervisión y provisión de los servicios de cuidado).
 - Los niveles de corresponsabilidad y coordinación entre los diferentes entes gubernamentales para la gestión de los servicios de protección y cuidado integral a los niños, niñas y adolescentes, en coordinación con los organismos sin fines de lucro, las empresas y otros actores sociales.
- **Coordinación entre diferentes prestadores de servicio.** De igual manera, la creación del sistema de servicios de cuidado se fundamenta en la coordinación entre diferentes prestadores de servicios -organismos gubernamentales, no gubernamentales, de la sociedad y entes privados- con base en las realidades institucionales y sociales territoriales y según criterios mínimos de calidad enmarcados en la normativa común.

Esta propuesta concreta de política pública, gestada en el seno de la reflexión feminista y los estudios de género, se funda sobre los valores de solidaridad, justicia, cooperación y equidad que busca la dignidad y el “buen convivir” de las sociedades. Al elevar el cuidado a un derecho ciudadano, las feministas y los estudios de género reivindican la cooperación y la solidaridad de la sociedad con las familias, y de hombres y mujeres al interior de las familias en la provisión de cuidado y protección de las personas que lo necesitan. Enfatizan la importancia de la democratización del cuidado y la protección bajo un nuevo modelo de bienestar social para lograr las transformaciones estructurales necesarias para la superación de las injusticias e inequidades intra-generacional y entre generaciones en un nuevo orden del Vivir Bien.

Bibliografía

- Abramo, Laís Ed. (2006). Trabajo decente y equidad de género en América Latina. Ginebra, Oficina Internacional del Trabajo.
- Aguirre, Rosario (2007). “Trabajar y tener hijos: insumos para repensar las responsabilidades familiares y sociales”. En *Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades. Desafíos para la investigación política*. Buenos Aires, CLACSO, Colección Grupos de Trabajo.
- Aguirre, Rosario y Karina Batthyány (2007). “Introducción”. En *Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades. Desafíos para la investigación política*. Buenos Aires, CLACSO, Colección Grupos de Trabajo.
- Alberdi, Inés (1999). La nueva familia española. Taurus, Madrid
- Andersen, Jeanine (1991). “El sueño de la casa sin cocina”. En *Una nueva lectura: género en el desarrollo. Red entre Mujeres, Lima, Flora Tristán Ediciones*.
- _____ (2006). “Economías del cuidado colapsadas: ¿a quién le tendrían que preocupar?”. En conferencia internacional. *Las migraciones América Latina Europa: ¿qué desafíos para el análisis y las políticas?* Bruselas.
- _____ (s.f.). Géneros de cuidado. s/e.
- _____ (2011). Responsabilidades por compartir: la conciliación trabajo-familia en Perú. Santiago, Oficina Internacional del Trabajo.
- Anker, Richard y Hein, Catherine (1986). Sex Inequalities in Urban Employment in the Third World. New York, St. Martins Press.
- Arriagada, Irma (s.f). Futuro de las familias y desafíos para las políticas. Serie seminarios y conferencias 52.
- _____ (2004) “Estructuras familiares, trabajo y bienestar en América Latina”. En *Cambio de familias en el marco de las transformaciones globales: necesidad de políticas públicas eficaces*. CEPAL/UFRA: Santiago de Chile. PDF
- _____ (2007). “Abriendo la caja negra del sector servicios en Chile y Uruguay”. En *Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades – Desafíos para la investigación política*. Buenos Aires. CLACSO, Colección Grupos de Trabajo.
- _____ (1990). Participación desigual de la mujer en el mundo del trabajo. Santiago de Chile, CEPAL.
- Benería, Lourdes y Sen, Gita (1982). “Class and Gender Inequalities and Women’s Role in Economic Development: Theoretical and Practical Implications”. En *Feminist Studies*, n. 8, Vol. 1.

- Benería, Lourdes y Roldán, Cristina (1987). *The crossroads of class and gender. Industrial homework, subcontracting and household dynamics in Mexico City*. Chicago, University of Chicago Press.
- Benería, Lourdes (2003). *Género, desarrollo y globalización*. Barcelona, Editorial Hacer.
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (1998). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona, El roure Editorial, Esplugues de Llobregat.
- Bielby, Denise D. y William Bielby (1992) "I will follow him: Family Ties, Gender Role Beliefs, and Reluctance to Relocate for a Better Job". En *American Journal of Sociology*, vol. 97, N° 5.
- Bielby, William y James Baron (1986). "Men and Women at Work". En *American Journal of Sociology* 9.
- Blau, Francine D. (1993). "Gender and Economic Outcomes: the Role of Wage Structure". En *Labour Vol 7, N° 1*.
- Blau, Francine y Marianne Ferber (1986). *The Economics of Women, Men and Work*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall
- Borderías, Cristina y Carrasco, Cristina (1994). *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Madrid, Economía Crítica.
- Boserup, Esther (1970). *Womans Role in Economic Development*. London and New York, Allen e Unwin.
- Esping-Andersen, Gosta (2002). *Why we need a new Welfare State*. Oxford, Oxford University Press.
- Esping-Andersen, Gosta (1993). *Los tres mundos del Estado de Bienestar*. Valencia, Alfons el Magnanim.
- Farah, Ivonne (2002). *Hogares y Familias bolivianas: Trabajo de hombres y mujeres*. La Paz, CIDES-UMSA.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coord.) (2011). "Introducción". En *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, CIDES-UMSA, SapienzaUniversità di Roma y Oxfam.
- Farah, Ivonne; Sánchez, Carmen (2008). *Bolivia: Perfil de género*. Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales. La Paz – CIDES/UMSA – ASDI - JICA.
- Farah, Ivonne; Salazar, Cecilia; Sostre, Fernanda; Wanderley, Fernanda (2012). *Hacia una política municipal de cuidado. Integrando los derechos de las mujeres y la infancia*. La Paz, CIDES-UMSA y Conexión. Plural Editores.
- Gamundí, María Antonia Carbonero y Levín, Silvia (coord.) (2007). *Entre familia y trabajo – Relaciones, conflictos y políticas de género en Europa y América Latina*. Sarmiento, Argentina, HomoSapiens Ediciones.

- García Fanelli, A. (1989). “Patrones de desigualdad social en la sociedad moderna: Una revisión de la literatura sobre discriminación ocupacional y salarial por género”. En *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, IDES*.
- Glass, Jennifer; Camarigg, Valerie (1992). “Gender, Parenthood and Job-Family Compatibility”. En *American Journal of Sociology* 98, N° 1.
- Gutiérrez, María Alicia (compiladora) (2007). Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades – Desafíos para la investigación política. Buenos Aires, CLACSO, Colección Grupos de Trabajo.
- INEGI (2000). Las familias mexicanas. México.
- Jelin, Elizabeth (2000). Pan y afectos. La transformación de las familias. México D.F., Fondo de Cultura Económica. Colección Popular.
- Kabeer, Naila (1998). Realidades transtocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo. México D. F., Paidós.
- Kalleberg, A. L. and J. R. Lincoln (1988). “The Structure of Earnings Inequality in the United States and Japan”. En *American Journal of Sociology* 94 Supplement.
- López, Cecilia; Pollack, Molly; Villarreal, Marcela (1992). Género y Mercado de Trabajo en América Latina. Santiago de Chile, PREALC.
- Marco Navarro, Flavia (2007). El cuidado de la niñez en Bolivia y Ecuador: derecho de algunos, obligación de todas. Santiago de Chile, CEPAL. Serie Mujer y Desarrollo.
- Marco Navarro, Flavia (2011). “Los derechos al cuidado y a su redistribución: temas ausentes en las estrategias de desarrollo de ayer y hoy”. En Fernanda Wanderley (coord.) *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina. La Paz, CIDES-UMSA y Oxfam*.
- Martínez, Franzoni (2008). ¿Arañando Bienestar? Trabajo remunerado, protección social y familias en América Central. Buenos Aires, Colección CLACSO-Crop.
- Ministerio de Justicia, Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales (2007). Bolivia: informe de progreso. Un mundo apropiado para los niños. La Paz, Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales (hoy Viceministerio de Igualdad de Oportunidades). UNICEF.
- Montaño, Sonia; Calderón Magaña, Coral (Coord.)(2010). El cuidado en acción. Entre el derecho y el trabajo. Santiago de Chile, CEPAL y UNIFEM. PDF
- Rico, María Nieves (2011). El desafío de un sistema nacional de cuidados para el Uruguay. Santiago de Chile, CEPAL y UNFPA
- OIT-PNUD (2009). Trabajo y familia: Hacia nuevas formas de conciliación con corresponsabilidad social. Santiago, Oficina Internacional del Trabajo y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- Orozco, Amaia (2010). Cadenas Globales de cuidado. ¿Qué derechos para un régimen global de cuidados justos? Santo Domingo, Instituto Internacional de Investigación y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (UN-INSTRAW- parte de ONU MUJERES).
- Paulson, Susan (1996). “Familias que no conjugan e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías”. En Silvia Rivera (comp.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz, SAG.
- Pagliccia, Nino (2011) “Solidaridad: el renacimiento de un viejo concepto socialista”. Farah y Vasapollo Cord. En *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, CIDES-UMSA, Sapienza Università di Roma y Oxfam.
- Pautassi, Laura C. (2007). “El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos”. En *Serie Mujer y Desarrollo, Unidad Mujer y Desarrollo*. Santiago de Chile, CEPAL.
- Pautassi, Laura; Zibecchi, Carla (2010). “La provisión de cuidado y la superación de la pobreza infantil. Programa de transferencia condicionadas en Argentina y el papel de las organizaciones sociales y comunitarias”
- Pautassi, Laura; Rico, María Nieves (2011). “Licencias para el cuidado infantil. Derechos de hijos, padres y madres”. En *Desafíos, Boletín de la Infancia y la Adolescencia sobre el avance de los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Santiago de Chile, CEPAL/UNICEF.
- Programa Mundial de Alimentos – PMA (2006). Evaluación estadística de Centros PAN y de Centros NDC. La Paz, PMA.
- Salazar, Cecilia (2011). “Ética del cuidado y desarrollo para todos: desafíos desde la diferencia”. En *Fernanda Wanderley (coord.) El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz, CIDES-UMSA y Oxfam.
- Salazar, Cecilia; Jiménez, Elizabeth y Wanderley, Fernanda (2010). *Migración, Cuidado y Sostenibilidad de la Vida*. La Paz, CIDES-UMSA. Plural Editores.
- _____ (2012). “Niñez y Adolescencia en Bolivia: Entre la precariedad y la complejidad”. (Documento de trabajo).
- Soares Guimaraes, Alice (2012). *Infancia, cuidado y género*. La Paz, CIDES-UMSA. Plural Editores.
- Subsecretaría de Asuntos de Género (SAG) (1994). Informe sobre el avance de las mujeres en Bolivia. La Paz, Comité Nacional Preparatorio para la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer. La Paz, SAG.
- Sunkel, Guillermo (2006). El papel de la familia en la protección social en América Latina. Serie Políticas Sociales, División de Desarrollo Social. Santiago de Chile, CEPAL.

- Tilly, Louise y Scott, Joan (1978). *Women, Work and Family*. New York y London, Hold, Rinehart and Winston.
- Treiman, D. y Hartman, H. (eds) (1981). *Women, Work and Wages: Equal Pay for Jobs of Equal Value*. Washington, National Academy.
- UDAPE, UNICEF (2004). *Bolivia. Equidad y Derechos de la Niñez. Índice Municipal de Desarrollo de la Infancia, Niñez y Adolescencia (IDINA)*. La Paz
- UNESCO (2010). *Atención y Educación de la Primera Infancia- Informe Regional América Latina y el Caribe. Conferencia Mundial sobre Atención y Educación de la Primera Infancia. Moscú, Federación de Rusia 27-29 de septiembre de 2010. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*.
- _____ (2005). *Hacia una política pública en desarrollo infantil temprano. Las buenas prácticas. Sistematización de experiencias, debate y conclusiones*. Buenos Aires, UNICEF.
- _____ (2008). *El cuidado infantil en los países industrializados: transición y cambio. Report Card 8*. Florencia, UNICEF.
- Valenzuela, María Elena; Mora, Claudia (eds) (2009). *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente*. Santiago de Chile, Oficina Internacional del Trabajo.
- Unidad de Análisis de Políticas Sociales (UDAPSO) y el Instituto Nacional de Estadística (INE) (2009). *Dossier de Estadísticas Económicas y Sociales. N° 17 y 18, 2008, 2009*. La Paz, UDAPSO-INE.
- UNESCO, WCECCE (2010). *Atención y educación de la primera infancia. Informe regional América Latina y el Caribe. Organización de los Estados Iberoamericanos Para la Educación, la Ciencia y la Cultura*.
- _____ (2010). “Sistema de Información sobre Primera Infancia en Iberoamérica”. Documento de presentación. *Organización de los Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (PDF)*.
- Wanderley, Fernanda (2011). *El cuidado como derecho social: situación y desafíos del bienestar social en Bolivia*. Santiago, Oficina Internacional del Trabajo.
- _____ (2009a). “Entre el cambio y la inercia. Régimen de empleo y de bienestar en los últimos 20 años”. En *Revista Internacional del Trabajo*, vol. 128, núm. 3. Washington.
- _____ (2009b). *Crecimiento, Empleo y Bienestar social en Bolivia*. La Paz, CIDES-UMSA.
- _____ (2003). *Inserción laboral y trabajo no mercantil – un abordaje de género desde los hogares*. La Paz, CIDES-UMSA y Plural Editores.
- _____ (1995). *Discriminación ocupacional y de ingresos por género*. La Paz, Subsecretaría de Asuntos de Género.

La pobreza y el bienestar infantil en la Etiopía rural

Laura Camfield y Keetie Roelen*

Introducción

La pobreza en toda Etiopía está disminuyendo, pero lo hace a ritmos diferentes para grupos diferentes. En este contexto, ¿cuál es la experiencia de los niños etíopes del área rural y cómo la entienden ellos? Este ensayo responde en parte esta pregunta utilizando para ello una base de datos cualitativos y cuantitativos originados en el estudio *Young Lives* (Vidas jóvenes) que analiza la pobreza infantil en cuatro países en vías de desarrollo (www.younglives.org.uk/).

Las reducciones significativas en las tasas de pobreza en Etiopía, en los últimos 15 años, reflejan las mejoras en las condiciones de vida en este país, tal como se puede ver en una variedad de diversos estudios. Un informe del gobierno etíope sobre el avance hacia los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) hace referencia a una reducción en las tasas de pobreza, desde el 49,5% en 1994/95 al 38,7% en 2004/05, y a una disminución estimada al 29,2% en 2009/10 (MoFED, 2010). No obstante, continúan habiendo diferencias grandes y persistentes en la pobreza entre diferentes áreas geográficas, entre grupos demográficos y entre estaciones (Dercon y Krishnan, 2000; Devereux y Sharp, 2003; Devereux y Sharp, 2006). La relación entre la pobreza económica y el bienestar infantil es compleja (Camfield, 2010; Roelen, 2010); del mismo modo, nuestros análisis de los datos del área rural en Etiopía confirman los hallazgos de otros autores (por ejemplo Edmonds, 2009) que señalan que un aumento en la riqueza no tiene una relación directa ni lineal con un aumento en el bienestar de los niños (Camfield y Roelen, 2011).

* Investigadoras de la Universidad de East Anglia, y del Instituto de Estudios del Desarrollo sobre pobreza infantil y buen vivir en Etiopía.

En este ensayo utilizamos datos del estudio *Young Lives* sobre la infancia y la pobreza infantil con el objetivo de mostrar las realidades ocultas de la pobreza en la Etiopía rural y, especialmente, de la pobreza crónica en los niños y sus familias. Para ello adoptamos un enfoque de métodos mixtos y utilizamos tres rondas de datos cuantitativos y cualitativos para comprender mejor las vidas de una cohorte de niños y sus familias, incluyendo la propia comprensión que tienen los niños y los adultos de la pobreza; así como también de sus experiencias al respecto¹. Los hallazgos confirman las evidencias sobre la existente pobreza de largo plazo en Etiopía; pero, al mismo tiempo, generan una perspectiva más matizada a partir de lo valioso de estos métodos mixtos para analizar la pobreza crónica.

Revisión de literatura y marco conceptual

La pobreza en Etiopía

Etiopía es uno de los países más pobres y más dependiente de los donantes en África. Ocupó el lugar número 174 de 187 países en relación con el Índice de Desarrollo Humano de 2011 (HDR, 2011), a pesar de las mejoras importantes que se lograron en las tres últimas décadas. Entre ellas, la esperanza de vida ha aumentado en 15,3 años entre 1980 y 2011 (de 43,9 a 59,3 años) y el producto per cápita (PPP\$ 2005) prácticamente se duplicó entre 1985 y 2011 (HDR, 2011). En lo específico, se estima que las tasas de pobreza se han reducido en un 40% entre principios de los años 1990 y fines de la primera década del 2000 (MoFED, 2010).

Sin embargo, mucha gente sigue viviendo en circunstancias de significativa vulnerabilidad que tiene un impacto negativo en su desarrollo humano. Además, se aprecian grandes diferencias entre estaciones, espacios y grupos sociales. Varios estudios han señalado la importancia de la estacionalidad; por ejemplo, cuando la lluvia y la pérdida de las cosechas ocasionan reducciones temporales en el consumo afectando la seguridad alimentaria (Dercon y Krishnan, 2000; Devereux y Sharp, 2003). Asimismo, la posibilidad de entrar y salir de la pobreza puede ser muy diferente entre las regiones o comunidades. Devereux y Sharp (2006) afirman que los niveles de indigencia y vulnerabilidad en Wollo han aumentado, mientras que las cifras nacionales han reportado mejoras (ver Banco Mundial, 1999) y se advierten diferencias a nivel comunitario (Dercon, 2006), según un estudio de panel entre los hogares en seis pueblos, en los años 1989-95. Por último, las experiencias diferenciadas en cuanto a la pobreza también persisten entre diferentes grupos demográficos e incluso al interior de los hogares. Woldehanna et al. (2008) encontraron que el porcentaje de niños menores que viven en hogares de estrato de

¹ Los datos presentados en este capítulo vienen de tres documentos anteriores: Camfield, 2010; Camfield y Roelen, 2011; y Roelen y Camfield, 2012.

escasa riqueza y pocos activos, bajó en todas las regiones de Etiopía, excepto en Tigray, donde -por el contrario- ha aumentado el porcentaje de niños con bajo peso en la cohorte de mayor edad.

Hace ya mucho tiempo que se ha reconocido el beneficio de utilizar métodos combinados, por cuanto permiten alternar no sólo los métodos sino también los datos cuantitativos y cualitativos para captar mejor estas experiencias diversas (Appleton y Booth, 2001). Esa combinación permite no solamente una verificación y triangulación, sino -además- permite obtener una comprensión más profunda y detenida de las dinámicas y procesos subyacentes. En el estudio, hemos adoptado un enfoque de integración holística (Shaffer et al, 2008) que recurre a múltiples métodos sin ninguna priorización de los mismos, a objeto de generar un ‘archivo de casos’ contextualizado. Utilizamos estudios de caso de niños individuales para examinar la relación compleja entre la pobreza y el bienestar. También recurrimos a trabajos anteriores sobre el análisis y comprensión de la pobreza en Etiopía, que incluyen las Evaluaciones Participativas de la Pobreza de Rahmoto y Kidanu (1999) y de Ellis y Woldehanna (2005), para escoger métodos que permitan explorar la comprensión diferenciada de la pobreza entre los niños y los adultos.

Datos y metodología

Los datos de *Young Lives*

Young Lives es un estudio de la pobreza infantil en cuatro países (Etiopía, India, Perú y Vietnam) que recopila datos de panel, tanto cuantitativos como cualitativos, a lo largo de un periodo de 15 años. Hasta ahora, se han analizado tres rondas de datos cuantitativos y tres rondas de datos cualitativos; lo que ha hecho posible que los investigadores sigan a las dos mismas cohortes de niños a lo largo de siete años. En este trabajo, el análisis se centra en la cohorte mayor. La primera ronda de recopilación de datos cuantitativos tuvo lugar en 2002, cuando los niños tenían entre 7 a 8 años. La segunda ronda de recojo de estos mismos datos tuvo lugar en 2006, es decir, cuando estos niños tenían ya entre 11 a 12 años; y la tercera ronda, en 2009, cuando ya estaban entre los 14 y 15 años.

La muestra de *Young Lives* relativa a Etiopía cubre 20 sitios en las regiones de base étnica de Amhara, Oromia, SNNP (Naciones, Nacionalidades y Pueblos del Sur) y Tigray, y también en la capital Addis Abeba. Juntas, estas cinco regiones representan diferentes características geográficas, diferentes niveles de desarrollo, diferentes realidades urbanas/rurales y diferentes características poblacionales (Outes-Leon y Dercon, 2008). Trece de los sitios que se han clasificado como rurales son los que constituyen la base de nuestro análisis. En la tercera ronda había 570 niños en la muestra rural (ver Cuadro 1).

Cuadro 1. Tamaño y composición de la muestra por cada ronda de la encuesta (En %)

	R1	R2	R3
Niños	52,1	51,9	52,5
Niñas	47,9	48,1	47,5
Amhara	25,0	24,5	24,7
Oromia	24,9	24,7	24,6
SNNP	25,0	25,2	24,9
Tigray	25,0	25,7	25,8
Total (n)	599	584	570

Adicionalmente, se recopilaron datos cualitativos entre los niños, en tres de los 13 sitios rurales y durante los años 2007, 2008 y 2009 (este trabajo fue parte de un sub estudio sobre protección social, vulnerabilidad y movilidad social). El Cuadro 2 suministra detalles completos sobre estos aspectos, con base en métodos utilizados con los niños y adultos que se describen en lo siguiente.

Cuadro 2. Descripción de los datos cualitativos

Encuestados	Estudio/etapa	Enfoque de la investigación/método	Enfoque analítico	Pueblos ^a	Regiones
Niños de 13-14 años, n=20 (un grupo focal por sitio, con cinco participantes)	2007 y 2008 - trabajo de campo cualitativo general	Lo que los participantes perciben como vivir bien/mal para niños como ellos, las características de familias pobres y no pobres; cómo las familias se convierten en pobres o no pobres (se utiliza el 'árbol de la pobreza' como una ayuda visual)	Creación de una taxonomía	Leki, Tach-Meret, Zeytuni	Amhara, Oromia, Tigray
Niños de 11-15 años, n=40 (dos grupos focales por sitio, con cinco participantes)	2008 - estudio financiado por el IDRC sobre el impacto de la protección social en los niños	La exactitud y relevancia percibidas de los criterios para la situación de riqueza o pobreza en relación a la inclusión en el Programa de Seguridad Productiva (PSNP); ^b si y cómo el PSNP apoya la movilidad social	Creación de una taxonomía	Enkoy, Lomi, Weyn, Gomen	Amhara, Oromia, Tigray, SNNP

Adultos, n=80 (cuatro grupos focales por sitio, con cinco participantes)	2008 - estudio financiado por el IDRC sobre el impacto de la protección social en los niños	La exactitud y relevancia percibidas de los criterios para la situación de riqueza o pobreza en relación con la inclusión en el PSNP; si y cómo el PSNP apoya la movilidad social	Creación de una taxonomía	Enkoy, Lomi, Weyn, Gomen	Amhara, Oromia, Tigray, SNNP
Adultos, n=28 (un grupo focal por sitio, con siete participantes).	2009 - sub estudio sobre la protección social, la vulnerabilidad y la movilidad social	La manera en que los hogares salen de la pobreza crónica, los gastos a ser realizados primero, la manera en que afectan a los niños en el hogar. Se les ha pedido que identifiquen un umbral de pobreza y que lo discutan en relación con los criterios de admisión al y 'graduación' del PSNP	Creación de una taxonomía	Leki, Tach-Meret, Zeytuni, Buna	Amhara, Oromia, Tigray
Adultos, n=56 (32 hogares, dos personas por hogar de ser posible).	2009 - sub estudio sobre la protección social, la vulnerabilidad y la movilidad social	Historias de vida que se enfocan en eventos claves de los últimos 14-15 años, ver cómo los hogares respondieron a esos eventos (por ej., los recursos a los que tuvieron acceso) y cómo tanto el evento como su respuesta al mismo afectaron a los niños en el hogar	Comparar los factores que son percibidos como los que apuntalan la entrada a y la salida de la pobreza, y situar estos factores en las biografías de los individuos y sus hogares	Leki, Tach-Meret, Zeytuni, Buna	Amhara, Oromia, Tigray
Niños, n=20 (un niño de 14-15 años por hogar).	2009 - sub estudio sobre la protección social, la vulnerabilidad y la movilidad social	Enfoque doble a: i) sus vidas cotidianas, incluidas sus experiencias de trabajo, y ii) los eventos claves en su vida, con información sobre la forma en que ellos y sus familias respondieron a los mismos y cómo el evento y la respuesta los afectaron	Lograr un entendimiento más profundo de las vidas de los niños y los efectos de ambos shocks –positivos y negativos- y la forma en que los hogares responden a ellos	Leki, Tach-Meret, Zeytuni, Buna	Amhara, Oromia, Tigray

a Todos los nombres son seudónimos.

b El programa PSNP, que fue introducido en 2005, tiene el fin de reducir la vulnerabilidad de los hogares, mejorar la resiliencia a shocks, y reducir la dependencia de ayuda alimentaria. El programa tiene más de 8 millones de participantes y ofrece alimentos o efectivo a cambio de trabajo, tal como cavar zanjas; y además, presta ayuda directa a una pequeña cantidad de hogares sin mano de obra adulta.

Recopilación de datos cualitativos

Los datos que se analizan en la siguiente sección vienen de dos fuentes. En primer lugar, de entrevistas grupales con personas adultas separadas en grupos masculinos y femeninos, realizadas durante 2009 mientras se utilizaba la metodología de las ‘Etapas de Progreso’ de Krishna (2007), para captar la manera en que la gente reflexiona y comprende las rutas que siguieron los hogares para salir de la pobreza, y los umbrales que separan a los pobres de los no pobres (ver el ejemplo de Uganda en la fig. 1 y citas de los grupos focales en el cuadro 3 en el apéndice).

El método de las Etapas de Progreso de Krishna fue desarrollado en Rajasthan y, luego, fue aplicado en Gujarat y Andhra Pradesh, Kenia, Uganda, Perú y Carolina del Norte. El método se desarrolla con base en actividades grupales estructuradas para generar criterios que luego se utilizan para clasificar a los hogares y hacer seguimiento de ellos en el tiempo. Después se crea un pseudo panel solicitando a los grupos de la comunidad que clasifiquen a los hogares considerando su situación actual y su situación de hace 25 años atrás. Esta actividad en grupo se complementa con las historias de los hogares, poniendo énfasis en el por qué algunos hogares progresan mientras que otros, más bien, retroceden. A pesar de que el método de Krishna se utiliza como el principal marco de trabajo, en este estudio no fue aplicado en sentido estricto porque, como se describe más adelante, se recogió sólo una parte de la información cualitativa que apuntala las Etapas de Progreso, del mismo modo que solamente se seleccionó parte de los indicadores apropiados según el método de Krishna. Estos estaban referidos a la pregunta explícita a los encuestados sobre los pasos progresivos de tránsito desde la pobreza extrema a la pobreza, y de ésta hacia la situación de no pobreza.

Figura 1

Stage 1	Obtain food for the family		
Stage 2	Obtain some clothes for the family		
Stage 3	Send children to primary school		
Stage 4	Repair the existing shelter	Poverty Cut-Off	↑Poor
Stage 5	Buy sheep or goat		↓Non-Poor
Stage 6	Buy small piece of land		
Stage 7	Buy a bicycle for transportation		
Stage 8	Buy more land	Prosperity Cut-Off	↑Non-Poor
Stage 9	Build a permanent house		↓Properous
Stage 10	Start operating a small business of a few farm products		
Stage 11	Buy a car or build commercial property		

En segundo lugar, uno de los investigadores realizó dos actividades grupales con niños en 2007 y 2008; en ellas se les pidió a los niños que piensen en y dibujen ‘una niña o un niño de su edad en la comunidad que tiene una vida buena o mala’. La ‘vida buena’ incluía el vivir bien en un sentido tanto material como moral (ver Crivello et al., 2009 para más información sobre este método). En 2008 se les pidió que discutan en qué consiste la pobreza, por qué se considera pobre a la gente, y cómo esta situación afecta sus vidas.

En la primera actividad, los niños hicieron dibujos individualmente de niños que viven bien o que viven mal, y los fueron explicando al grupo. Ello, muchas veces dio lugar a respuestas críticas o difíciles (por ejemplo, se produjeron debates sobre el hecho de si un niño de 12 años era demasiado joven para mascar *chaat*, un narcótico suave). Luego se dio una discusión colectiva y se apuntaron las sugerencias de los niños en un papelógrafo dividido en la columna ‘una buena vida’ y la columna ‘una mala vida’. Estas sugerencias pudieron ser fácilmente convertidas en ‘indicadores’, los que fueron clasificados por los participantes.

En la segunda actividad se utilizó como medio visual el ‘árbol’ de pobreza. En esta actividad se pidió a los niños que escriban o dibujen en tarjetas lo que consideraban elementos que muestren las ‘raíces’ (orígenes) y las ‘frutas’ (efectos) de la pobreza. Las actividades se realizaron de manera independiente con cinco niños y cinco niñas de 11 a 13 años de edad, en cada uno de los sitios, utilizando para ello algún salón de reuniones o algún espacio en las oficinas o instalaciones de la administración o gobierno local.

El trabajo de campo fue realizado entre septiembre y noviembre cuando los niños habían vuelto a la escuela; asimismo se programaron actividades alrededor de la escuela y otras actividades. Del mismo modo, se prestó mucha atención a la composición del equipo de investigación y la índole y programación de las actividades para que los encuestados se sientan a gusto con los investigadores. Se obtuvo el consentimiento informado de los cuidadores al inicio del proyecto; sin embargo, el equipo debió verificar regularmente la predisposición de los adultos y niños participantes, haciéndoles recuerdo de que podían rechazar o parar la actividad cuando quisieran. Este derecho fue ejercido en varias ocasiones (Morrow, 2009).

Análisis de contenido

Recurrimos al análisis de contenido para explorar los datos de las actividades grupales y los grupos focales con los niños y los adultos a fin de lograr una mejor comprensión de la percepción de los niños y de los adultos en cuanto al vivir bien o vivir mal, las características de los niños pobres y sus hogares, y lo que necesitan los hogares para salir de la pobreza. Para ello, utilizamos una forma

simplificada del análisis marco de Spencer y Ritchie (1994), que implica: i) la lectura y relectura de las transcripciones, apuntando las ideas claves y los temas recurrentes; ii) centrarse en los temas relacionados con las características del bienestar y la pobreza; iii) identificar y mapear las partes de los datos que corresponden a cada o cierto tema; y iv) fijarse en la naturaleza/frecuencia de éstos en la muestra.

Taxonomía de la pobreza infantil basada en métodos mixtos (ver también Roelen y Camfield, 2012)

El siguiente paso en esta investigación de múltiples etapas, consistía en la elaboración de una taxonomía que permitiera clasificar a los niños y los hogares en que viven como pobres extremos, pobres, casi pobres y no pobres. Para ello se utilizó el concepto de las ‘Etapas de Progreso’ de Krishna (2007), tal como fue descrito en la anterior sección, con lo que se debía traducir la información cualitativa disponible sobre lo que los niños y adultos asocian con pobreza o bienestar en una taxonomía que permite agrupar a los niños y hogares sobre la base de los datos de la encuesta cuantitativa. Los diferentes grupos representaron diferentes etapas de progreso al salir de la pobreza, las que fueron consideradas en conjunto con los datos de panel cuantitativos para ser traducidos en indicadores medibles. La taxonomía clasifica a los niños y sus hogares en cuatro categorías diferentes, a saber pobres extremos, pobres, casi pobres y no pobres. Los indicadores individuales y los umbrales de las diferentes categorías se presentan en el Cuadro 3.

Cuadro 3. Indicadores y umbrales para la taxonomía basada en métodos mixtos

Categoría	Indicador	Umbral
Pobre extremo	Niño desnutrición (puntajes, estatura y peso)	Se considera que el niño/hogar es pobre extremo si no llega al umbral en, al menos, dos de los indicadores en esta categoría
	En este momento no está inscrito en la escuela	
	Hogar No tiene animales	
	No tiene tierras que se utilizan para agricultura	
	Crédito no confiable (en una emergencia se prestaría de usureros)	

Pobre	<p>Niño Consume insuficientes alimentos (menos de 3 comidas por día)</p> <p>Ha trabajado para ganar dinero en el último año</p> <p>Hogar No tiene animales de tracción/bueyes</p>	<p>Se considera que el niño/hogar es pobre si no llega al umbral para, al menos, dos de los indicadores en esta categoría</p> <p>O si vive en un hogar que no tiene animales de tracción o bueyes</p>
Casi pobre	<p>Hogar No es miembro de organizaciones que ofrecen capital político o crédito</p> <p>No tiene un techo de calamina</p> <p>No tiene tierras, bajo riego</p>	<p>Se considera que el niño/hogar es casi pobre si no llega al umbral para al menos dos de estos indicadores</p> <p>O si llega a los umbrales de cualquier combinación de, al menos, dos indicadores en las categorías pobre extremo, pobre y casi pobre</p>

Estudios de caso

Por último, utilizamos estudios de caso para analizar los procesos por los que los hogares se vuelven y siguen siendo pobres. Se procedió mediante las historias de ciertos hogares: ‘lo que en realidad pasó en este caso específico, como resultado del contexto, la dependencia de la trayectoria, las acciones e interacciones de los protagonistas, y los mecanismos, y procesos que se dan así como sus consecuencias’ (Bevan, 2005:11). Se utilizaron estudios de caso para comprender los hallazgos de la clasificación de la pobreza en función a la taxonomía basada en métodos mixtos, y los efectos de las transiciones en los niños en hogares que variaron su situación en comparación con el punto de partida (sobre todo los pobres extremos), y la dirección que siguieron a lo largo de las tres rondas de datos. Se seleccionaron ocho estudios de caso en tres sitios diferentes (Leki, Tach Meret, Semhal) para analizar los movimientos de entrada a y salida de la pobreza, sobre la base de la taxonomía. Se incluyeron casos basados en entrevistas con niños e historias de vida con sus padres.

Hallazgos

Los principales indicadores de pobreza para niños y adultos se derivaron del análisis de los datos de los grupos focales y las actividades en grupo. Ellos se pueden ver en el Cuadro 4. Para los adultos, los principales indicadores de la pobreza

fueron (la falta de) alimentos, de ropa, animales/bueyes, y de acceso a tratamiento médico. En orden aproximado de importancia, los alimentos y la ropa también fueron las prioridades para los niños. Podemos ver que hay traslapes importantes entre los datos de los adultos y de los niños, y que en los dos casos fue difícil mapear estos indicadores específicos de cara al contexto analizado con base en los datos cuantitativos; lo cual es importante para diseñar la taxonomía. Por ejemplo, en vista de la importancia otorgada a la ropa para participar en la vida comunitaria sin vergüenza, fue poco estimulante no poder captar esto o el acceso a tratamiento médico, dado el papel de las enfermedades en los movimientos hacia la pobreza.

Cuadro 4. Comparación de los indicadores de niños y adultos

Adultos	Niños	¿Mapeado en relación a datos cuantitativos?
Alimentos	Alimentos	√ No se pudo captar ni la variedad ni la calidad
Ropa	Ropa	x
No fue mencionado por los adultos	Apariencia	x
Mencionado en un tercio de los sitios	Educación	√ No hay datos sobre el desempeño y los costos de la escolarización en todas las rondas
Mencionado en un tercio de los sitios	Vivienda	√
Tierra	Sólo lo mencionan los niños más grandes	√ No se pudo captar ni la variedad ni la calidad
Bueyes, animales	Sólo lo mencionan los niños más grandes	√
Acceso a tratamiento médico	No lo mencionan los niños	X

Los hallazgos del uso de la taxonomía descritos en el Cuadro 3 (en anexo), respaldan la imagen de una reducción general de la pobreza en la Etiopía rural. El Cuadro 5, por su parte, muestra las proporciones de niños que han seguido una trayectoria ascendente, descendente o estable entre 2002 y 2009. De acuerdo con las estimaciones, más de la mitad de todos los niños sintieron una mejora en sus

condiciones de vida. Mientras que la mitad de todos los niños fueron identificados como pobres en la ronda 1, además de los niños en situación de extrema pobreza, esta proporción bajó a menos de 20% en la tercera ronda. A grandes rasgos, los hogares han seguido las etapas de progreso identificadas en la taxonomía, ya que las estimaciones apuntan a un avance de la pobreza a la casi pobreza entre la ronda 1 y la ronda 2, y entre la ronda 2 y la ronda 3. Uno de cada tres niños ya no vivía en pobreza en la ronda 3, comparado con sólo uno de cada trece en la ronda 1. La mayoría de estos cambios pueden ser atribuidos a la creciente disponibilidad de animales de tracción en el hogar, y a las mejoras en las condiciones de la vivienda, sobre todo en cuanto al techo.

Cuadro 5. % de niños en diferentes grupos de pobreza

Categoría	R1	R2	R3
Ultra pobres	7	8,6	8,4
Pobres	49,8	24	17,2
Casi pobres	35,6	55,5	41,8
No pobres	7,7	12	32,6
Total	100	100	100

Sin embargo, las tasas de extrema pobreza se han mantenido -en gran medida- en un nivel estable, incluso con un aumento temporal en la ronda 2. Este aumento temporal puede estar relacionado con la sequía a principios de 2006, seguida por inundaciones repentinas, desbordes de ríos y brotes de diarrea en la segunda mitad del año. Es ampliamente conocida la noción de un grupo persistente y difícil de alcanzar conformado por pobres extremos y pobres crónicos (Moore et al, 2008; Shepherd, 2011). Ello también fue constatado en Etiopía (Sharp, 2007) y, confirmado con nuestros datos al utilizar matrices de transición (Camfield y Roelen, 2011), los que mostraron que ciertos grupos se encuentran atrapados en la pobreza, y de manera desproporcionada los que viven en la región remota y montañosa de Tigray.

Ocho estudios de caso

Asimismo, fueron seleccionaron ocho estudios de caso de niños para explorar de mejor manera las migraciones de los pobres y casi pobres en las dos direcciones, a lo largo de las tres rondas de recopilación de los datos cuantitativos (2001/2 – 2009). Degife (niño), Dibaba (niño) y Naomi (niña) son de un lugar casi rural en Oromia, donde muchos hogares tienen acceso sea a tierras con riego o sea

a trabajo en las granjas comerciales de verduras. Ninguno de estos tres niños ha avanzado más allá del tercer grado en la escuela (a la edad de 15 años deberían estar en el grado 8 o 9): Degife y Dibaba han abandonado la escuela en repetidas ocasiones para ayudar a sus padres, y Naomi está enferma crónicamente.

Masresha (niño), Legesse (niño) y Gabra (niña) son de otro lugar igualmente casi rural pero disperso, en las afueras de una localidad pequeña. Legesse y Masresha están en el 6to grado, pero están teniendo problemas debido a su carga de trabajo fuera de la escuela. Gabra está en el 8vo grado, a pesar de que tiene un trabajo pagado de 45 horas a la semana, además de ayudar en la casa. Su padre murió y ella está muy consciente de la diferencia entre la vida que tiene ahora y la vida que ella quiere para sus hijos cuando esté en “una mejor posición económica”: “Ahora, yo tengo zapatos de plástico. Pero mis hijos quizás tengan zapatillas de deporte y zapatos de cuero [...] Y mi ropa es como pueden ver [ropa tradicional gastada], pero quizás mis hijos se vistan en seda y jeans”.

Finalmente, Ephrem (niño) y Miniya (niña) son de un lugar rural remoto en Tigray, donde las principales actividades económicas son la ganadería y trabajar en el programa PSNP o en la fábrica de trituración de piedras. Ephrem es el niño más joven en su familia, así que él se encarga de los rebaños de animales y ayuda en las actividades como ser la venta de piedras. No está inscrito en la escuela. Miniya es una huérfana que vive con su abuela y que recibe ayuda financiera de una tía que vive en la ciudad capital regional. Está en el 8vo grado y, además de trabajar ocasionalmente durante las vacaciones escolares, sólo hace parte del trabajo en el hogar.

En tres de los hogares hay una mujer como jefe de hogar (Miniya, Gabra y Dibaba) y en uno de estos hogares la jefa del hogar es una persona de la tercera edad (Miniya). Todos los niños en la ronda 2 vivían en hogares que recibían apoyo social en dinero efectivo y/o en especie o alimentos (trigo, aceite) que, o bien los recibieron a cambio de trabajo (‘alimentos por trabajo’) o -en el caso de jefes de hogar muy mayores o con discapacidad- los recibieron incondicionalmente como ‘apoyo directo’. Sin embargo, en la ronda 3, sólo tres de cada ocho niños fueron inscritos en el programa PSNP. Es difícil vincular esta información a los resultados respecto de la pobreza, por cuanto esto podría parecer una indicación de condiciones de vida mejoradas; es decir, que les fue tan bien a las familias que han podido graduarse del programa (esto podría ser verdad para los hogares de Masresha, Legesse y Ephrem que se encontraron en una trayectoria estable o hacia arriba).

Cuadro 6. Indicadores que muestran cambios en la taxonomía en las tres rondas

Nombre	sexo	Transición	Situación en R1	Situación en R3	Indicador
<i>Subiendo o estable</i>					
Masresha	niño	Hacia arriba	Casi pobre	No pobre	<u>Hacia arriba</u> : El hogar adquirió un techo de calamina
Legesse	niño	Hacia arriba	Pobre	No pobre	<u>Hacia arriba</u> : El hogar adquirió animales de tracción
Degife	niño	Hacia arriba	Pobre	No pobre	<u>Hacia arriba</u> : El hogar adquirió animales de tracción y un techo de calamina, dejó de prestarse de usureros
Ephrem	niño	Estable	No pobre	No pobre	<u>No hay cambio</u> : El hogar perdió su acceso a tierras bajo riego, adquirió un techo de calamina
<i>Bajando</i>					
Miniya	niña	Hacia abajo	No pobre	Pobre	<u>Hacia abajo</u> : El hogar perdió su ganado <u>Hacia arriba</u> : El hogar tiene tierras para usar, pero ahora está en una situación de inseguridad alimentaria
Gabra	niña	Hacia abajo	Pobre	Pobre extremo	<u>Hacia arriba</u> : Gabra dejó de trabajar para ganar dinero, hay seguridad alimentaria, el hogar adquirió un techo de calamina <u>Hacia abajo</u> : El hogar perdió su ganado, Gabra de nuevo trabaja para ganar dinero
Naomi	niña	Hacia abajo	Pobre	Pobre extremo	<u>Hacia arriba</u> : El hogar adquirió animales de tracción y tierras bajo riego <u>Hacia abajo</u> : El hogar se prestó dinero de usureros, Naomi no está inscrita en la escuela
Dibaba	niño	Hacia abajo	No pobre	Pobre	<u>Hacia abajo</u> : El hogar perdió sus animales de tracción

El Cuadro 6 muestra los cambios en los indicadores que subyacen en la clasificación de los niños y sus familias de acuerdo con la taxonomía basada en métodos mixtos en las diferentes rondas. Las familias de Masresha, Degife y Ephrem reemplazaron el techo en su casa por un techo de calamina, y las familias de Legesse y Degife adquirieron animales de tracción. La pérdida de animales de tracción y ganado también juega un papel importante en la movilidad hacia abajo o descendente y (en parte) subyace la reducción de la pobreza para Miniya y Dibaba. Los datos cualitativos confirman la dirección del cambio en la taxonomía, y el cambio en los indicadores individuales que apuntalan esos movimientos. Sin embargo, los motivos que subyacen a estos cambios son más complejos de lo que se puede captar en una taxonomía simple. En la siguiente sección, ponemos atención en los efectos de estos cambios en dos de los ocho niños: Legesse y Gabra.

El hogar de Legesse es más próspero según muchos de los varios criterios que estamos utilizando para indicar que se está saliendo de la pobreza. Por ejemplo, han comprado animales de tracción (burros) para transportar piedras al mercado, y han adquirido tierras bajo riego para producir verduras para su consumo propio. No obstante, algunos de los cambios positivos en el hogar han sido en detrimento de la salud y educación de Legesse. En 2008, él decía que “a veces [mis padres] me hicieron abandonar la escuela y otras veces que “estoy [demasiado] cansado para estudiar. Es decir que el cargar piedras no es bueno ni para mi educación ni para mi salud porque las piedras me cortan [y] siento dolor de espalda”. Un año después, él dijo que tenía malas notas porque “este último año, tenía una gran carga de trabajo. Así que no pude estudiar suficiente”. No obstante, él ha apreciado el hecho de que, gracias a su trabajo, “puedo comer hasta llenarme”. Su familia no fue incluida en el PSNP porque tiene “una vaca, un buey, tres ovejas, un burro y un caballo”, además de tener tierras en aparcería que son propiedad de un aldeano anciano.

El hogar de Gabra -donde la jefa de hogar ha sido su madre desde que murió su padre en 2004- mostró algunas señales de mejora entre las rondas 1 y 2. Esto es así porque se puso un techo de calamina en la casa, y porque la niña de nuevo fue a la escuela y empezó a trabajar en la limpieza de judías blancas: “Sin el trabajo no podría haber ido a la escuela porque hubiera tenido limitaciones financieras. Además, ha mejorado nuestro nivel de vida desde que empecé a trabajar”. Pero entre las rondas 2 y 3, el polvo que circula al limpiar judías blancas y la mala posición durante el trabajo, que le produce cansancio, empezaron a afectar su salud y educación: “Mi trabajo en la casa no afecta mi educación. Pero mi empleo tiene efectos en mi salud y mi educación [porque] me quita tiempo para estudiar”. Había un tiempo en que la familia no podía trabajar porque no había oportunidades; sin embargo, Gabra explicó que esto significaba que “no teníamos tanto ingreso como antes [...] así que no había suficiente comida”. Al llegar a la tercera ronda, ella estaba trabajando 45 horas por semana y no había asistido a la escuela durante 10

días por ganar el monto relativamente bajo de 40 ETB (ella trabaja con su madre y hermana, y se les paga una tarifa base de destajo). No pueden tener acceso al PSNP por el tamaño de sus tierras, incluso a pesar de que asignan la mayor parte de sus tierras bajo contratos de aparcería.

Discusión y conclusiones

El análisis de la comprensión de la pobreza y el bienestar de parte de los niños y adultos, en general respalda los hallazgos de estudios anteriores en Etiopía, como son los de la más reciente Evaluación Participativa de la Pobreza (Ellis y Woldehanna, 2005). No obstante, nuestros hallazgos muestran un énfasis mucho mayor en las relaciones y en las actitudes y conductas que subyacen las relaciones. Con respecto a la dinámica de la pobreza, vemos una disminución en el porcentaje de hogares pobres del 50% al 20% entre las rondas 1 y 3. Las trayectorias de la mayoría de los hogares no fueron afectadas por la crisis económica que tuvo lugar ni por los aumentos en los precios de los alimentos, a pesar de que este resultado podría ser un reflejo del relativo aislamiento de buena parte de la Etiopía rural, y de su aislamiento de los mercados mundiales. Los cambios en las trayectorias de los hogares siguieron las etapas de progreso descritas en Roelen y Camfield (2012). No obstante, la extrema pobreza que afecta a casi uno de cada 10 hogares (8%) parece persistir con los escasos cambios, en el tiempo, del tamaño y la composición de este grupo. Las características de este grupo son muy diferentes en relación con las características de los transitoriamente pobres. Por ejemplo, en el caso de Gabra, cuyo hogar es pobre extremo, hay una mujer como jefe de hogar, tierras que se han asignado bajo arreglos de aparcería y toda la familia sobrevive con trabajo a destajo. Degife, cuyo hogar es transitoriamente pobre, quizás sólo tenga poca tierra, pero además tiene cuatro hermano/as con acceso a educación que probablemente apoyarán al hogar en el futuro.

El análisis de los resultados cuantitativos -en tándem con los datos cualitativos- muestra el impacto en los niños de la duración y de los momentos en que se dan los episodios de pobreza. Por ejemplo, en 2009 Gabra, cuyo hogar vive del trabajo a destajo (limpieza de judías blancas), parece estar deprimida por sus experiencias: “cuando pienso profundamente y trato de resolver problemas [matemáticos] difíciles, mi mente se enferma y a veces pierdo la conciencia [...]. Por estar enferma, no he podido mejorar mis resultados escolares”. Degife y Naomi han sufrido por los momentos en que sus hogares se han encontrado en situación de pobreza, lo que -en sus casos- ha retrasado el inicio de su escolarización y significado posteriores abandonos cíclicos. Los datos cualitativos además permiten una exploración acerca de cómo los niños entienden los cambios en sus hogares: Legesse proporciona una buena descripción del progreso de su hogar desde antes

de la ronda 1 cuando eran “muy pobres [...] muy ocupados con trabajos difíciles y duros”, entre las rondas 1 y 2 cuando todos “trabajaban muy duro para tener una mejor vida”, y en la ronda 2 con menos trabajo, una mejor alimentación y más tiempo para jugar.

Los datos dan ejemplos de los compromisos entre la prosperidad del hogar y el bienestar de los niños, sobre todo cuando sus activos se basan en ganado y por ende involucran a los niños en el pastoreo (tal como el caso de los hogares relativamente prósperos de Ephrem y Degife). Esto genera una situación contraria a lo que se pensaría intuitivamente, pero probablemente bastante común de un niño pobre en un hogar no pobre (lo opuesto puede darse en las áreas urbanas si ciertos niños reciben apoyo directamente de ONG locales). Mientras que los indicadores cuantitativos pueden apuntar a una mejora en las condiciones de vida observables, como ser la adquisición de animales de tracción y tierras bajo riego, los datos cualitativos matizan estas mejoras al señalar los grandes sacrificios en cuanto a la educación y salud de los niños. El análisis además muestra un problema con las medidas multidimensionales en que los hogares pueden tener una movilidad ascendente (avanzar hacia arriba) en algunos aspectos, y hacia abajo en otros.

Por último, la combinación de los resultados cuantitativos con los datos cualitativos, incluidas las percepciones que tienen los niños en cuanto a los cambios en su situación de vida, genera un panorama más rico y más diversificado de la dinámica de la pobreza y las experiencias de los niños en cuanto a una vida en pobreza. A pesar de que la taxonomía incluye un indicador de la inscripción escolar, no capta el abandono, la regularidad en la asistencia y otros factores que afectan la educación como el cansancio, el tiempo para el estudio, y las dificultades para concentrarse a causa del impacto psicológico de la pobreza crónica. Esta dimensión subjetiva vital rara vez puede ser captada por medio de encuestas, porque es difícil medir la calidad de las experiencias de las personas. Los estudios cualitativos también reconocen la índole de doble filo de muchos resultados, sobre todo cuando la adquisición de ganado aumenta la carga de trabajo de los niños y hace que el hogar ya no tenga acceso al PSNP.

Bibliografía

- Appleton, S. y Booth, D. (2001). Combining Participatory and Survey-based Approaches to Poverty Monitoring and Analysis, documento de referencia para el taller en Uganda, 30 de mayo – 1 de junio.
- Baulch, B. (ed) (2011). *Why poverty persists: poverty dynamics in Asia and Africa*. Gloucester: Edward Elgar.
- Bigsten, A., Bereket Kebede, Abebe Shimeles y Mekonnen Taddesse (2003) Growth and poverty reduction in Ethiopia: evidence from household panel surveys, *World Development*, 31(1): 87–106.
- Camfield, L. (2010). ‘Even if she learns, she doesn’t understand properly’. Children’s understandings of ill-being and poverty in five Ethiopian communities. *Estudio sobre Indicadores Sociales*, 96 (1), 85-112.
- Camfield, L., Roelen, K. (2011). Household trajectories in rural Ethiopia – what can a mixed method approach tell us about the impact of poverty on children? Documento de trabajo DEV serie #34.
- Carter, M.R. y Barrett, C.B. (2006). The Economics of Poverty Traps and Persistent Poverty: An Asset-Based Approach, *Journal of Development Studies*, 42(2): 178-199.
- Davis, P. y Baulch, B. (2009). *Parallel Realities: Exploring Poverty Dynamics using Mixed Methods in Rural Bangladesh*. Documento presentado en la conferencia ‘Escapar las Trampas de la Pobreza: Conectar los Crónicamente Pobres al Crecimiento Económico’, Washington DC, 26-27 de febrero de 2009.
- Dercon, S. y Krishnan, P. (2000). Vulnerability, seasonality and poverty in Ethiopia, *Journal of Development Studies*, 36(6): 25-53.
- Dercon, S. (2006). Economic reform, growth and the poor: Evidence from rural Ethiopia. *Journal of Development Economics*, 81: 1-24.
- Dercon, S. y Porter, C. (2011). “A Poor Life? Chronic Poverty and Downward Mobility in Rural Ethiopia, 1994 to 2004”. En Baulch, B. (ed) *Why poverty persists: poverty dynamics in Asia and Africa*. Gloucester: Edward Elgar.
- Devereux, S. y Sharp, K. (2006). Trends in poverty and destitution in Wollo, Ethiopia. *Journal of Development Studies*, 42(4): 592-610.
- Devereux, S. y Sharp, K. (2003). *Is Poverty Really Falling in Rural Ethiopia?* Documento presentado en la conferencia ‘Seguir en Pobreza: La Pobreza Crónica y las Políticas de Desarrollo’ en la Universidad de Manchester, 7 - 9 de abril de 2003. Brighton: Institute of Development Studies.
- Edmond, E. (2009). Trade, child labour, and schooling in poor countries. Ensayo no publicado. Descargado de <http://www.dartmouth.edu/~eedmonds/wbtrade.pdf> 30 de agosto de 2012.

- Ellis, F. y Woldehanna, T. (2005). Ethiopia participatory poverty assessment 2004-05. Addis Abeba: Ministerio de Finanzas y Desarrollo Económico.
- HDR (2011). Sustainability and Equity: A Better Future for All. Nota explicativa sobre los índices compuestos del IDH 2011. Etiopía. PNUD.
- Krishna, A. (2007). Subjective Assessments, Participatory Methods and Poverty Dynamics: The Stages-of-Progress Method, Documento de Trabajo CPRC 93, Manchester: Chronic Poverty Research Centre.
- MoFED (2010). Etiopía: 2010 MDGs Report. Trends and Prospects for Meeting MDGs by 2015. MoFED: Addis Abeba, Etiopía.
- Outes-Leon, I. y S. Dercon. (2008). Survey attrition and attrition bias in YL. Nota Técnica YL 5. Oxford: Young Lives.
- Ragin, C.C. (1987). The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies. Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.
- Rahmato, D., y A. Kidanu. (1999). Consultations with the poor: A study to inform the world. Development report 2000/01 on poverty and development. Addis Abeba: Banco Mundial.
- Ritchie, J. y Spencer, L. (1994). "Qualitative data analysis for applied policy research". En A. Bryman y R. Burgess (eds.). *Analysing qualitative data*, Londres: Routledge, pp.173-94.
- Roelen, K. (2010) 'Child Poverty – What's in a Word?' En Vandenhole, W., Vranken, J. y De Boyser, K. (eds). *Why Care? Children's Rights and Child Poverty*, Amberes: Intersentia.
- Roelen, K, Camfield, L. (2012). A mixed method taxonomy of child poverty –the case of Ethiopia. Young Lives Documento de Trabajo Serie #76.
- Banco Mundial (1999). Etiopía: Poverty and Policies for the New Millennium. Washington, DC: Banco Mundial.

Cuadro 3. Ejemplo de datos de grupos focales que se utilizan para alimentar la taxonomía y la selección de indicadores

Indicador	Importancia	Citas ilustrativas	¿Mapeado en relación a los datos cuantitativos?
Alimentos (frecuencia, cantidad, variedad, calidad)	Mencionado en primer lugar en todos los sitios	“Comen sólo salsa ‘shiro’, pero nosotros comemos diferentes salsas todos los días” (niños, Aseb) “Llevan el pan casero como si no fuera nada, y nuestros niños los persiguen para pedir un poco de pan” (hombres, Tana)	√ No pudo captar ni la variedad ni la calidad
Ropa	Mencionado en primer o segundo lugar en casi todos los sitios	“Se visten bien, entonces están orgullosos de compartir con la comunidad en lugares públicos” (mujeres jefes de hogar, Tana) “Siempre compramos ropa nueva para nuestros hijos para ir al colegio, de lo contrario se quejarán y su moral bajará” (adultos varios, Negele)	X Mencionado sólo en R2 y 3
Animales (aves de corral, ovejas, cabras, ganado vacuno)	Mencionado en casi todos los sitios, generalmente en tercer, cuarto o quinto lugar	“Los que son ricos ordeñan la vaca, tienen cabras y ovejas. Sí, ha mejorado su vida” (mujeres, Tana) “Un individuo puede comenzar por comprar una cabra y después una oveja, luego un burro, luego un buey y así ir mejorando con una mula o un camello” (adultos varios, Semhal)	√
Bueyes	Mencionado en la mayoría de los sitios, generalmente como el umbral entre pobre y no pobre	“Si un individuo compra un par de bueyes entonces se lo considera igual que otros ya que puede trabajar su propia tierra” (adultos varios, Leki) “[Los bueyes son] un medio de vida ya que pueden ser compartidos y ayudan a un hogar a no tener que rentarlos para cultivar” (adultos varios, Tach Meret)	√
Tierra	Mencionado en la mayoría de los sitios	“Los criterios dan más peso al tener tierra que bueyes. Esto es porque el ganado se muere, pero la tierra no” (hombres jefes de hogar, Tana) “Nos estamos muriendo de hambre. ¿Por qué? No tenemos tierra. Antes arrendamos tierras, pero los precios subieron y ya no lo podemos pagar” (hombres, Negele)	√

Acceso a tratamiento médico	Mencionado en la mayoría de los sitios	“La gente prefiere ir a las aguas sagradas porque no tienen dinero para médicos y medicamentos” (niños, Aseb) “Si los padres tienen efectivo no dudarán en llevar a sus hijos al hospital si se enferman, pero si no tienen dinero las familias que tienen ganado estarán en una mejor posición porque podrían venderlo para conseguir efectivo en una emergencia” (niños, Tana)	x Sólo se preguntó en respuesta a enfermedad grave así que el número de encuestados fue limitado
Trabajo diario	Mencionado en por lo menos un tercio de los sitios	“Es muy baja y estacional la demanda de trabajo diario en nuestra comunidad, [sólo hay dinero] en las ciudades grandes como Addis Abeba, donde hay una demanda constante de trabajadores” (adultos varios, Galafi)	x
Riego	Mencionado en por lo menos un tercio de los sitios	“Con tierras bajo riego, el hogar puede producir diferentes tipos de cultivos como ser cebolla, tomates, etc. El ingreso obtenido de la venta de verduras ayuda a los propietarios a ampliar su tierra bajo riego al arrendar tierras de los pobres” (niños, Leku)	√
Tener un techo de calamina	Mencionado en por lo menos un tercio de los sitios	“Comen lo que quieren y tienen un techo de calamina” (mujeres, Tana)	√
Desempeño en la escuela	Mencionado en por lo menos un tercio de los sitios	“El desempeño escolar de nuestros hijos está mejorando [ahora tenemos más dinero]. Por ejemplo, mi hija llegó al tercer lugar en su clase. Nuestros hijos son recompensados por su trabajo” (adultos varios, Galafi)	x Mencionado sólo en R3
Uniformes y materiales escolares	Mencionado en por lo menos un tercio de los sitios	“Si van a la escuela sin sus uniformes, no podrán entrar. Pierden clases por miedo a que esto pase” (niños, Negele)	x Mencionado sólo en R2 y 3
Conexiones al gobierno	Mencionado en por lo menos un tercio de los sitios	“Los que no tienen nada, ni una gallina, mucho menos un buey, son excluidos [del PSNP...]. Las élites del gobierno y las élites locales incluyen a sus familiares hasta llenar el cupo” (hombres, Tana)	√
Niños sin un empleo remunerado	Mencionado en por lo menos un tercio de los sitios	“Ser pobre es pensar en trabajar en la escuela, porque el trabajo diario es el trabajo de los pobres” (niños, Leku)	√

Nota: Todos los grupos en Tigray mencionan el no tener que migrar y el tener una vivienda, pero esto no fue mencionado en ninguna otra parte, lo que subraya la necesidad de ser sensible a las prioridades locales.

Reflexiones sobre Vivir Bien y derechos humanos: Un punto de vista práctico

Ludwig Guendel*

Planteo del problema

Una de las características más importantes del mundo contemporáneo es el renacimiento de las culturas subalternas. Durante el siglo XX, la cultura occidental logró imponerse en el planeta, desdeñando los aportes de culturas milenarias a la configuración política y científica actual. En la etapa de mayor desarrollo del capitalismo, la globalización trae con mucha fuerza la reivindicación por el reconocimiento de identidades y modos de vida diferentes a la cultura moderna. Este proceso abre un interesante debate político y conceptual, asociado a nociones éticas y morales de la vida y formas de organización político sociales que han perdurado por siglos y que hoy constituyen importantes aportes a la humanidad. Este aporte es particularmente valioso en momentos en que se reconoce que el mundo dominado por la cultura occidental vive una crisis social y ambiental que adquiere claras manifestaciones de ser una crisis civilizatoria. Asimismo, este debate está asociado al resurgimiento de los derechos humanos, como paradigma que propone recuperar al sujeto (individual y colectivo) para abordar muchos de los desafíos que enfrenta actualmente la humanidad.

En contraste con lo que ocurría durante la Guerra Fría, hoy los derechos humanos han dejado de concebirse como parte de un exclusivo debate ideológico dirigido a mostrar la superioridad política y moral de Occidente y se presentan como un espacio para discutir la centralidad del sujeto (ciudadanía, pueblo), en el marco de los límites y alcances de la relación entre igualdad, libertad, solidaridad

* Representante adjunto de UNICEF-Bolivia, doctor en Sociología, Universidad Libre de Berlín Este artículo es estrictamente personal y no representa las ideas de UNICEF.

y el desarrollo, de la mundialización del capitalismo y la globalización en todos los ámbitos de la vida social.

La globalización no debe entenderse solamente como una profundización del mercado capitalista, pues también ha abierto un espacio para que los pueblos puedan levantar su voz; para la interacción y el reconocimiento de todas las culturas. Así, ha contribuido a que el debate sobre el desarrollo humano incorpore una nueva dimensión ética y moral del ser humano que postula la urgencia de una convivencia en paz, generando acuerdos básicos entre las naciones que han cristalizado por medio de un amplio espectro de instrumentos jurídicos (derechos humanos) aprobados en las Naciones Unidas por representantes de las más diversas culturas y tradiciones políticas. Con todo esto se construyen nuevos conceptos de “lo social”.

La aplicación de tales instrumentos ha llevado a procesos de ratificación y reestructuración institucional, así como al impulso de políticas sociales y culturales dirigidas a lograr transformaciones morales entre la gente. La adopción de principios, leyes y acuerdos programáticos muestran que el desarrollo de “un equilibrio reflexivo” en el mundo, es posible. Así también que la institucionalidad es el camino más idóneo para lograr la cristalización de esos acuerdos básicos a nivel mundial y local, para reducir la distancia entre este enfoque normativo y la realidad social. Se han creado, incluso, mecanismos globales de vigilancia y exigibilidad de este proceso, que es evaluado y alentado permanentemente.

Si bien este promisorio avance pareciera garantizar un mundo basado en el reconocimiento de los derechos, las amplias desigualdades y brechas existentes expresadas en demandas sociales y políticas por mayor justicia social, sobre todo en los países pobres, muestran que ello es insuficiente. La irrupción de indígenas, feministas, ambientalistas, jóvenes y oprimidos en general, reivindican formas de democracia que trascienden sus aspectos procedimentales, destacando el carácter sociológico y político de los derechos que acentúa sus vínculos con las leyes sociales y que, por consiguiente, se encuentran atravesados por el conflicto y/o el antagonismo social. Es así como los derechos humanos no solamente son normas jurídicas y morales sino, sobre todo, campos de lucha y de oposición entre intereses e ideologías.

Hay que destacar que estos derechos no son nomológicos sino que tienen diferentes vertientes, las cuales obedecen a distintas aproximaciones a la realidad social. Una es la del liberalismo, que se presenta como la única portadora de los derechos humanos. Esta concibe el derecho asociado a individuos egocéntricos y entiende la libertad simplemente como “no intervención”. Otra es la de los aportes socialistas para la cual los derechos están vinculados, sobre todo al principio de igualdad: para lograr la igualdad en ocasiones hay que restringir la libertad de otros, particularmente las elites, y esto plantea un amplio debate acerca del ejer-

cicio y, sobre todo, del acceso al poder.¹ El republicanismo es otra corriente que procura compatibilizar ambas vertientes ampliando la esfera pública, sin embargo ello tiene obvios límites cuando se topa con estructuras de poder vinculadas con el control de la riqueza y de los mecanismos de influencia social y política.

Todo esto está en debate hoy en día. La justicia, entendida como el acceso a los derechos humanos, no puede alcanzarse si no hay, al mismo tiempo, una solidaridad expresada institucionalmente en una amplia política social y productiva dispuesta a garantizar, como señala Sen, la capacidad para el ejercicio de la libertad a través del acceso a bienes, recursos y talentos, a diferencia de las concepciones que privilegian el crecimiento económico y el efecto derrame para resolver el acceso a la satisfacción de las necesidades básicas. De este modo, la libertad dejó de ser un principio *deus ex machina* que define al sujeto simplemente como individuo auto-centrado, para transformarse en una función de la distribución de la riqueza y del acceso al poder político y social de las mayorías. De modo que el mundo pareciera llegar a un punto en el que comienza a replantearse seriamente el orden vigente.

Este debate reconoce que el sujeto no puede limitarse a expresiones occidentales sino, aceptando el valor de las culturas milenarias y sus aportes, incorporando los derechos colectivos de los pueblos indígenas a organizarse como milenariamente lo han hecho, y a legitimar e incorporar saberes y conocimientos anteriores al proyecto de modernidad. El sujeto de derechos, en consecuencia, no solamente es un sujeto individual sino un sujeto que vive y se constituye en comunidad. Como lo explica Bautista, el “Vivir Bien” constituye, en este sentido, el modo-de-existir donde se reúnen la identidad y el horizonte trascendental, que estructura éticamente al sujeto como comunidad-de vida. (...) Su acceso a lo real, a crear realidad o un mundo pleno de significación, sólo puede lograrse en tanto sujeto, cuyo horizonte trascendental es el despliegue del Vivir Bien como “estructura de vida” (Bautista, 2011: 98).

Los pueblos y mayorías culturalmente desconocidas emergen como una realidad política que no solamente pone en el centro del debate su visión del mundo, sino que conduce a que los derechos como los conocemos deban ser revisados a la luz de la experiencia y la validez de éstas. Como afirma este mismo autor, se

1 Se ha oscilado, en efecto, entre los derechos a la libertad y los derechos a la igualdad. Uno de los aportes recientes del moderno “enfoque de derechos” es el reconocimiento de que lo jurídico no es una realidad exacta sino que expresa relaciones de poder y que, en consecuencia, tales valores constituyen un sólido matrimonio en el cual no es posible la disociación a no ser que se menoscabe uno u otro. De este modo, la libertad no es posible conseguirla sin una capacidad asociada a la garantía de la igualdad, enterrando de esta manera esas concepciones egocéntricas e individualistas que limitan el derecho a la capacidad de elección de las preferencias en el mercado. Pero al mismo tiempo, reconocen que el colectivismo tampoco puede negar la autonomía del sujeto en el ámbito social y político, porque el poder social no se limita al mundo formal. Existen poderes fácticos que definen las relaciones de género, generacionales y culturales. Sin embargo, desvincular estos poderes del poder político y económico puede llevar, también, a construir formas esquizofrénicas de visualizar el mundo de hoy. No es posible realizar un cambio cultural si al mismo tiempo no hay recursos institucionales y económicos suficientes, pero ello choca con otro tipo de poderes fácticos: el poder de quienes controlan las fuentes de riqueza.

trata de un sujeto autoconsciente, un sujeto que en su constitución es capaz de “... saberse como sujeto” (Bautista, 2011: 95), en otras palabras de configurarse como actor social.

El ejemplo de los pueblos indígenas, particularmente en los países andinos, es sintomático en este sentido, ya que no sólo han demandado el reconocimiento cultural sino que alcanzaron protagonismo social y político, a tal punto que agregan nuevos ingredientes a esta discusión asociados a nuevos conceptos y prácticas políticas y sociales ancestrales. A diferencia del pasado, estas iniciativas dejaron de ser insinuaciones o propuestas marginales de las ONG, organizaciones sociales o de la cooperación internacional que apoyaban al movimiento indígena; ahora se trata de decisiones de un Estado. Ello fuerza al mundo a un nuevo acuerdo cultural. En otras palabras, no se trata solamente de reconocer la lucha de estos pueblos por una identidad, sino de que estas identidades ya están permeando a la sociedad. Pero, al mismo tiempo, ese proceso de reconocimiento pone algunas de sus tradiciones en discusión; ya que un rasgo de todo proceso identitario es precisamente su carácter intercultural, este es un proceso de generación de intercambios y debates que se dan desde una perspectiva crítica y constructiva. En este sentido, el resurgimiento de tales culturas traza una interesante paradoja: la crítica a la cultura occidental se orienta, como veremos posteriormente, al privilegio de la razón, soslayando las dimensiones espirituales y naturales de la vida. Pero, al mismo tiempo, refuerza la idea de que “sin la razón” es imposible propiciar un acuerdo intercultural que retrotraiga las concepciones ancestrales. La noción de interculturalidad se encuentra basada en ese doble movimiento. Cualquier esfuerzo por realizar un cambio cultural que recoja la cultura subalterna como un referente organizacional requiere de un esfuerzo racional expresado en una política institucional y en una lógica comunicativa. Pero, en este caso, el intercambio no se da en condiciones de igualdad (aún cuando los pueblos indígenas estén ocupando cargos en el poder del Estado): interculturalidad se entiende como diálogo en condiciones en las que todavía debe garantizarse la equidad cultural.

La noción del “vivir bien” o “buen vivir”: tensiones y complejidades

La noción del “Vivir Bien” postulada en los países andinos como una concepción del mundo social, espiritual y natural originario indígena, es un buen ejemplo de este dilema. Por un lado, se presenta como un horizonte ético y moral que procura recuperar una concepción subalterna y superar la visión individualista y hedonista del capitalismo y exhibe la perspectiva transformista del socialismo; por otro lado, es una contribución implícita al esfuerzo nacional por forjar un desarrollo basado en la igualdad, equidad y el reconocimiento de los derechos humanos.

En realidad, es un régimen basado en el modo de vida ancestral preservado por algunas comunidades rurales indígenas originarias en regiones como los Ayllus de Potosí en Bolivia, muy diferente al occidental-moderno, y que, como ha explicado Huanacuni (2010:37-49) y Albó (2011:137-138), es compartido por aymaras, quechuas, guaraníes y todos los demás pueblos que habitan el continente, desde el norte hasta el sur, en lo que ha sido llamado por el pueblo Cuna como Abya Yala (América precolombina). Este región constituye, además, una visión claramente iusnaturalista y agrarista (Medina, 2006: 62-67), cuyo elemento generador de la sociedad es el mito que sincretiza lo espiritual, lo natural y lo humano.

Esta concepción es presentada como el eje ideológico que gobierna el cambio político y social en estas naciones, acompañada de otras perspectivas también presentes y de muy distinta fuente, (socialistas, desarrollistas, liberales y republicanas). Tal como lo ha reconocido Alberto Acosta, presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador, “el Buen Vivir aparece como una categoría en la filosofía de la vida de las sociedades indígenas ancestrales, que va perdiendo terreno por efecto de las diversas prácticas y mensajes de la modernidad occidental. Sin embargo, sin llegar a una equivocada idealización del modo indígena, su aporte nos invita a asumir otros “saberes” y otras posibilidades. La visión andina, empero, no es la única fuente de inspiración para impulsar el Buen Vivir. Desde círculos de la cultura occidental se levantan cada vez más voces que podrían estar en sintonía con esta visión indígena y viceversa. (...) Además, el concepto del Buen Vivir no sólo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas, humanistas y otros” (Acosta, 2011: 191).

Este sincretismo cultural y político quedó plasmado en las nuevas constituciones políticas del Ecuador y Bolivia, y en los nuevos marcos institucionales y amplios debates académicos con contribuciones diversas. Hay en este proceso innegables aspectos positivos, siendo uno de los más destacables la transformación de una concepción ancestral en un principio ético y moral de la nación, que vivía confinado en la cotidianidad de las comunidades indígenas originarias y que, recientemente, ha comenzado a ser visibilizado y sistematizado por pensadores indígenas, cientistas sociales y políticos en un proceso que pareciera no tener retorno. Otro es el camino institucional como vía para dirimir confrontaciones sociales atravesadas estructuralmente por fracturas culturales que se remontan a varios siglos atrás y que provocaron odiosas y evidentes yuxtaposiciones culturales. En este caso, a diferencia de lo ocurrido en Centroamérica durante la crisis política de los años 60 y 80, se ha vivido como una “revolución pacífica”. Pese a esta particularidad histórica, los regímenes políticos de estos países andinos se debaten entre un proyecto nacional-popular, nacional-estatal o de una radicalización, como es la construcción de un Estado plurinacional (Mayorga, La Razón, 2012).

Esto ha generado que la demanda de reconocimiento cultural se haya bosquejado como el reconocimiento de un derecho que corresponde a quienes se adhieren a esos valores y costumbres, y como una reinstitucionalización de la sociedad. Si bien esta los incorpora de manera privilegiada, lo hace en convivencia con fuerzas sociales y políticas portadoras de otros valores y enfoques, generándose así un claro sincretismo cultural. Por otra parte, las posiciones más ortodoxas de carácter indigenista proponen la refundación de la sociedad en torno a los principios éticos y morales que organizan los ayllus, entendidos como “células estatales” (Medina, parafraseando a Albo, 2011: 51).

La emergencia de esta concepción ancestral trae consigo tensiones y complejidades conceptuales y morales muy interesantes, que deben ser articuladas en un concepto intercultural capaz de lograr el reconocimiento y la integración cultural de nociones modernas y ancestrales en una nueva idea de lo social y lo político, en procura de construir sociedades integradas y dispuestas a la convivencia social y política. Los pueblos indígenas, principalmente en Ecuador y Bolivia, proponen la recuperación de su proyecto civilizatorio y, eventualmente, lo plantean como una contribución a la crisis que vive la sociedad moderna capitalista.

No se trata, como se argumentó párrafos atrás, de una propuesta marginal, sino de sujetos emergentes que hoy son capaces de determinar la historia y de constituirse en una fuerza política viable; y que, por primera vez, ejercen una influencia real (desde adentro) en las políticas del Estado como para incidir de manera efectiva en la concepción ética y moral, y la dirección política de estas sociedades. Este hecho es trascendental si se constata una historia política en la que el indígena, a pesar de su importancia demográfica y política, siempre fue invisibilizado o neutralizado por los discursos nacionalistas de las élites tradicionales. Hoy, independientemente de las mediaciones, tiene una evidente presencia en los espacios políticos, sociales y mediáticos, y en el discurso y la práctica estatal. Un ejemplo de ello es el contenido de la madre de las leyes: la Constitución Política del Estado, la cual reconoce el carácter plurinacional de estos países. Como escribe José María Tortosa, “la idea *sumaj kawsay* o *suma qamaña*, nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. Ya no será cuestión del “derecho al desarrollo” o del principio desarrollista como guía de la actuación del Estado. Ahora se trata del Buen Vivir de personas concretas en situaciones concretas, analizadas concretamente, y la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones”.

En estas naciones, este discurso de los pueblos indígenas consiguió transformarse en un elemento articulador de las clases subalternas, conjugando la crítica al neoliberalismo y a las estructuras políticas oligárquicas y excluyentes que surgieron

desde la conquista española, con la crítica abierta al proyecto de la modernidad occidental. Es así como, clases medias y altas e inclusive empresarios vinculados al mercado interno, movimientos populares (obreros, estudiantes, campesinos, feministas y ambientalistas) y pueblos indígenas han comenzado a configurar, como ya planteó el pensador italiano Antonio Gramsci, un nuevo bloque histórico, con las tensiones y contradicciones naturales de los procesos institucionales de este género.

La emergencia de estos pueblos no se dio a través de procesos revolucionarios sino a partir de rupturas pactadas y de una práctica republicana. En consecuencia, estas tensiones han venido adquiriendo ricas formas de debate político que no se ha limitado a la relación entre los grupos emergentes y los poderes precedentes; también se ha dado entre las mismas fuerzas que postularon el cambio, las cuales se vienen decantando entre conceptos y posiciones distintas acerca de cómo debe abordarse el proceso de transformación. Ello ha planteado una riqueza política aún mayor, y que le da ribetes muy interesantes al proceso de cara a una propuesta institucional de transformaciones enmarcada en una visión sobre todo republicana.

El mito como elemento articulador

La diferencia entre la emergencia de los planteamientos indígenas y la situación de hoy, es su incidencia en el poder político. Esto permite que este discurso emane desde estructuras ancladas en el Estado y levante una poderosa voz, antes totalmente subordinada y a punto de la extinción. Como señala Choquehuanca (Choquehuanca, 2011), una de las razones principales que ha permitido al mundo mirar con perplejidad la irrupción de culturas que solamente existían en “el folklor”, es la vindicación de la identidad y no solamente de la dignidad. Ello es, a juicio del mismo autor, lo que hace la diferencia con las miradas socialistas. El mito social se transformó en el faro que permitió la resistencia y luego condujo y alimentó la impresionante transformación cultural y política en curso. Como argumenta Bautista, el mito es un referente de verdad que se basa en el conocimiento originario. “Todas las certidumbres no descansan en el vacío sino en certezas previas y fundacionales de toda certidumbre posterior” (Bautista, 2011: 99). Según Choquehuanca, “sabíamos que nuestro arribo iba a llegar, sabíamos que vamos a volver a ese camino de equilibrio, no podíamos estar en la oscuridad todo el tiempo, sabíamos que vamos a volver, vamos a gobernarnos nosotros mismos” (Choquehuanca, 2011: 79). Es así como, de acuerdo con este autor, esta añoranza del regreso al poder (el mito) estuvo encarnada y fue alimentada, a través de largos 500 y más años, en Atawallpa, Tupaj Amaru, Katari y otros líderes indígenas. Junto a ello, el mito también afloró alrededor de este concepto de vida que emerge hoy como un referente ideológico significativo para estas naciones.

Pero, las condiciones han cambiado y ese regreso se da en el marco del concepto moderno de nación y de una sociedad en la que se mezcla el mestizaje, los pueblos originarios, la exclusión cultural y social, las determinaciones culturales y económicas del capitalismo en su fase globalizada, la democracia constitucional como aspiración, y movimientos y organizaciones sociales que reflejan lo ancestral y lo moderno. Bajo ellas resurge ese regreso y aparecen muy complejos e interesantes dilemas y desafíos, ya que el proyecto se presenta como una propuesta articuladora bajo el matiz de lo indígena, de ahí que hayan cambiado el concepto kelseniano de nación por la idea de un Estado Plurinacional, lo cual genera interesantes pero complejos desafíos institucionales y políticos.

No es cualquier mito, porque no fue cualquier cultura, la extraordinaria capacidad de generar conocimientos, resistir y mantenerlos a lo largo de siglos a pesar de los procesos de aculturación y su imbricación en prácticas sociales, artísticas, estéticas y políticas capaces de filtrar la modernidad pero sin someterse totalmente a ella, son algunos de los elementos que explican la razón por la cual más de 500 años (sobre)vividos en condiciones adversas no fueron suficientes para exterminar esta cultura. Es en este sentido que, a mi juicio, Bautista argumenta que Vivir Bien significa “vivir como se vivía antes”, no como un retorno al paraíso perdido, porque esto es ya imposible, sino como un recuperar esa estructura ética (Bautista, 2011:109) y estética². Este argumento tiene un valioso significado ya que ese mito fundacional no es necesariamente volver a lo mismo, pero sí implica mantener esa eticidad de la tradición.

Hay que destacar, sin embargo, que este proceso no está fundado solamente en un pueblo indígena sino que reconoce un crisol de identidades y de pueblos indígenas y grupos sociales excluidos que no se reconocen como tal, pero se adhieren al proyecto. Además, se encuentra atravesado por las instituciones modernas, los intereses, las tensiones y contradicciones sociales y políticas de la nación en el sentido republicano del término. En razón de ello, estas identidades emergentes son identidades ineludiblemente recortadas e influenciadas por el discurso aún vigente de la modernidad (una cultura política) existente en estos países, lo cual le otorga una cierta especificidad que es difícil de comprender y, además, determina la trayectoria y naturaleza de este proyecto de cambio. Por ello, el idealismo que procura configurar una visión pura de esta concepción plurinacional choca irremediabilmente con una realidad cultural, política e institucional pre-existente que le da un matiz complejo y conflictivo al proceso, y que no puede analizarse con las miradas occidentales tradicionales. Para algunos dirigentes y pensadores

² Choquehuanca hace una interesante reflexión reclamando el estatus de arte a toda la riqueza cultural indígena, que, a su juicio, se soslaya desde lo occidental dándole el calificativo de artesanía o folklor, otra manera de minimizar los aportes estéticos de los pueblos indígenas como arte (Choquehuanca, 2011: 75-92).

indígenas, sobre todo en Bolivia, se trata de restablecer las instituciones políticas y sociales incaicas, la pregunta es si ello es viable. Sin embargo, ha habido esfuerzos importantes como el de transformar el Estado nacional en plurinacional y reconocer la estructura político administrativa de la comunidad indígena originaria en un nivel de autonomía similar al concepto moderno de municipalidad.

Interpretaciones del “Vivir Bien”

Intelectuales y científicos sociales indígenas, académicos, científicos sociales y políticos de izquierda se han dado a la tarea de interpretar, conceptualizar y sistematizar esta noción del “Vivir Bien”. Asimismo, en cuanto ahora es un discurso estatal y, no solamente subordinado, ha obligado a los técnicos a realizar un esfuerzo de operacionalización en estrategias, políticas, planes y programas (Plan Nacional de Desarrollo, en Bolivia y Ecuador). Hasta los tecnócratas internacionales se han esforzado en traducir esta noción ética y moral en el discurso positivista del indicador social. Pero, hay que reconocer que este es un discurso que ha logrado preservarse, sobre todo, oralmente y ha sobrevivido en las prácticas sociales de los ayllus o comunidades originarias. Este no es un relato que, como las nociones pre-modernas de los griegos, pudo ser sistematizado en escritos originales, dado que la conquista arrasó con íconos de una civilización que sólo ha podido ser reconstruida gracias a los esfuerzos arqueológicos y a la preservación de la tradición oral. De ahí que se localicen importantes contribuciones e interpretaciones de este concepto, que procuran realizar este esfuerzo.

Hay dos corrientes que pueden identificarse claramente y cuya producción es tan reciente como los nuevos regímenes políticos: a) la visión en la que planificadores, científicos sociales y políticos, sobre todo de izquierda, proponen un cambio social inspirado o que toma en cuenta como referente serio a esta noción, formulando una interpretación que pone énfasis en el desarrollo sustentable o una modernización con “rostro humano” en armonía con la naturaleza y los derechos humanos; y b) la corriente indígena, que hace un esfuerzo por sistematizar el concepto como una propuesta moral y filosófica capaz de presentar la organización social indígena como una perspectiva distinta a las concepciones modernas del capitalismo y socialismo.

El vivir bien como un concepto alternativo de desarrollo

La primera corriente hace una interpretación que rescata, sobre todo, el carácter anti-neoliberal y anti-capitalista del concepto Vivir Bien, basándose en sus contenidos éticos que aluden a nociones modernas como la del desarrollo humano

vis a vis la modernización sin fin del capitalismo salvaje, y los derechos humanos. Uno de los primeros intentos es la reflexión que se realiza en el marco del debate constituyente en Ecuador, en el cual se hace un esfuerzo por conceptualizar *suma kawsay* (buen vivir en quechua). Para Alberto Acosta, el Buen Vivir coincide con una concepción de la economía basada en el ser humano y dirigida a privilegiar la solidaridad sobre la competencia, los derechos humanos, incluyendo la libre circulación y protección de las personas, y un esquema de descentralización y autonomía que garantice la equidad y la participación. En tal sentido “...el *suma kawsay* [...] conmina a superar el extractivismo y a construir conscientemente una economía post petrolera” (Acosta, 2009: 27). “Para alcanzar tal propósito se debe reconocer que el principal factor de producción es el ser humano, el que, a su vez, siempre viviendo en armonía con la naturaleza, es el objetivo del desarrollo” (Idem.: 29). Para la feminista y economista Magdalena León, el desafío consiste en “afrentar transformaciones de fondo que lleven a una economía centrada en la acumulación y la tiranía del mercado, hacia una orientación de estabilidad de la vida, la justicia y la democracia” (León, 2009: 63). Para ella, esta visión está en la noción del *suma kawsay*, la cual “... hace parte de todas las formas de trabajo y producción y reproducción orientadas a la subsistencia: en las propuestas de economía solidaria (con sus alcances de modelo alternativo) y en la economía del cuidado humano (protagonizado por mujeres en condiciones de subordinación); y que constituye el centro de las formulaciones feministas de la economía y adquiere singular fuerza y sentido contemporáneo en la economía ecológica” (Idem.: 64). Otro intento es la elaboración de los planes de desarrollo tanto en Ecuador como en Bolivia, los cuales ponen énfasis en el acceso a las necesidades básicas, entre otras prioridades necesarias para una transformación productiva que genere un mayor desarrollo en estas naciones. En este contexto, se realizaron debates acerca del Buen Vivir y el Vivir Bien. En uno de ellos, el entonces ministro de Planificación del Ecuador, René Ramírez, definió el *suma kawsay* como “la satisfacción de las necesidades de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno – visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público y lo común para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros – y a la naturaleza- entre diversos pero iguales, a fin de que prospere la posibilidad

de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello viabilizar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido” (Ramírez, 2011: 61).

La vida buena de matriz aristotélica surge en el contexto de estos debates como un referente importante para comprender esta noción del Vivir Bien. Primero, contribuye a establecer un ligamen con las civilizaciones occidentales que alimentaron la modernidad. Segundo, coadyuva a estos autores a mostrar que estas concepciones éticas basadas en una idea humanista no se limitan a los pueblos indígenas de los países andinos, sino que forman parte de la recuperación, para decirlo en términos de Habermas, de estas energías utópicas que definen el proyecto de modernidad, el cual fue colonizado por las concepciones instrumentales presentes en el capitalismo. La vida buena está asociada al logro de la felicidad y vinculada con la virtud cívica. Últimamente, hay esfuerzos por incorporar estos elementos y medir el bienestar como una función del acceso a bienes y servicios básicos, y a ciertas condiciones como seguridad ciudadana, ausencia de conflicto y cohesión social, que garanticen una mayor compenetración entre el individuo y la sociedad. Pero Vivir Bien, como bien ha señalado Albó (2011:141), no puede medir sólo el acceso a determinados bienes materiales, ni se puede realizar una cuantificación económica, ya que esta noción incluye dos elementos adicionales, que son centrales: la calidad de las relaciones sociales (por ello este autor define Vivir Bien como convivir en paz) y la calidad de la Madre Tierra.

La concepción indígena

Contrariamente a la anterior concepción, que mezcla distintas fuentes del pensamiento social y político modernos orientados a configurar una opción humanista del desarrollo recogiendo aspiraciones de los pueblos indígenas, los intelectuales indígenas ubican su concepto como una perspectiva anti-modernidad. El actual canciller boliviano, David Choquehuanca, es muy claro al establecer esta línea divisoria: “A nosotros, nos han ofrecido dos caminos, un camino que va por el lado del capitalismo y un camino que va por el lado del socialismo. Para el capitalismo, lo más importante es la plata, la obtención de la plusvalía, la ganancia, el dinero; la vida no importa. Por otro lado, para el socialismo lo más importante es el hombre, el socialismo busca la satisfacción de las necesidades cada vez más crecientes, tanto materiales como espirituales, del hombre; esto he aprendido de Cuba. Para nosotros los indígenas, para el Vivir Bien, lo más importante no es el hombre ni es el capital. Estamos contra el capitalismo porque el capitalismo no considera siquiera la vida, por eso, tenemos muchas coincidencias con el socialismo. Buscamos la satisfacción de las necesidades de los seres humanos, pero para nosotros lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, lo más importante para nosotros son los ríos, las piedras, los árboles, las montañas, nuestros lagos, plantas

y animales. Después estamos nosotros, y nosotros somos una parte, una pequeña parte del cosmos, simplemente somos eso” (Choquehuanca, 2011: 91).

La concepción indígena se basa en una idea multidimensional y espiritual del mundo, que tiene arraigo en una visión naturalista y cosmológica de la vida. No es una concepción moderna en sentido de que no le interesa el control y la razón instrumental, aunque le da énfasis a la comunicación como elemento constitutivo de la comunidad. Como señala Albó: “En el contexto aymara y andino (...) no se trata de los bienes “materiales” sino también los espirituales, como son todos los intercambios de reciprocidad, los compadrazgos y las celebraciones, que van siempre cargados de afecto y cariño. Además, se podría añadir que las familias aymaras tampoco viven aisladas sino en una red de intercambio intenso con el resto de la comunidad y el ayllu” (Albó, 2011: 136). Uno de los principales ideólogos aymaras del Vivir Bien en Bolivia, Fernando Huanacuni, coincide con esta visión del *suma qamaña*: “...es el proceso de vida en plenitud. La vida en equilibrio material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Es el camino y el horizonte de la comunidad, que implica primero saber vivir y luego convivir. Saber vivir, implica estar en armonía con uno mismo: estar bien y luego saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia” (Huanacuni, 2010:15). En tal sentido, Choquehuanca afirma que “Vivir bien” es un concepto particular que se basa en principios y conceptos de la vida y de la comunidad que responden a formas de vida y de organización política social ancestral de los pueblos indígenas (Choquehuanca, 2011: 75-92).

Hay una eticidad clara en esta noción que de algún modo sistematizó Dominique Temple como “vivir como humanos, vivir en convivencia, intercambios y reciprocidad, una valoración al otro distinto y una espiritualidad”. En el inevitable juego de identidades del mundo moderno, ello conduce necesariamente a mostrar la diferencia que existe entre ese ideal ético y la comprensión del ser humano como parte de una lucha permanente por el éxito y por ser mejor. En este sentido, hay una crítica a la modernidad (socialismo y capitalismo), a la cual considera como la causa de los problemas que vive el mundo actual. Uno de los autores más profundos sobre este tema, Javier Medina, le da un alcance aún mayor a este concepto, destacando que responde a una lógica y una construcción del conocimiento -radicalmente distinta a la occidental- basada en ese equilibrio, reciprocidad y complementariedad. Es así como “...dentro de la lógica de la complementariedad de opuestos, llama la atención sobre nuestras otras potencialidades reales, ventajas concretas y oportunidades, dentro del horizonte de la tercera revolución científico técnica y el tercer ciclo rebelde anticolonial indígena, para construir una sociedad de convivencia, de equilibrio y calidad de vida; eso, justamente, significa *suma qamaña*” (2006: 26).

El concepto indígena no diferencia lo natural de lo social, como se hace en las concepciones modernas (incluyendo el marxismo) y las principales fuentes del pensamiento social de Occidente. Como bien señala el sociólogo ecuatoriano Rafael Quintero: “lo que expresa el Buen Vivir es la aspiración del ser social, no el reflejo de lo realmente existente, aunque su importancia radique en incorporar a la naturaleza en la historia. Se trata de un cambio fundamental en la epistemología moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la *episteme* moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura” (Quintero, 2009: 89). La naturaleza constituye un ser vivo y es parte constitutiva del concepto de comunidad. He ahí una de las principales diferencias entre la interpretación de los científicos y políticos de esta noción y la de los indígenas. Comunidad es algo más que lo social, articula lo social, la naturaleza y el espíritu, en una unidad indisoluble, basada en una concepción mítica del mundo, que la modernidad rompe proponiendo un proceso no sólo de secularización de lo social, sino de expulsión y búsqueda de control de la naturaleza.

En el mundo occidental monoteísta y antropocéntrico, el hombre es imagen y semejanza de Dios, está por encima de la naturaleza y, por consiguiente, aspira a ser como él. Su lucha es contra su naturaleza, de ahí que adopta la razón como el mecanismo para acercarse a esa idea divina del hombre (Jesucristo) y en ese afán pierde la dimensión espiritual de su ser (necesita asesinar al ungido para mostrar que Dios no es hombre, pero que el hombre es una criatura de Dios). Para los indígenas ocurre todo lo contrario, la comunidad incorpora a los ancestros como elementos espirituales presentes en la vida de la persona y de la comunidad. Comunidad equivale a tres dimensiones: hombre, espíritu y naturaleza, las cuales deben estar en equilibrio y armonía. En este sentido, comunidad no es solamente la integración de personas en un colectivo o totalidad, como es calificada por el estructuralismo de Durkheim, cuya identidad se sobrepone a sus partes, sino que es una célula viviente, vital, que integra las tres dimensiones de la vida. A diferencia de la sociedad moderna, donde la identidad es un proceso de adscripción individual, en la noción indígena del “vivir bien” no hay tal proceso de individualización o de preferencias que se vive durante la sociedad moderna. Hay una jerarquía en la cual están las personas mayores, las que tienen una conexión especial con el cosmos y los ancestros, y las autoridades (rotativas); ambas tienen un peso fundamental en la guía de las decisiones pero se deben a la comunidad.

Los conceptos como complementariedad y reciprocidad son los que marcan las relaciones entre las personas y las comunidades. Mujer y hombre son sujetos complementarios dado que cumplen funciones diferenciadas en la sociedad. La niñez, por su parte, es considerada un proceso de socialización hacia la adultez, no

una ruptura que establece un período de moratoria y de preparación para el trabajo, como ocurre en la sociedad moderna. De ahí que conceptos modernos como escuela no forman parte de las costumbres ancestrales de esta sociedad.

Los valores que se traducen en prácticas sociales son concebidos como una dinámica natural o “dones”, más que procesos de racionalización expresados en instituciones organizadas conscientemente, tal y como lo conocemos en Occidente. La competencia o el control social como factor ajeno a la sociedad no existe en sentido estricto, todo es un proceso endógeno marcado por la comunidad. Asimismo, el ancestro dentro de la concepción indígena tiene un destacado peso en la comunidad, lo cual es un reconocimiento de su carácter histórico. El ancestro sigue presente en el mundo y es un referente permanente. Esta presencia es histórica y social, pero, sobre todo, espiritual e intersubjetiva. Mientras tanto, la sociedad moderna se encuentra sometida a una modernización incesante que prácticamente le niega la historicidad a la persona, ya que el afán es el cambio, la innovación, el control del devenir, no importa el costo. Dos ejemplos de ello son los siguientes: en las sociedades industrializadas no hay tiempo para cuidar a la niñez ni a los ancianos, por lo tanto el cuidado deja de ser una función de la familia y se transforma en un papel del Estado o del mercado. La historia deja de ser una realidad cercana a la persona y los valores dejan de transmitirse familiarmente, los ancianos ya no cumplen rol alguno en la sociedad y muchos de ellos, desmemorizados, son recluidos en lugares especializados, mientras los jóvenes siguen la carrera deshumanizada por lograr el éxito y colonizar el futuro. Todos ellos están en función del futuro (seguros, mercados a futuro, concepto de riesgo, etc).

El concepto ancestral no pretende colonizar el futuro, como la modernidad, pero sí mantener el contacto con el pasado. El pasado es un referente para construir un futuro ajustado a las enseñanzas de quienes acumularon experiencia y sabiduría. No hay una obsesión por colonizar el futuro porque no hay la perspectiva instrumental del control como eje de su sociedad, se trata de vivir bien el presente en una situación de equilibrio y armonía natural, social y espiritual. Por ello, la idea de que el futuro está en el pasado reafirma esa visión histórica de la realidad y esa importancia que cobra el ancestro en la vida futura. La evolución de la sabiduría es capaz de mostrar el camino correcto a todos.

Si bien esta concepción puede entenderse como una perspectiva mítica de lo social, constituye -a decir verdad- una racionalidad diferente de la que predomina en la sociedad moderna. Medina hace un esfuerzo muy sistemático por mostrar que este concepto, en tal sentido, no sólo implica una manera diferente de concebir la vida sino una lógica distinta (complementariedad de opuestos y tercero excluido), que se esfuerza por comprender el mundo, conlleva un pensamiento o una apropiación muy diferente de la realidad que nos circunda. No hay, en consecuencia, un concepto de desarrollo y menos de modernización tal y como se concibe en la

sociedad moderna, en la cual “todo cambia” y el mundo está en función del futuro, entendido como colonización del mañana. Tampoco hay una noción de orden social y, por tanto, de conflicto social. El orden está establecido a partir de jerarquías indisolubles e incuestionables de carácter natural en el marco de una comunidad que se sobrepone sobre los individuos. La noción de democracia, por consiguiente, no existe como tal, dado que es una forma moderna de racionalización de la participación y el poder político. Menos aún, la noción de derecho humano que implica otra racionalización, esta vez de la relación entre los individuos y la comunidad. La política, desde esta perspectiva, tampoco existe porque no existen intereses (es una sociedad pobremente diferenciada) y no hay un reconocimiento del poder en virtud de que las relaciones son de complementariedad y reciprocidad y no de competencia. Vivir bien es convivir en paz. Choquehuanca es bastante explícito cuando critica a las posiciones de izquierda en el sentido de que los pueblos indígenas no luchan por la dignidad sino por la identidad.

Interculturalidad, derechos humanos y el vivir bien: entre lo factico y lo ético

La incidencia de los pueblos indígenas en el ejercicio del poder del Estado ha llevado a que su discurso adquiera viabilidad y facticidad, y se convierta en un elemento generador de políticas públicas, lo cual implica que éste se encuentre sometido a procesos de rearticulación. Este es otro espacio, el espacio de la política y la técnica, el cual filtra los conceptos, los contamina y los devuelve procesados. Una cosa es la ética expresada en un discurso con pretensiones utópicas y otra la “real politik” que se procesa en acuerdos programáticos y normas técnicas y administrativas capaces de transformarse en acciones plausibles³.

La complejidad que ello tiene para los pueblos indígenas es que deben adoptar códigos de la modernidad para proponer un enfoque no moderno (a través de un instrumento moderno como la política pública) que, con el afán de transformar la filosofía en una política estatal, puede llevarlos a perder dimensiones de su propuesta al mismo tiempo que incorporan elementos de las otras perspectivas. La vía que proponen algunos de sus más representativos ideólogos para evitar este riesgo, es limitar la política al reforzamiento de las Comunidades Indígenas Originarias en el marco de transformaciones político administrativas a favor de su autonomía y de las concepciones agraristas. Esto robustece la pervivencia del concepto, pero tiende a limitar la potencialidad emancipatoria con la que irrumpe el movimiento

3 Hay que recordar que la formulación, adopción e implantación de las políticas no solamente es un proceso de racionalización social que procura conducir la sociedad hacia un fin (estratégico y teleológico) sino que, además, implica una condensación de fuerzas (coaliciones y tensiones entre grupos sociales y políticos) que redefine los términos originales de la propuesta.

indígena desde los años 90. De hecho, lo que para algunos autores (Medina) es una potencialidad, puede constituir al mismo tiempo una debilidad de la nueva propuesta, ya que limitar la experiencia a lo rural -en que individuo, comunidad y naturaleza forman una unidad indisoluble- puede resultar contraproducente para sus pretensiones de convertirse en un discurso hegemónico, en el sentido que postula Ernesto Laclau, de que las naciones son hoy en día sociedades urbanas. Aunque la problemática y cultura urbanas son muy distintas a las de las comunidades rurales, preservan, como dice Albó, costumbres y valores indígenas. Al mismo tiempo, las estrategias para adoptar políticas públicas alineadas con esta noción, posiblemente sean muy diferentes a las implementadas en el área rural.

Como se puede imaginar, esta es una tarea compleja, desafiante y con enormes riesgos. La hipótesis que se sostiene en este trabajo es que lo que está ocurriendo es una yuxtaposición de posiciones entre las originarias y las funcionales, que recuperan el concepto ancestral. Ello ha tendido, gradualmente, a generar intercambios que parecieran ir propiciando un diálogo intercultural y la articulación de nociones indígenas y modernas en un nuevo discurso plurinacional-estatal, principalmente en el caso boliviano donde el protagonismo indígena es palpable. El asunto es más que discursivo, enfrenta retos políticos alrededor de variables estructurales de peso que otorgan al discurso indígena una mayor o menor incidencia en el nuevo discurso hegemónico. Concretamente, se trata de atender algunos dilemas producto de la exigencia económica y social inmediatas que enfrentan estas sociedades para asegurar la solución de los graves problemas de pobreza y de desigualdad; por ejemplo, la determinación extractivista de la economía, la transformación productiva y la modernización, el desarrollo urbano y metropolitano, el sistema político y la atención a las profundas desigualdades y exclusión de las mujeres y la niñez, particularmente los que viven las zonas rurales. Dependiendo de cómo se resuelvan estos dilemas la noción del Vivir Bien puede constituir tan sólo un insumo de un discurso emancipador con fuertes rasgos occidentales o puede transformarse en su eje articulador.

La experiencia de operacionalización del enfoque de los derechos humanos⁴ puede contribuir a trazar una ruta y a alimentar este inevitable diálogo intercul-

4 Es necesario hacer una precisión para dejar en su justo lugar a los derechos humanos, más allá de cualquier uso que se haya hecho de este concepto. Estas normas y posiciones morales sobre el quehacer social y político nacieron en el contexto del inicio del capitalismo, el que se alimenta de las ideas más individualistas de las concepciones neoclásicas pero también de las luchas del movimiento obrero y social por la defensa y garantía de sus derechos civiles y políticos. No es cierto que los derechos humanos constituyan exclusivamente una concepción burguesa de la sociedad, una manifestación de ello es que han venido ampliándose en la medida en que las demandas y luchas sociales se han extendido, incluyendo la demanda al reconocimiento de los derechos de identidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, ciertamente los derechos humanos constituyen una expresión de la modernidad que procura "racionalizar" relaciones que hoy se reconocen mediadas por el poder, como, por ejemplo, los derechos de la niñez que procuran alcanzar un reconocimiento entre la sociedad adulta de sus derechos de libertad y autonomía; así como el derecho de acceso a un mínimo del bienestar o los derechos de las mujeres que exigen igualdad y equidad con respecto a los hombres.

tural de una manera tal que refuerce la importancia estratégica de consolidar el Vivir Bien como un paradigma de las políticas de cambio social y cultural. ¿Qué es el enfoque de derechos humanos? El reconocimiento, en primer lugar, de que las normas deben expresarse legalmente para cumplir un rol democratizador de lo social⁵; pero, al mismo tiempo, no pueden reducirse a ellas ya que implican un cambio cultural. Por tanto, en segundo lugar, significa que legítimamente tales cambios deben expresarse en rutinas sociales nuevas o transformadas que fluyen a través de las (nuevas) instituciones sociales y políticas. También implica, en tercer lugar, generar una institucionalidad producida por políticas encargadas de organizar el Estado y la sociedad hacia esos fines, y, por último, implica propiciar sujetos capaces de reflexión y acción (actores sociales) enmarcados en una eticidad basada en el reconocimiento recíproco.

Desde esta concepción progresista, el enfoque de los derechos humanos puede contribuir a realizar la transición entre una filosofía de la vida y un paradigma capaz de atravesar las instituciones. De hecho, una característica de los nuevos regímenes con base indígena consiste en la refundación del Estado a través de un nuevo marco jurídico que inició con una nueva Constitución Política del Estado y ha continuado con una serie de importantes leyes que redefinen las relaciones sociales y la organización jurídica, política y territorial. La falta de operacionalización de este marco ético y normativo, también lo vivió el enfoque de los derechos humanos en sus primeras etapas, que fueron promovidos, originalmente, por agencias del Sistema de Naciones Unidas y organizaciones no gubernamentales. Este enfoque se plantea un desafío semejante al que enfrenta la noción del Vivir Bien: la transformación de las instituciones como vía más sensata para superar las relaciones de desigualdad y de dominación entre hombres y mujeres, niñez y adultez, pueblos indígenas y minorías étnicas, etc.

¿Cuáles son los aportes y sacrificios conceptuales para alcanzar una sociedad intercultural donde la noción del Vivir Bien se articule al concepto de los derechos humanos? Primeramente, habrá que señalar que son perspectivas que proponen planteamientos morales y éticos que procuran horizontes utópicos semejantes y una crítica al reduccionismo instrumental de la sociedad moderna. Entre sus similitudes están:

- i) el carácter humanista y no instrumental de ambas concepciones. Los derechos humanos ponen centralidad en el sujeto y se reconocen como holísticos, mientras la concepción indígena apuesta a la vida como la única manera de garantizar la existencia. Ambos parten de un *ethos* similar;

5 El politólogo estadounidense David Easton definía a la política pública como una imposición autoritaria de valores. Este es el sentido de la norma legal, un esfuerzo por cambiar la cultura y las instituciones de la aprobación democrática de leyes, que deben ser de acatamiento obligatorio.

- ii) el énfasis en el reconocimiento recíproco y la complementariedad. En el primer caso, el reconocimiento implica la interlocución con el otro sujeto en condición de igualdad y de complementariedad: reconocer la diferencia. En el segundo caso, reconocimiento y complementariedad implican aceptar el valor y la contribución del otro basado en el don de reciprocidad;
- iii) la importancia que le asignan a la convivencia en paz, el encuentro como intercambio y comunicación. En la concepción de los derechos humanos la acción comunicativa se asegura con el desarrollo de la esfera pública, mientras en el Vivir Bien en torno al concepto de comunidad en la que hay un encuentro y una convivencia social.

Como ha podido verse, si bien cada uno de estos ámbitos de coincidencia tienen sus matices, ofrecen condiciones para emprender un sincretismo cultural que puede contribuir a proponer una modernidad diferente o, mejor dicho, una post modernidad capaz de articular en un nuevo proyecto civilizatorio una perspectiva que garantice la existencia de la vida en el planeta y de un sujeto social protagónico que tiene como principal propósito ético y moral el bienestar, el equilibrio y la participación plena. Los derechos humanos han evolucionado en la historia, ya que son espacios para discutir la eticidad y moralidad de la sociedad contemporánea.

La noción del Vivir Bien contiene elementos que van más allá de las formulaciones institucionales y culturales occidentales, sobre todo respecto al concepto de la vida. Sin embargo, puede retroalimentar la concepción de los derechos humanos postulando nuevas perspectivas y obligando a su debate y reformulación. Existen avances en este sentido, como la incorporación del pluralismo jurídico dentro del Sistema de Administración de la Justicia en Bolivia, que puede constituirse en un acicate para organizar y reglamentar una forma ancestral de justicia y para generar un debate interno en la institución de la justicia propiamente tal. La Ley de la Madre Tierra recientemente aprobada, igualmente tiene como referente los saberes y prácticas sociales indígenas y el concepto de la educación intra e intercultural que incluye como uno de sus elementos fundamentales la recuperación de las lenguas indígenas como lenguas del saber y no simplemente de la comunicación. Ello implica la transmisión y preservación de los saberes ancestrales; además de desafíos jurídicos, conceptuales y operativos que se traduzcan en políticas y en cambio cultural.

Este diálogo entre culturas no está exento de tensiones; es un espacio para alcanzar acuerdos interculturales dentro de un proyecto de cambio social dirigido a asegurar el acceso al poder y la inclusión cultural. Ello es un campo de lucha y de negociaciones donde el Vivir Bien ha dejado de ser un concepto de vida de

solamente los pueblos indígenas para transformarse en un discurso con posibilidad de ser hegemónico. Este pensamiento es un tránsito ambicioso y, al mismo tiempo, sinuoso. Hay que reconocer que el referente ancestral está mediado, pues además de formas de comunidades indígenas originarias que se aproximan más al “modelo” de vida social y natural del Vivir Bien, también es cierto que las comunidades indígenas, incluidas las en estado más “puro”, están atravesadas por la modernidad y sus consecuencias. En tal sentido, así como es posible concluir que en ninguna sociedad los derechos humanos existen como una realidad absoluta también se puede llegar a una conclusión semejante con el Vivir Bien. Algunas sociedades se acercan más a este código moral que otras. Igualmente, algunas comunidades indígenas o ayllus practican de manera más plena el Vivir Bien. Estas son nociones normativas que proponen horizontes que orientan nuestras sociedades, son nociones que se encuentran atravesadas por tensiones y cuya aplicación resulta compleja y mediada. De ahí que es necesario hacer la diferencia entre el concepto normativo y la política. Mientras el primero tiene un cuerpo relativamente coherente, la segunda está sujeta a interpretaciones. Es por ello que hoy podemos identificar esta diferencia entre el concepto del Vivir Bien esgrimido por los ideólogos indígenas y el recogido por los intelectuales, académicos y tecnócratas, y el expresado en políticas, planes y programas. Diferencia que reconoce Choquehuanca cuando analiza los avances logrados en el texto del Plan Nacional de Desarrollo “Vivir Bien” del primer período del gobierno del presidente Evo Morales Ayma, y las limitaciones que presenta para expresar esta noción normativa de origen indígena.

También hay que recordar lo que hace ya bastantes años nos proponía el economista y teólogo alemán Franz Hinkelammert: estos son conceptos límites (horizontes utópicos) que no existen de manera pura, solamente en su eticidad. Por ello se hallan sometidos a debates intensos y, en la medida que se plantean como políticas, a modificaciones inevitables. Así, “las pérdidas” conceptuales pueden constituirse en ganancias políticas si logran tener capacidad articuladora. Uno de estos aspectos que puede refuncionalizarse es el mito, en la medida en que puede transformarse en una aspiración de democracia e inclusión. Quizá esa perspectiva iusnaturalista puede ir abriendo paso a otra en la que se haga un esfuerzo por recoger los principios y categorías centrales de la noción indígena del Vivir Bien, articulándolos a una propuesta de racionalización social que recoja las dimensiones emancipatorias de la modernidad, tal y como lo plantea Habermas cuando se analiza críticamente su discurso.

En Occidente estamos acostumbrados a que cuando hablamos de democracias, esfera pública o ciudadanía nos remontamos a los filósofos griegos o al derecho romano. Por ello, para discutir el Vivir Bien, existe la tentación de remontarnos a la fuente del pensamiento occidental: al concepto aristotélico de la buena vida, aunque como señalan Choquehuanca y Medina, son conceptos muy diferentes. Lo

interesante es que tal práctica es común entre los intelectuales, a pesar de que las fuentes originarias formaban parte de las concepciones míticas e iusnaturalistas del mundo que la modernidad se propuso superar. Un ejemplo es el concepto de felicidad que forma parte de la vida buena y es fuertemente combatido desde Kant y remitido hoy a los confines de la vida privada. Son temas subjetivos ya que postulan una ética sin metafísica y ética sin religión (Rodríguez Dupla, 2006: 46). En su lugar emergió la teoría de la justicia para debatir los temas de la moral y la ética desde la perspectiva de los derechos humanos.

Hay una vasta discusión al respecto, sobre todo con el renacimiento de las teorías aristotélicas y el comunitarismo. Existen también bastantes riesgos en el retorno a un concepto que restituya la ética civil y se imponga una moral de vida atendiendo a criterios subjetivos como definitivos y universalmente reconocidos como obligatorios. Los derechos constituyen, en tal sentido, un avance en la medida en que se reconoce como un mundo normativo institucionalizado, exigible y producto de un debate público y un consenso; en este contexto, la autonomía -como una dimensión de la libertad- es un avance que garantiza a la persona derechos individuales, pero el debate actual de los derechos humanos plantea que ello no es suficiente para las sociedades desiguales, ya que el ejercicio de la autonomía depende de capacidades y oportunidades, lo que se encuentra pobremente distribuido en las sociedades contemporáneas, sobre todo en las sociedades pobres.

La capacidad se reconoce, en consecuencia, como un factor que garantiza el ejercicio de esta libertad, la que, por consiguiente, depende del acceso a bienes y talentos que permitan a todas las personas constituirse en sujetos y actores individuales y colectivos. Allí es donde la justicia va más allá del simple reconocimiento del derecho como no intervención y se requiere incidir en las estructuras políticas y sociales para evitar la dominación. Aquí es donde la noción kantiana de los derechos se ve limitada y los aspectos subjetivos (libertades subjetivas) y programáticos (accesos) alcanzan significación en un mundo en el que la reducción de las desigualdades pasa por la intervención en ámbitos subjetivos, y la moral es reconstituida por el derecho. El Vivir Bien puede realizar una importante contribución a este debate, constituyéndose, al igual que la vida buena, en una fuente para revisar categorías políticas e interpretar los derechos, la ética y la moral. El carácter mítico o iusnaturalista evidentemente no es una limitación, pero podría serlo si renuncia a la posibilidad de construir un pensamiento universal y se limita a una perspectiva particular. Al contrario, así como el pensamiento griego, la fuente ancestral indígena puede ser un estimulante ingrediente para discutir los riesgos del futuro de la humanidad si continuamos con un proyecto que insiste en el olvidarse del ser humano y de la naturaleza.

El desafío que plantean Medina y Albó de proponer una eticidad a partir de la riqueza conceptual y moral del modo de vida ancestral, es una ambición que va

más allá del reconocimiento antropológico; obliga a abordar y debatir la ciencia social desde este ángulo; a aceptar el reto de un programa intercultural de investigación, de reflexión sistemática y debate político. También obliga a su operacionalización en políticas, planes y programas, pero desde un esfuerzo meso-analítico de repensar las teorías de alcance medio y de proponer un itinerario sistemático de discusión y debate de conceptos, políticas y estrategias, por ejemplo, en los campos de la educación, la salud intercultural, el desarrollo sustentable. Desde la perspectiva concreta de dar respuesta a los problemas que enfrenta la sociedad actual en estas naciones es urgente resolver los problemas de acceso, calidad, equidad a los servicios sociales de atención, entre otras urgencias. Este esfuerzo es el que llevará finalmente a que esta noción se convierta en un eje del cambio social.

Conclusiones

Vivir Bien es una noción que ha adquirido vigencia con el cambio político y cultural que viven los países andinos, particularmente Ecuador y Bolivia. Es una sistematización del modo de vida de las comunidades originarias indígenas, principalmente de las áreas rurales, aunque en el mundo urbano también se preservan algunas costumbres y conceptos de la vida, sobre todo a nivel simbólico. Hoy va más allá de cualquier estudio antropológico, constituye un referente jurídico y político que forma parte de las constituciones políticas del Estado de estas naciones y un paradigma de planes y programas. Es una noción no moderna, iusnaturalista y mítica que postula conceptos que cuestionan las ideas de control y separación de la naturaleza del hombre y de la mujer, de la modernización incesante basada en el éxito, individualismo egocéntrico y el hedonismo que promueve el mercado. Al igual que han hecho los pensadores occidentales con el concepto aristotélico “vida buena” y con las nociones griegas de democracia, ciudadanía y esfera pública, Vivir Bien es una noción que puede contribuir, junto a otras concepciones humanistas, al impulso de un proyecto civilizatorio centrado en el ser humano y la naturaleza. También puede coadyuvar a alimentar el enfoque de los derechos humanos y otros que buscan recuperar la preservación de la vida.

No obstante, Vivir Bien no es simplemente una filosofía, es un horizonte ético y moral que busca constituirse en el cemento que articule una concepción política y social que dirija el cambio social y cultural de estas naciones. Dejó de ser un objeto de estudio antropológico y se transformó en un *ethos*. Como la vigencia no es académica sino política y cultural, esta noción está atravesada de tensiones y desafíos propios de todo proceso de esta naturaleza. Una paradoja del proceso de cambio es que esa centralidad política lograda por los pueblos indígenas se encuentra asociada a la configuración de un proyecto político capaz de articular a los otros. Un esfuerzo importante, en este sentido, ha sido convertir su modo de vida:

Vivir Bien, en un cemento ético, moral e ideológico a través de la implementación de políticas públicas. Este hecho establece otra paradoja: el Vivir Bien es un discurso no moderno que se encuentra compelido a traducirse operativamente a través de este tipo de instrumentos racionalizadores de lo social. Estas paradojas derivan en debates profundos y en dilemas bastante complejos.

La operacionalización de un horizonte ético de este talante no sólo no es algo fácil sino que propicia un amplio espacio político y del saber para el desarrollo de la interculturalidad. El mundo contemporáneo es sincrético, y uno de los logros de este cambio político es reafirmar este sincretismo vis a vis las concepciones monoculturales y racistas presentes en estas sociedades diversas y plurinacionales. Cientos de años de desconocimiento plantean la importancia de la equidad cultural y de la construcción de la igualdad. Por tal razón, algunas de las políticas públicas en estas naciones tienen un ingrediente de reafirmación o de equidad cultural, que ha sido denominada descolonización. Sin embargo, la construcción de la igualdad como elemento articulador y cohesionador de la sociedad exige que ese esfuerzo ético sea lo suficientemente abarcador. Esto plantea desafíos importantes para que el Vivir Bien pueda ir más allá de un concepto tradicional y alimente una teoría política y social capaz de desarrollar, por un lado, conceptos como democracia, comunidad, libertad, solidaridad, entre otras y, por otro lado, técnica y prácticamente nociones como la pedagogía, el cuidado, el comunitarismo y otras que se expresan en teorías de alcance medio y que pueden orientar tales políticas públicas. Este esfuerzo implica ineludiblemente el debate y la incorporación de otros elementos que contribuyan a forjar una ingeniería social, política y ambiental teniendo este concepto como referente central. Para ello es necesario que se desarrolle una estrategia de gestión de conocimiento sistemática y bien articulada de soporte de las políticas públicas.

Bibliografía:

- Acosta, Alberto (2011). “Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir”. En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Eds) *CIDES-UMSA, Sapienza, OXFAM* (189-208), La Paz: Bolivia.
- Acosta, Alberto (2009). Siempre más democracia. A manera de prólogo. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Eds) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Ediciones Abya-Ayala, (19-30) Quito, Ecuador.
- Albó, Xavier (2011). “Suma Qamaña: Vivir Bien ¿Cómo medirlo?” En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Eds) *CIDES-UMSA, Sapienza, OXFAM* (133-143), La Paz, Bolivia.
- Batista, Rafael (2011). “Hacia una constitución del sentido significativo del vivir bien”. En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Eds) *CIDES-UMSA, Sapienza, OXFAM* (93-124), La Paz, Bolivia.
- Choquehuanca, David (2011). *Vivir Bien Diplomacia para la Vida*. Ministerio de Relaciones Exteriores, La Paz, Bolivia.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, La Paz, Bolivia.
- León, Magdalena (2009). “Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía de la vida”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Eds) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Ediciones Abya-Ayala, (63-74) Quito, Ecuador.
- Medina, Javier (2011). “Acerca del Suma Qamaña”. En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Eds) *CIDES-UMSA, Sapienza, OXFAM* (39-64), La Paz, Bolivia.
- Quintero, Rafael (2009). “Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay. Desafíos de una economía de la vida”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Eds) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Ediciones Abya-Ayala, (73-92) Quito, Ecuador.
- Ramírez Gallegos, René (2010). “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano”. En SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay, SENPLADES*, (55-76) Quito, Ecuador.
- Rodríguez Dupla, Leonardo (2006). *Ética de la Vida Buena*, Colección Ética Aplicada, Desclee De Browner, España.
- Sanjinés, Javier (2009). *Rescaldos del Pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*, Programa de Investigación Estratégica de Bolivia, La Paz, Bolivia.
- Bauman, Zygmunt (2010). *Identidad*, Editorial Lozada, Buenos Aires: Argentina.
- Temple, Dominique (1986). *Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas*, Hisbol-AUMM y R&C, La Paz Bolivia.

PARTE 4.

Vías hacia el Vivir Bien II.

Crítica al capitalismo
y la “Otra Economía”

La economía social y solidaria: hacia la búsqueda de posibles convergencias con el Vivir Bien

José Luis Coraggio*

1. ¿Traducción o asimilación? La metáfora del Vivir Bien (VB) y el lenguaje científico

Creemos que el alcance y sentido de la propuesta socio-cultural traducida al español como “Vivir Bien” o “Buen Vivir”, debe buscarse en la comprensión de su historia, que es la de los pueblos indígenas, y en la diversidad de relatos orales o escritos por parte de miembros de las culturas Aymara y Quichua, respectivamente. Existe ya una profusión de definiciones, interpretaciones y “lecturas” que se hacen desde la cultura occidental, en particular desde las ciencias sociales hijas del positivismo de la modernidad y de las disciplinas hermenéuticas, en muchos casos buscando una traducción unilateral, no dialógica, de los contenidos.

Al respecto, dudamos de la pertinencia de algunos de los procedimientos que se vienen manifestando, en particular del intento de recodificar esa cosmovisión -para su uso en la coyuntura- en términos del lenguaje científico, analítico, homogeneizante, como es propio de la modernidad. Un ejemplo de esto es la apurada búsqueda de “indicadores objetivos”, particularmente cuantitativos, del Vivir Bien. Se busca que puedan ubicarse en la misma métrica que los que provienen de una versión de la utopía liberal de sociedad, del desarrollismo, del eficientismo y del economicismo (en términos, en última instancia, de una economía y una sociedad de mercado, que funcionan como utopía y proyecto político) implantados desde la Segunda Guerra Mundial y afirmados durante 30 años de pensamiento único en los lenguajes de la política pública. Nos parece que, aún cuando esa búsqueda

* Economista argentino. Director Académico de la Maestría en Economía Social, Instituto del Conurbano, Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.

se inscriba en la crítica de izquierda y moderna del capitalismo, se corre el riesgo de empobrecernos al pretender reducir lo cualitativo a lo cuantitativo.

Es necesario aclarar que nos referimos a la traducción del Vivir Bien o del Buen Vivir (BV) como propuesta de convivencia y no a *las condiciones para alcanzarla* en una sociedad “moderna”. Efectivamente, una buena parte de esas condiciones, en particular las materiales, pueden expresarse según criterios técnicos mediante indicadores cuantitativos, descriptivos o normativos (ejemplo: la distribución de la tierra de diversa productividad entre sectores poblacionales, las tasas de morbilidad, las correlaciones entre indicadores de acceso a bienes materiales y sectores étnicos, las relaciones de densidad de población, etc. evaluados según criterios de igualdad)¹. Sin embargo, ¿cómo medir, por ejemplo, el “reconocimiento del otro”, la “autonomía”, la “reciprocidad”, o la comunidad misma?

A la vez, ese tipo de intentos de traducción puede ser eficaz como parte de una estrategia de alianza contra-hegemónica con las propuestas críticas que vienen emergiendo desde el mismo campo de la ciencia y la hermenéutica occidental, contra el desarrollismo y el pensamiento único aún vigentes. Sin embargo, al seguir encuadrados en la metodología cuantitativista, las posiciones progresistas (lo que además arrastra la carga de la definición moderna de “progreso”), no terminan de salir de la matriz cognitiva subyacente al programa político neoliberal. Creemos que esa contradicción debe explicitarse para vigilar que el procedimiento de diálogo no resulte ser un nuevo intento de asimilación².

Un ejemplo de esto puede ser la denominación “derechos de la naturaleza” de la Constitución ecuatoriana, que puede entenderse como una traducción de la cosmovisión indígena a la cultura de los *derechos* humanos³. Por eso mismo, puede afirmarse que la naturaleza es sujeto, recayendo en una concepción antropocéntrica. Puesto así, esto no deja de ser conceptualmente problemático para la geometría de la cultura occidental, incluso la de su izquierda. En todo caso, harán falta actores sociales vicarios que defiendan esos derechos, sean del Estado o de la sociedad civil.

1 Ver, por ejemplo, la profusión de indicadores cuantitativos propuestos en Carlos Camacho N. (2008).

2 Estamos usando el término “diálogo” en el sentido que le da Boaventura de Souza Santos: “Cuando mucho, los antropólogos, los sociólogos y otros científicos sociales pueden funcionar como facilitadores del diálogo, promoviendo aclaraciones analíticas y resultados de experiencias comparadas.... Entonces, a partir de ahí podemos crear un diálogo, que ciertamente es tenso, que tiene problemas, pero que es la única salida posible contra la violencia y la opresión cultural (que también es política, social y económica). Ver Miguel Chavarría y Fernando García, Diálogo con Boaventura de Sousa Santos: “Otra globalización es posible”. A esto agregaríamos que la opresión y alienación no es sólo la de las culturas indígenas sino la de las mayorías populares que se ubican en la occidental. Algo equivalente a la diferenciación entre patriarcado y demanda de equidad de género.

3 La cultura andina afirma obligaciones hacia la comunidad antes que derechos: *Ama sua* (no robarás), *Ama llulla* (no mentirás), *Ama sipiq* (no matarás), *Ama q'ella* (no serás ocioso).

Con las dificultades inevitables, parece prudente entablar un diálogo con autenticidad y pleno reconocimiento de la diferencia y la irreductibilidad, en uno u otro sentido. Sin pretender tampoco la “conversión” de unos por los otros, sino apostando a una pluralidad cultural abierta a todos los aprendizajes y cambios de mirada que resulten de un intercambio genuino entre pares, lejos de declarar superioridades o idealizaciones. Como propone Boaventura de Sousa Santos: “... todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de dignidad humana”. “La incompletitud proviene de la existencia misma de una pluralidad de culturas pues, si cada cultura fuese tan completa como se juzga, existiría una sola cultura. El reconocimiento de las incompletitudes mutuas es una condición *sine qua non* de un diálogo intercultural” (De Sousa Santos, 1997).

En esto hay que considerar que no se trata siempre de un diálogo con pretensión de autenticidad. De un lado y otro habrá propuestas de agendas de debate y defensa de conceptos centrales en busca de un lugar en el discurso político. En el mismo sentido, las disputas entre organizaciones políticas pueden dar lugar a confrontaciones conceptuales manipuladas estratégicamente. En este trabajo no tendremos en cuenta tal posibilidad.

a. ¿Cuál es el alcance político del Vivir Bien?

¿Se trata de una demanda particular que cobra fuerza en la coyuntura de crisis y transición indefinida actual? ¿Se demanda que cese el colonialismo y los pueblos indígenas puedan vivir según su propia cultura conviviendo en una sociedad intercultural? Esta particularidad, que se presenta como propia del mundo ancestral andino, ¿tiene el potencial para asumir la representación del todo, como proyecto civilizatorio alternativo? En todo caso tal demanda se encuentra con otras, también particulares: las de los movimientos de liberación de la mujer, del movimiento alterglobalización, de la vía campesina, del socialismo *aggiornado* al Siglo XXI, de defensa de los derechos humanos, de las autonomías territoriales, de la otra economía -social y solidaria (ESS)- ... Ese encuentro ¿da o puede dar lugar a una red de equivalencias entre luchas parciales (Laclau, 2005) que constituyen al pueblo frente a un enemigo común? ¿Cuál es éste sino el capitalismo globalizado con su insistencia en sostener el proyecto histórico de la modernidad y en profundizar su modelo antidemocrático de dominación y explotación? Puesto en clave polanyiana: ¿es el Vivir Bien un componente aglutinador de ese más amplio “segundo movimiento”, intercultural y plurisectorial, de defensa no sólo de una cultura sino de la sociedad humana ante el neoliberalismo globalizador? En otros términos: ¿puede el Vivir Bien ser un significativo capaz de convocar a los sujetos de otras reivindicaciones particulares para lograr una convergencia popular que no dejará de ser contingente y, por tanto, objeto de la política?

Algunas convergencias de estos movimientos han sido el Foro Social Mundial de Porto Alegre, las protestas de Seattle, el freno al ALCA en Mar del Plata, la Cumbre de los Pueblos en Río de Janeiro, y muchas más. Y todo hace pensar que no habrá intentos de organización abarcadora, menos aún de organización partidaria en el sentido del siglo pasado, sino que la contingencia de lo político y de movimientos sociales no estructurados son parte de su modo de su constitución. Es en este sentido que nos preguntamos qué relación hay o puede haber entre el Vivir Bien o Buen Vivir y la Economía Social y Solidaria.

2. El punto de partida

Podría discutirse si existe o debe existir un movimiento social particular de Economía Social y Solidaria. Por lo pronto, en su concepción más abarcadora, quienes sostienen la Economía Social y Solidaria plantean una demanda de reestructuración del sistema económico global, hoy bajo hegemonía del capital y su estrategia de globalización. En esta concepción se ha avanzado más allá de las protestas y acciones compensatorias de grupos excluidos, planteando nuevas prácticas orientadas por la construcción, con otro sentido, del sistema económico en su conjunto. A la vez que se ha avanzado en propuestas de re-institucionalización concreta de procesos económicos, como es el caso de las monedas sociales, el comercio justo, o el trabajo asociado autogestionado, se proponen y sostienen acciones de regulación o desplazamiento de la lógica del mercado total. La Economía Social y Solidaria confronta al proyecto neoliberal no sólo por sus efectos actuales, sino por su tendencia intrínseca a la destrucción de la vida en todas sus formas. A nuestro juicio, la Economía Social y Solidaria es una contribución al diálogo antes referido, aunque no necesariamente dé lugar a un movimiento social específico.

En los próximos acápites nos limitaremos a exponer esa propuesta, generada originalmente dentro de la sociedad occidental, particularmente en Europa, como parte del programa de emancipación de la naciente clase obrera. A diferencia del sindicalismo, se buscaba la autonomización organizativa del trabajo respecto al capital, como fue el caso de las cooperativas de producción o de las mutuales, diseñadas para reducir la miseria que generaba el capitalismo naciente. En general fueron formas de asociación libre de los trabajadores en el campo económico, que buscaron contrarrestar la fragmentación de las comunidades y el individualismo resultantes del emergente capitalismo industrial.

Tal propuesta se dinamiza en la actualidad por la crisis de reproducción de las sociedades capitalistas y, más específicamente, por la crisis de reproducción de la vida. La crisis de la sociedad salarial como forma paradigmática de integración social de la economía capitalista es estructural, más profunda y decisiva que la crisis resultante de la financiarización del capital, la que el capital global podrá

resolver a costa del sufrimiento extremo de las mayorías y la extensión de la irracionalidad ecológica. La conceptualización de esa propuesta práctica se construye a partir del desarrollo de la crítica del sistema capitalista, en particular de su absolutización del mercado autorregulado y toda su institucionalidad⁴.

a. El punto de partida (i): algunas condiciones subjetivas

El capital globalizado genera fuerzas económicas que exacerbaban sus tendencias intrínsecas depredadoras de la naturaleza en general, y de los seres humanos en particular. El extractivismo, la sobre-explotación de los asalariados y de otras formas de organización del trabajo, subsumidas al capital, son fenómenos producidos por la lógica de acumulación ilimitada de capital, que dirige la nueva aceleración de la innovación destructiva y la ola de consumismo de los sectores privilegiados. En lo relativo a las condiciones humanas, produce la exclusión sistemática de miles de millones de habitantes de un trabajo “digno” (incluso en los términos de las mismas sociedades capitalistas). Genera la polarización de la sociedad entre un grupo pequeño de propietarios de las condiciones de la producción y de limitadas clases medias con acceso a la riqueza producida por un lado, y masas pauperizadas y destituidas por el otro. Lo que la sociología denomina “nueva cuestión social”, es decir la exclusión del trabajo asalariado “formal” (y sus derechos sociales vinculados) y no ya la mera explotación del trabajo por el capital, es una manera benévola y eurocéntrica de caracterizar la crisis de reproducción de la vida humana. Las dramáticas consecuencias sobre el circuito de la vida, los desequilibrios ecológicos, el hambre, los desequilibrios sociales y psíquicos que genera, agravados por la utilización de las guerras como parte del mecanismo de acumulación, son evidentes y no requieren mucha investigación para ser advertidos.

Este proceso material conlleva efectos subjetivos que derivan de la hegemonía de la cultura capitalista. Nos referimos concretamente al efecto de 30 años de neoliberalismo que podemos resumir como la formación de un sentido común que implica, como aceptación fatalista:

- la integración social de la economía a través de un conjunto de instituciones propias de una economía de mercado (la economía de mercado es un hecho irreversible, sólo se la puede moderar políticamente o limitar sus fallas)

⁴ Por ejemplo: los sistemas jurídicos que garantizan la propiedad privada irrestricta (ahora a nivel global), la conceptualización de la naturaleza como “recursos naturales” apropiables como mercancías, la generalización del paradigma de trabajo asalariado, también tratado como “mercancía con derechos”, etc.

- la definición de la racionalidad como racionalidad instrumental, orientada por la absolutización del utilitarismo de individuos o grupos particulares (somos egoístas por naturaleza),
- el paradigma de la empresa de capital que implica identificar rentabilidad con eficiencia, y competir antes que cooperar (debemos aprender de las empresas a maximizar nuestros ingresos a costa de los demás);
- la definición de riqueza como masa de mercancías, ignorando la producción para el propio consumo familiar o comunitario (el modo de vida que todos deseamos es el que da acceso a los bienes deslumbrantes producto de la innovación empresarial);
- la identificación de la buena vida como acceso individual a opciones que tienen en común la maximización del bienestar entendido como posesión y consumo de mercancías (más tengo, más feliz soy y más me reconoce la sociedad);
- la discriminación social entre los exitosos y los perdedores en el mercado, así como entre las culturas afines al capitalismo y las regidas por otras lógicas, particularmente las comunitarias (los indigentes lo son porque no quieren trabajar);
- la cosificación y mercantilización de la naturaleza y de la vida humana en todas sus expresiones (todo es recurso, cuya utilidad se mide por la ganancia o ingreso que permite apropiar).

En síntesis, se asume una aceptación fatalista de la tendencia a autonomizar y des-responsabilizar al sistema de mercado y todos sus valores y comportamientos respecto a la sociedad, y al ciclo vital en general, sin asumir todas sus consecuencias. El neoliberalismo ha exacerbado las tendencias individualistas y particularistas de la sociedad, así como la producción y el consumismo irresponsables. Pero, sobre todo, ha introyectado en el sentido común la idea *thatcheriana* de que no hay alternativa al mercado total, y que sólo resta luchar por integrarse a él; lo que se traduce en el antisolidario “sálvese quien pueda”. Esto es parte inescindible del difícil “punto de partida” subjetivo de toda transformación económica poco proclive a la solidaridad y el reconocimiento del otro y sus necesidades.

El pensamiento crítico no sólo no ve estos procesos materiales y sus efectos subjetivos como inevitables, sino que los considera éticamente inadmisibles. Y anticipa que la política y los Estados, así como las prácticas cotidianas defensivas

de la vida de las mayorías, potenciadas por sujetos constituidos como movimientos sociales, pueden *contrarrestar esas tendencias intrínsecas del capital*, no ya para que se recupere el ritmo de acumulación de capital y el quimérico pleno empleo, sino *para garantizar la reproducción y desarrollo de la vida*.

b. El punto de partida (ii): la economía mixta nacional

Otra faceta del punto de partida empírico de una economía periférica con hegemonía capitalista, aunque con desarrollo desigual, es dividirla en tres sectores agregados según el sentido y las formas de organización de los procesos económicos: (i) el empresarial privado, (ii) el público estatal, y (iii) el de economía popular.

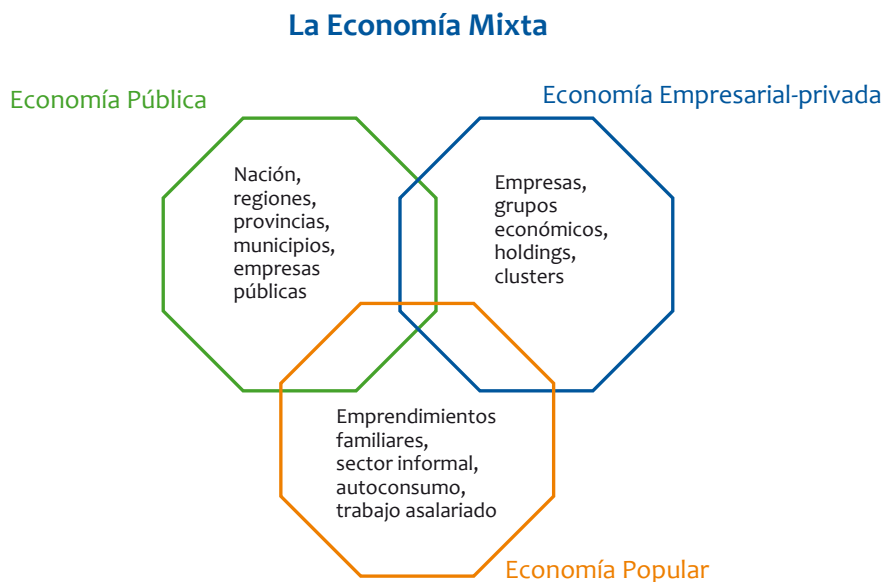
El sector de *economía empresarial privada* se organiza como un subsistema de *empresas de capital* más o menos articulado. Su articulación se realiza a través de grupos económicos, fusiones, subcontrataciones formales, relaciones de mercado recurrentes, etc. El sentido del sector, transmitido por las instituciones a la subjetividad de los empresarios, es *acumular capital*, y para ello se debe competir, ganar y reinvertir sin límite en las actividades mercantiles más rentables. Para lograrlo, se trata de aplicar la racionalidad instrumental, donde *todo* puede ser medio (recurso) para lograr ese fin. Según la ideología económica hegemónica, para sobrevivir en el sistema de mercado, toda forma económica tiene que asumir esos criterios, sea el Estado, una ONG, o un emprendimiento familiar.

El sector de *economía pública-estatal* abarca las *unidades administrativas* de organización de los Estados: instancias de gobierno central, provincias, municipios, empresas públicas, organizaciones que proveen servicios públicos (como la escuela o el hospital), y para funcionar requieren recursos económicos que provienen del sistema fiscal de redistribución, de los excedentes que producen sus empresas, o del crédito. Su articulación está dada por la rígida estructura burocrática y verticalista que une sus elementos. Sus sentidos no siempre son los mismos para cada coyuntura, partido de gobierno o segmento del subsistema. En general, pueden ser: *incentivar y orientar la inversión y el proceso de crecimiento nacional, asegurar la gobernabilidad del sistema, acumular poder y, finalmente, lograr el bien común*. Uno puede subordinar a los demás, o darse una combinación más pareja entre ellos.

El sector de *economía popular* tiene como base de organización económica las *unidades domésticas (UD)*, básicamente los hogares, sus extensiones (organizaciones económicas asociativas de diverso tipo) y las comunidades. En general, su principal recurso es el conjunto de capacidades de trabajo de sus miembros. Este sector, lejos de estar articulado como tal, es magmático, fluye, cambia de formas. Puede pasar de un predominio de la inserción en el mercado de trabajo en relación de dependencia a la multiplicación de emprendimientos familiares o no

familiares (como son las cooperativas, asociaciones, o mutuales). Puede pasar de comunidades bien consolidadas a comunidades en proceso de desintegración por la migración, la dependencia del mercado, etc. Si acumula es a niveles elementales, como inversión inmediata para los emprendimientos, o en la vivienda y sus instalaciones (esta acumulación no es de capital; se trata de ahorros monearios o de formas de riqueza para su uso final o productivo). Su sentido es *la reproducción biológica y comunitaria o social de la vida de sus miembros en las mejores condiciones posibles*. Es de esperar que haya solidaridad entre dichos miembros, no necesariamente con otras UD.

Diferenciando las diversas formas de organización económica por sectores podemos graficar la economía mixta como sigue:



Las intersecciones entre los tres octógonos reflejan formas combinadas como una empresa cogestionada por patrones y trabajadores, o una empresa “mixta” (privada-estatal), o una empresa de servicios públicos con participación de los usuarios, etc.

Entre los tres sectores hay *intercambios mercantiles*, destacándose la compra-venta de fuerza de trabajo, pero también *transferencias unilaterales monetarias o no monetarias* (subsidios, impuestos, donaciones, bienes públicos, remesas, etc.), cuya evolución, estructura y tendencias deben estudiarse en cada caso concreto.

La economía popular⁵

Para la Economía Social y Solidaria es particularmente relevante la economía popular. Entre sus agentes, grupos, ramas o regiones específicas hay relaciones y flujos económicos. Pueden intercambiar bienes de consumo, servicios, insumos, instrumentos, conocimientos y sus contrapartidas financieras y monetarias, o bien trocarlos en especie.

Es un sector cuyos agentes emprenden a escala global (exportando, migrando y enviando remesas a su lugar de origen) y, sin embargo, en buena medida está condenado a la ilegalidad en su origen (“informales” urbanos) o en su destino (inmigrantes indocumentados). Esta es una de las características del mercado capitalista. Institucionaliza las relaciones de producción y de propiedad según el tipo ideal de la empresa de capital, generando normativas legales y costos de acceso a esas figuras jurídicas que son prohibitivos para muchos emprendimientos económicos populares. Por otro lado, crea un “mercado” de fuerza de trabajo y un “mercado” de capital, pero de manera asimétrica: mientras propende a la libertad de movimientos del capital, limita o habilita la de los trabajadores según convenga al proceso de acumulación.

En una *sociedad salarial* la economía popular en su conjunto vende principalmente fuerza de trabajo que, como indica Polanyi⁶, funciona como una mercancía ficticia, separable de las personas. En América Latina, la economía salarial es parcial por no haberse generalizado esa forma de inserción del trabajo en la economía, sea por la insuficiencia dinámica del mercado para absorber toda la fuerza de trabajo como trabajo asalariado, o porque hay grupos sociales que prefieren el trabajo autónomo. A esto se suman las formas de esclavitud que persisten o se amplían, como es el caso actual. Esto es fuente de una heterogeneidad estructural, característica de la región, con importantes repercusiones sobre la sociedad y la política.

Libradas a su lógica, las empresas compran la fuerza de trabajo como un recurso más y pagan lo mínimo necesario para lograr los comportamientos productivos y la reproducción de la oferta de fuerza de trabajo. Salvo regulaciones políticas, no contratarán fuerza de trabajo que no sea rentable, ni pagarán lo necesario para asegurar la reproducción de la vida de los trabajadores y sus familias, en cuyo caso no sólo hay explotación sino sobre-explotación.

También la economía pública estatal contrata fuerza de trabajo necesaria para producir los bienes y servicios públicos, aunque -a diferencia de las empresas-

5 Para un desarrollo adicional, ver José Luís Coraggio, 2007.

6 Ver Polanyi. Textos Escogidos, UNGS/CLACSO/Imago Mundi, Buenos Aires, 2012. En particular: “La economía como proceso instituido (1957)”.

tendrá en cuenta efectos macroeconómicos como el que se expresa en la búsqueda del pleno empleo, el crecimiento nacional o los requerimientos económicos de gobernabilidad del sistema en su conjunto.

Se puede estar incluido a través del empleo asalariado y el consumo de mercancías, y a la vez ser pobre por ingresos insuficientes. En principio puede esperarse que, siendo generalizada entre las UD una estrategia de mezcla de inserciones, o de combinación de fuentes de ingreso, a mayor ingreso familiar por vía del salario se requiera menor actividad de producción autónoma y de producción para el autoconsumo; o a menor posibilidad de obtener un salario suficiente más se recurra a la producción mercantil o al trabajo doméstico de autoconsumo. Esta preferencia por el trabajo en relación de dependencia se debe en parte a que en gran medida los derechos sociales han sido asociados al estatus de trabajador asalariado, y a las dificultades para competir con las empresas. Las UD combinan producción y reproducción, pero raramente se aproximan a unidades totalmente autárquicas capaces de resolver su sustento sin participar en el sistema social de división del trabajo, particularmente en el ámbito urbano. A todo lo expuesto se agregan las transferencias monetarias o de recursos materiales para el consumo, o la producción que reciben o aportan las UD. Así, la asistencia pública resultante del principio de redistribución, puede estar complementando la producción para el autoconsumo y los ingresos mercantiles de hogares pobres.

Aunque la lucha por la supervivencia genera comportamientos individualistas, en la economía popular hay comunidades originarias, redes de ayuda mutua, asociaciones de productores que compran insumos, comercializan, generan ahorro o se dan crédito solidario, o que circulan bienes y trabajos regulados por relaciones de reciprocidad.

La capacidad de compra de bienes y servicios por la economía popular depende no sólo de los precios a los que vende (sea su fuerza de trabajo o bienes y servicios producidos autónomamente), sino también de los precios de lo que compra. Los trabajadores organizados necesitan no sólo trabajar y sindicalizarse para defender el salario nominal y las condiciones de trabajo, sino ejercer fuerza solidaria en el conjunto del campo de relaciones de la economía mixta (por ejemplo, las movilizaciones de protesta o los movimientos organizados de usuarios de servicios que pugnan por el acceso, por la gratuidad, o por evitar aumentos en los precios de bienes y servicios públicos esenciales para la subsistencia).

El mercado no es exclusivo de la economía empresarial privada, en ocasiones mal denominada sector de mercado. El mercado atraviesa también la economía popular y puede generar comportamientos altamente competitivos, como en el denominado “sector informal urbano”. En la situación de exclusión masiva y de dificultad para la reproducción, agravada en estos años, han resurgido formas de organización de mercados como las ferias, por ejemplo, que son una forma de ins-

titucionalizar el intercambio como espacio de encuentro directo y solidario entre productores y consumidores.

Es a esta complejidad de una economía mixta con amplios sectores sociales excluidos o integrados de manera marginal, precaria y al borde de la mera supervivencia, que se dirigen las propuestas de la Economía Social y Solidaria.

3. El significado de la Economía Social y Solidaria (i)

La Constitución del Ecuador afirma que la economía *es* social y solidaria. Sin embargo la Economía Social y Solidaria es todavía una propuesta de caminos prácticos a distinto nivel para defender la vida *en el terreno mismo de lo económico* (definido en sentido sustantivo, que veremos más abajo). Sin embargo, eso no es separable de una contribución a la lucha simbólica contrahegemónica que requiere confrontar el economicismo, avanzar ideas, discutir valores, elaborar conceptos, analizar la realidad con criterios críticos, generar y sistematizar también críticamente las prácticas colectivas que intentan avanzar hacia un proyecto civilizatorio alternativo.

Como posiblemente ocurre con el Vivir Bien y el Buen Vivir, la historia del concepto, las prácticas de Economía Social y Solidaria y la fenomenología de sus sentidos actuales permiten identificar en su interior contenidos compartidos y a la vez diferencias significativas, cuando no conflictos abiertos. Nos limitaremos a América Latina, aunque algunas referencias a Europa podrán ser útiles. Adelantamos desde ya nuestro desconocimiento de sus equivalentes en África y Asia, tarea de reconocimiento que debe ser hecha pues, sin duda, encontraremos convergencias y diferencias que iluminen las búsquedas de los movimientos sociales de esta región. En lo que sigue expondremos lo que, a nuestro juicio, es una versión integradora del conjunto de prácticas que se autodenominan de Economía Social y Solidaria.

En primer lugar, es necesario ubicar la Economía Social y Solidaria en el campo más amplio de la economía en general. Adoptamos la siguiente definición:

La economía es el **sistema de principios e instituciones, normas y prácticas**, que se da (no ocurre por evolución natural, es una construcción histórica) una comunidad o una sociedad de comunidades e individuos **para proveer sus bases materiales**, definiendo (por ejemplo: ¿son lo humano y la naturaleza “recursos”?) **movilizando o generando, distribuyendo y organizando combinaciones de recursos** (no necesariamente escasos), **con el fin de producir, distribuir, intercambiar y utilizar bienes y servicios que sean útiles** (valores de uso, no necesariamente mercancías) **para realizar, de la mejor manera posible y, a través de las generaciones, las necesidades y**

deseos que la sociedad considera legítimos, de todos sus miembros (no sólo de los que tienen algún tipo de éxito). **Cada tipo de institucionalización de los procesos económicos se corresponderá con un tipo de sociedad** (sus estructuras, valores, reglas de comportamiento, etc.), **no como determinismo mecánico sino como relación dialéctica.**

Para esta definición⁷, la racionalidad es una *racionalidad reproductiva*⁸, pues una economía que no resuelve la reproducción de la vida de todos sus miembros actuales y de las generaciones futuras, no es una buena economía, es irracional. Producir armas para exterminar poblaciones puede ser un negocio para algunos, pero es irracional desde este punto de vista. Minimizar costos *per se* (un criterio fundamental de la economía neoliberal) puede significar reducción de los salarios, pérdida de protección y de contribuciones patronales que aseguren los derechos de los trabajadores, puede significar desempleo, exclusión y pérdida innecesaria de vidas de los trabajadores que son una de las fuentes de la riqueza. El crecimiento o la maximización de la producción *per se* puede significar acabar con los recursos naturales, otra de las fuentes de la riqueza. Cada hecho o acción económica, o cada encuadre institucional del conjunto de la economía, debe ser evaluado por su efecto directo o indirecto sobre la reproducción de la vida en todos sus niveles y componentes. Los criterios de eficiencia propios de la evaluación de inversiones de capital privado o del consumidor que busca maximizar su placer, no son dejados de lado sino subordinados a esta racionalidad considerada superior.

Por otro lado, la institucionalización de las prácticas no se reduce aquí a una sola institución (el mercado y su ética utilitarista), ni lo económico se separa de la sociedad como un mecanismo automático que determina la sociedad. Si se permite que la economía se desarraigue de la sociedad, imponiéndole las consecuencias del funcionamiento del mercado real que no es un mercado competitivo a secas sino un mercado como campo de fuerzas donde imperan los monopolios y los Estados capitalistas -como ha venido ocurriendo en los 30 años de neoliberalismo-, aquella produce desastres sociales y ecológicos, como está a la vista. Para cumplir con el objetivo de proveer las bases materiales para satisfacer las necesidades de todas y todos, el proceso económico debe ser pautado, regulado y coordinado desde una sociedad civil y un Estado democratizados, y ser abierto, combinando una pluralidad de formas de organización y principios económicos⁹, los que se manifiestan como prácticas económicas institucionalizadas en momentos y culturas diversas e irreductibles la una a la otra. Cada sistema económico especifica y combina de

7 Siguiendo a Polanyi esta definición se ubica dentro de lo que él denomina Economía Sustantiva.

8 Concepto propuesto por Franz Hinkelammert y Henry Mora, 2009.

9 Sobre esto, ver Jean Louis Laville (Comp.), 2004.

manera particular principios relativos a la organización del trabajo y sus relaciones sociales y con la naturaleza, a la distribución primaria de la riqueza, a la redistribución, a la circulación por reglas de reciprocidad o siguiendo las indicaciones del mercado, al modo de consumo y, finalmente, al modo de coordinación de todos los procesos que constituyen la economía¹⁰.

Volviendo a la Economía Social y Solidaria, hay algo común en todas sus variantes prácticas, que es su objetivo de defender a las víctimas (individuos, familias, comunidades) de la insuficiencia de medios materiales para reproducir sus vidas particulares. Esto puede ampliarse para cubrir el reconocimiento del otro y sus necesidades; es decir, para asumir que la vida es vida en comunidad o sociedad y que –por razones morales o estratégicas– cada uno debe compartir la responsabilidad por la vida de todas y todos y, de manera más abarcadora, por los equilibrios de la naturaleza. En lo relativo a los individuos o grupos victimados, encontramos dos opciones más o menos explícitas: intentar su reinserción en el mismo sistema económico que los excluyó, o avanzar hacia una transformación fuerte de ese sistema. En los límites, se trata de apuntar a la mera sobrevivencia o a la emancipación.

Cuan cerca esté cada práctica de una u otra opción no puede ser determinado aisladamente, sino que dependerá de su articulación con otros niveles o formas de acción y de la coyuntura particular en que se desenvuelve. En particular, dependerá de su relación con lo político. Ya visto en su conjunto, el sentido de las prácticas de Economía Social y Solidaria dependerá de su posicionamiento ante el conjunto de instituciones asociadas al principio de mercado, absolutizado por el movimiento conservador neoliberal¹¹. Aparecen dos variantes estratégicas: a) un intento de retorno a formas de relación entre Estado, política y sociedad, propias del período de los 30 años de Estado de bienestar y del Estado desarrollista modernizador; o b) proponer otras formas de integración social, lo que implicaría una superación del capitalismo y de la sociedad de mercado que produce.

Tres elementos empíricos fundamentan la necesidad de proponer nuevos paradigmas económicos (variante b) y no sólo un retorno a instituciones que hicieron más gobernable el sistema (variante a). Ellos son:

- i. La estrategia de globalización del mercado impulsada por el capital implicó un debilitamiento del Estado nacional ante las fuerzas globales, aún cuando en algunos casos en América Latina se haya producido recientemente una recuperación de su capacidad coyuntural de regulación interna (se destacan Argentina, Bolivia, Ecuador, Venezuela). La irreversibilidad

¹⁰ Sobre esto, ver José Luis Coraggio, 2010.

¹¹ Para el programa conservador, toda actividad o necesidad humana que pueda ser negocio debe organizarse como un mercado de propietarios sin otra restricción que la competencia y sus propios límites.

de la globalidad alcanzada en muchos sentidos (como la interdependencia de los ecosistemas) hace improbable la sostenibilidad de los intentos de volver al modo de regulación segmentado, propio de los 30 años que mediaron entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y la mitad de los 70, donde el Estado nacional jugaba un papel central y había otra correlación de fuerzas a nivel mundial por la presencia del bloque socialista;

- ii. Las ya mencionadas transformaciones en el mundo del trabajo, donde otro componente vital de los 30 años mencionados, la figura del trabajador asalariado con derechos y los sindicatos como sus representantes, deja de ser central (lo que mal se llama incorrectamente “fin del trabajo”). A la vez -dentro del nuevo régimen de acumulación de capital- se produce una contradicción estructural entre las posibilidades tecnológicas y la metas del pleno empleo; y
- iii. Las consecuencias ecológicas del sistema de industrialización capitalista que ya se advertían desde los años 70 (pensadas como los límites de los recursos no renovables al crecimiento económico), constituyen hoy un desastre planetario, en algunos aspectos irreversible por muchas generaciones si es que no siglos.

No existen paradigmas institucionales alternativos, como alguna vez lo fue el llamado “socialismo real”. La propuesta de Economía Social y Solidaria que presentamos intenta contribuir a orientar la transición a Otra Economía que aún no está claramente delineada. Sin embargo, dada la urgencia de concentrar energías en frenar ya los efectos dramáticos de las fuerzas desatadas del capitalismo financiarizado y los automatismos de mercado (Coraggio, 2004), una versión débil de la Economía Social y Solidaria puede resultar siendo un mero paliativo para la miseria extrema, sin fuerza para contribuir a otros proyectos civilizatorios. Por ello es fundamental que la propuesta sea asumida en su integridad por la diversidad de movimientos sociales y por los gobiernos populares.

4. El significado de la Economía Social y Solidaria (ii) y su ubicación en una economía mixta

Cuando se adjetivan las prácticas económicas como “sociales” hacemos referencia no a la obviedad de que no existen sistemas económicos que no sean sociales, sino a que los sujetos de esas prácticas son conscientes de que, al resolver el problema económico, construyen determinados lazos sociales. Aquí nos concentraremos en el aspecto de la solidaridad.

Hay dos tipos predominantes de solidaridad en las sociedades modernas: *la solidaridad simétrica*, como las redes de ayuda mutua, donde todos aportan aún sin saber cuándo y cómo van a recibir, sin que ello implique cambios equivalentes¹². La otra es *la solidaridad filantrópica*, donde hay un donante y un receptor que no está en condiciones de devolver, dándose una asimetría que crea dependencia, un lazo social que la Otra Economía no propicia. En un sistema democrático, la solidaridad puede ser el resultado de reivindicaciones colectivas que reclaman reciprocidad por sus aportes a la sociedad, y ser institucionalizada como un sistema de derechos sociales que la autoridad central debe garantizar¹³. En cambio, el neoliberalismo ve los derechos sociales como un obstáculo a la eficiencia del mercado. Por otro lado, el asistencialismo ejercido como favor y no como derecho, también crea relaciones de dependencia, como es el caso del clientelismo político (Laville, 2009).

Hay diversos niveles de solidaridad. El nivel micro-socioeconómico, en el que hay solidaridad entre los miembros de una organización como una familia, una comunidad, una cooperativa o una mutual. Esto puede ser compatible con la competencia y comportamientos estratégicos respecto a otras organizaciones igualmente solidarias. El nivel meso-socioeconómico, donde organizaciones similares o diversas mantienen relaciones solidarias entre sí, por ejemplo, mediante la formación de redes, formas de cooperación y complementariedad, u organizaciones reivindicativas de segundo grado. Finalmente, el nivel sistémico, donde la solidaridad está institucionalizada como estructura que enmarca el conjunto de los procesos y actores económicos.

A medio camino entre los dos últimos niveles, para desarrollar *un sector orgánico* (subsistema) de organizaciones de economía social (preocupadas por qué sociedad producen sus acciones) y solidarias (responsables por la situación de todas y todos) se requiere la acción del Estado. Pero, para contar con esa fuerza institucionalizada hay que modificar la concepción usual entre los gobiernos de que economía “social” implica “asistencia” subsidiada por donaciones, para atender provisoriamente a la emergencia, a la pobreza y para pobres¹⁴.

Se trata de que la economía popular, la de los trabajadores y sus familias y/o comunidades, les permita acceder colectivamente –sectorial o territorialmente- a

12 Por ejemplo: más allá del intercambio, las comunidades de pescadores donan pescado a las comunidades agrícolas porque falló la cosecha y hay una devolución en situaciones inversas. Otro ejemplo: los aportes a un fondo mortuario, o a un sistema de seguridad social en general, o al presupuesto del Estado; cada uno no sabe qué va a recibir a cambio (sabe que se va a morir, pero puede ser que emigre y no use el fondo).

13 Como vemos, en la realidad los principios no están separados totalmente (la redistribución tiene componentes de reciprocidad y a la inversa).

14 De hecho, las políticas sociales focalizadas que desarrolló el neoliberalismo dieron lugar a programas de autoempleo asociado, destinados a aliviar marginalmente la pobreza que las transferencias monetarias no alcanzan a resolver.

medios de vida para poder resolver directamente parte de sus necesidades; así como acceder a medios de producción que les permitan desarrollar su potencial productivo y reconstruir o construir un nuevo tejido social, hoy fragmentado por las políticas neoliberales. Esto incluye, como aplicación del principio de redistribución, condiciones de vida y trabajo tan importantes como los servicios públicos gratuitos o subsidiados, de educación, salud, vivienda, agua, transporte, etc.¹⁵.

La solidaridad no se manifiesta solamente en la encarnación de principios morales y comportamiento individual fraterno hacia las personas cercanas, sino en consensos para lograr una institucionalización de las buenas prácticas existentes como sistemas que son estructuralmente solidarios y depositan en una autoridad legítima la función de legislar y redistribuir¹⁶.

“Hacer’ Economía Social [y solidaria] es entonces un concepto para la transición desde la periferia, que implica contribuir conscientemente a desarticular las estructuras de reproducción del capital y a construir un sector orgánico que provea a las necesidades de todos con otros valores, institucionalizando nuevas prácticas en medio de una lucha contra-hegemonía, contra la civilización capitalista, que afirme otro concepto de la justicia social, que combine el mercado regulado con otros mecanismos de coordinación de las iniciativas, que pugne por redirigir las políticas estatales y en particular la producción de bienes públicos, pero que –salvo excepciones puntuales- no puede por un tiempo (que resulta muy largo para la sobrevivencia inmediata pero corto para el largo período histórico) dejar de operar dentro de la existente” (Coraggio, 2007a: 39).

Se trata de una opción estructural que, durante un largo período de transición en que la economía del capital está lejos de desaparecer, implica un cambio

15 Por ejemplo, se puede pasar de subsidios individuales con contrapartida laboral o de obligaciones familiares (vacunar los niños, enviarlos a la escuela) a programas que inviertan sistemáticamente en conjuntos locales articulados de producción y servicios, centrados en el trabajo asociado y en el desarrollo de las capacidades de los trabajadores. Esto puede ir acompañado de un subsidio universal en un nivel aceptable, posible, que de una base de sustentación para poder emprender corriendo algunos riesgos. Por otro lado, más qué créditos individuales, corresponde financiar fondos de desarrollo a nivel local, o a nivel sectorial, que sean administrados por fideicomisos donde participen las organizaciones sociales y comunidades, de manera transparente, donde aportan la Economía Pública e incluso la Empresarial Privada, y que sea un fondo revolvente que pone en marcha el proceso de desarrollo centrado en la auto-organización del trabajo para la resolución de las necesidades. Hay que agregar que, en ese proceso de transición hacia formas más solidarias, los ahorros de la economía popular, que hoy van al sector bancario empresarial, deberían quedar dentro de la misma economía popular a través de la potenciación o la reactivación de las cajas de ahorro y crédito que fueron prácticamente aniquiladas con las leyes neoliberales de reforma del sistema financiero (al menos en el caso de Argentina, no así en el de Ecuador).

16 Un ejemplo son los sistemas de seguro social, donde cada uno aporta según sus posibilidades y recibe según sus necesidades. Lo contrario de esto son los fondos privados de capitalización para retiro, que son individuales o a lo sumo corporativos (y quiebran en las crisis financieras).

cualitativo de la economía, que beneficiará al conjunto de la sociedad dando bases materiales a una mejor democracia, así como recursos que favorecerán la competitividad del sector empresarial remanente y la viabilidad económica y legitimidad del Estado. El subsistema de economía popular solidaria, en proceso de conformación y consolidación, deberá coexistir con los otros sectores inicialmente más estructurados. Deberá probar su capacidad de gestionar las necesidades colectivas, pero inevitablemente -como sistema- pasará por fuertes conflictos internos dada la heterogeneidad del punto de partida de los diversos segmentos populares. No podrá librarse de la contradicción entre los intereses particulares y el (siempre por definir) “interés común”. Deberá competir –política, económica, tecnológica y culturalmente- con el sector de economía organizado como empresas capitalistas, y disputar el sentido de la economía pública estatal.

La visión de la economía mixta de tres sectores en proceso de transición, con un segmento que tienda a organizarse como subsistema de economía solidaria en su seno, es una aproximación para visualizar sistémicamente lo existente (eludiendo el individualismo metodológico) y lo posible a corto y mediano plazo (eludiendo el fatalismo de lo ya existente hoy). Se trata de incidir para que la economía popular y la pública estatal se vuelvan interna y orgánicamente solidarias; para que la primera desarrolle sus capacidades mediante la asociación, la construcción de formas de comercio solidarias con precios definidos de acuerdo a criterios de justicia social, con sus propios centros de tecnología y educación, y se apropie –por acceso en la redistribución que debe hacer el estado moderno o por autogestión- de bienes públicos requeridos para su reproducción ampliada. Para que intercambie con el sector de economía empresarial privada y con el sector estatal; pero los términos de ese intercambio deben ser disputados en un campo de fuerzas donde lo popular no esté disgregado, sino que sus diversas identidades e intereses puedan converger en acciones conjuntas. Este proceso supone luchar por radicalizar la democracia, porque las mayorías tengan otra posibilidad de definir el sentido de lo público.

En esas tensiones será preciso pugnar por evitar la internalización de los criterios de eficiencia del capital o los del clientelismo político estatal (contrahegemonía). De ninguna manera el segmento de economía popular solidaria se agota en sí mismo; su sentido político debe estar marcado por la conjunción de transformación interna en interrelación con la lógica de acumulación del capital y la lógica de acumulación del poder político, encarnando y proyectando en esas relaciones los valores e intereses de las mayorías crecientemente emancipadas.

Esta aproximación, orientada desde una perspectiva sistémica, debe contribuir a evitar que nos perdamos en la acción localista, microsocioal, esperando que las transformaciones estructurales resulten por añadidura. También nos ayuda a advertir que la economía solidaria no es sólo popular (y que no toda la

economía popular es solidaria), sino que incluye elementos de los tres sectores, donde el papel de la economía pública solidaria es fundamental. Esto puede graficarse como sigue:



5. Las prácticas de la Economía Social y Solidaria

Siguiendo los tres niveles de solidaridad antes enunciados, distinguimos tres niveles correspondientes de acción de los actores de la Economía Social y Solidaria. En la medida que las prácticas se limiten o concentren empírica y *conceptualmente* en uno u otro, nos referiremos a ellos como “corrientes” que difieren en su apreciación del alcance de la Economía Social y Solidaria ¹⁷.

i. **Un primer nivel**, que trabaja a nivel microeconómico, se caracteriza por un conjunto de **prácticas de inserción que se focalizan en lograr el alivio de la pobreza y la exclusión**, por medio de la re-inserción (o la primera inserción) de grupos de personas o familias excluidas *del mercado de trabajo en sentido amplio*¹⁸. Así, promover y apoyar el surgimiento de emprendimientos asociativos

¹⁷ Aunque nos referimos a los promotores, lo que indicaremos es válido para los actores sociales involucrados directamente en los procesos económicos solidarios, sean promovidos o actúen por *motu proprio*.

¹⁸ Es decir que no nos limitamos al trabajo asalariado, sino a otras formas de trabajo, como la pequeña producción mercantil que, estadísticamente es considerada como participante indirecta en dicho mercado. En cambio no se considera el trabajo para el propio consumo o el trabajo comunitario..

locales, gestionados por sus trabajadores-propietarios, va en la dirección del autoempleo para producir y vender (o comprar y revender) en el mercado, y obtener ingresos monetarios además del desarrollo de las capacidades por el aprendizaje asociado a la práctica¹⁹. Para las estadísticas dejarán de aparecer como desocupados. La promoción se compone de una serie de actividades más específicas, en buena medida ya institucionalizadas en toda América Latina, que intentan crear las condiciones requeridas por esos emprendimientos para surgir, consolidarse y prosperar:

- (a) **formación**: introyección de espíritu de empresa y su concepto de eficiencia, contabilidad y cálculo de costos y beneficios, conocimientos sobre los trámites u otras relaciones con el Estado, identificación de mercados potenciales, métodos de propaganda y comercialización, selección de técnicas de producción, gestión elemental del negocio.
- (b) **donación** de una dotación inicial de medios de producción o un crédito inicial para adquirirlos.
- (c) dar acceso recurrente a **crédito** para financiar parte de la actividad económica.

En general, esta corriente tiene como paradigma la empresa de capital (explícita o implícitamente): su modo de cálculo de costos y resultados, el concepto de ganancia y de capital; pero sobre todo, su concepto de eficiencia y de racionalidad. Y evalúan las probabilidades de sostenibilidad de los emprendimientos por su resultado económico y sobre todo financiero en términos del mercado: ingresos, gastos monetarios, costos imputados de recursos utilizados, como alquiler de su propia casa, servicios públicos, y su propio trabajo (Coraggio, 2009).

Esto da lugar a prácticas de microcrédito, las incubadoras universitarias o municipales, las cartillas de formación, etc.; y a la búsqueda de regulaciones jurídicas que reconozcan a estas formas en su especificidad, y faciliten su funcionamiento (“formal” por oposición al informal): que puedan facturar sus compras y ventas, pagar o ser exentos de impuestos, recibir apoyos del Estado, tener acceso a crédito, etc.

¹⁹ Por supuesto, hay programas de reconversión o capacitación laboral de individuos, usualmente como parte de las políticas de los ministerios de trabajo. En tal caso se trata de trabajo asalariado. Estas intervenciones sin duda ayudan a la economía popular pues generan ingresos para las UD, pero no desarrollan su solidaridad extra-familiar o extra-comunitaria, sino que mantienen la impronta individualista. Por otro lado, mejoran las capacidades de los receptores del programa para competir en el mercado de trabajo, pero no resuelven el problema del desempleo estructural ni siguen la vía asociativa característica de la Economía Social y Solidaria. Aparte de esto, sí vemos como parte de la ESS a las asociaciones sindicales, o de pequeños productores, de usuarios.

Otra característica es la separación propugnada entre el microemprendimiento (visto como semilla de una microempresa) y la economía doméstica/familiar o comunitaria (que no pertenecería al ámbito del mercado). Asimismo, se busca evitar la proliferación de emprendimientos unipersonales por cuenta propia, afirmando la necesidad de alcanzar escalas mínimas mediante la asociación. Esto último, para formas de producción intensivas en fuerza de trabajo, implica que los emprendimientos deben estar formados por un grupo de trabajadores asociados que cooperan, creando así una capacidad mayor que la suma de las individuales. El asociacionismo “utilitario”, en el interés material de los trabajadores, es característico de esta corriente.

Estas prácticas de promoción son de nivel microeconómico y no dejan de serlo porque *posteriormente* se incurra en relaciones mesoeconómicas buscando mayores ingresos, se piense en cadenas de valor, mecanismos de abastecimiento o comercialización conjunta. Sus promotores pueden ser ONG u organizaciones sociales, pero también programas de gobierno financiados e impulsados desde organismos internacionales. No plantean una crítica al mercado como institución, mucho menos al capitalismo, y se concentran en lograr una producción y circulación competitiva de mercancías, procurando obtener el mayor valor neto posible para esos trabajadores.

Agreguemos a todo lo dicho que estas prácticas suelen estar dirigidas a los sectores más pobres, lo que establece un punto de partida débil en términos de recursos, capacidades y autonomía, adquiridas previamente. Esto marca todo el proceso de promoción, generando tendencias a la solidaridad unilateral y al clientelismo que deben ser contrarrestadas especialmente.

En resumen: es el nivel de acción más problemático y necesario, atiende a la urgencia, lo que genera tendencias al asistencialismo, la solidaridad filantrópica, la búsqueda de satisfactores singulares, y al particularismo. Pero no se desprende de la cultura del mercado.

ii. Un **segundo nivel de acción** se orienta hacia *la creación de un sector orgánico (subsistema) de Economía Social y Solidaria en coexistencia con la economía empresarial y la pública*. Incluye prácticas que, iniciadas como las anteriormente descritas a nivel microeconómico, o saltando “etapas”, van más allá al advertir que la eficacia social y la sostenibilidad de las iniciativas económicas no se logran sólo con una mayor eficiencia definida como la de las empresas (resultado monetario neto), ni con la eventual articulación de los microemprendimientos asociativos a través de relaciones de mercado. Está claro aquí que hacen falta redes de redes solidariamente competitivas, pero no meramente económicas sino con complementariedades sociales y políticas. Esas solidaridades deben concretarse en

la formación de sujetos colectivos, como asociaciones locales pro desarrollo local, o diversas asociaciones sectoriales y transversales de emprendedores.

Desde el comienzo de la intervención se trata de evitar la fragmentación de los emprendimientos, y promover la conformación de un sector articulado orgánico. Por “orgánico” nos referimos a algo más que una sumatoria mecánica, como cuando se asocian productores para reclamar mejores precios. Ese término apela a la idea de partes que cumplen funciones en un todo interdependiente y que, en el caso de un organismo social, conlleva la emergencia de sujetos colectivos con capacidad de planificar transformaciones de ese todo y, en general, de responder conjuntamente al contexto socioeconómico y político cuando sus intereses y valores compartidos están en juego.

Se trata también de actuar sobre el proceso económico en su conjunto: producción, distribución, circulación y consumo, generando asociaciones de productores, de comerciantes, de financiadores, de consumidores; pero, además, con articulaciones conscientes entre todos ellos y con diversas instancias del Estado. Referente a esto último, se trata de impulsar acciones colectivas para lograr mejores relaciones de redistribución a través del Estado: asignaciones monetarias, ingreso ciudadano, tasas de interés, tasas de servicios públicos, sistema fiscal, precios relativos, acceso a bienes públicos (salud, educación, servicios subsidiados como el de transporte, energía, agua, etc.), pues *sin ellas faltaría un piso básico que protege a los productores contra la alta vulnerabilidad de sus emprendimientos*.

El punto de partida es la economía popular del sistema capitalista que, aunque registra formas de solidaridad, está fuertemente condicionada por valores subordinados e individualistas. El desarrollo de la solidaridad de segundo nivel es central, articulando redes y territorios o grupos sociales heterogéneos (como es el caso de las redes de comercio justo).

Con una visión más amplia de economía popular se incluye y promueve -como actividad económica del subsistema- la producción colectiva para el autoconsumo familiar o comunitario (huertos, infraestructuras, etc.).

Finalmente, se promueven formas participativas en las instancias locales de gobierno, presupuestos participativos y la prestación de servicios públicos.

En este enfoque se trata de comenzar por una anticipación de los eslabonamientos o relaciones de resolución compartida de condiciones generales de la producción, y desde esas opciones es posible ir generando paralelamente los emprendimientos que van a articularse mediados por el mercado o directamente²⁰.

²⁰ Por ejemplo: no se comienza con productores textiles a partir de materias primas compradas y con bocas de salida usuales, sino que ya se incluyen de entrada los participantes potenciales para cubrir cada eslabón de la cadena: productores de lana, transportistas, productores de hilo, de tejidos, confeccionadores, comercializadores, entidades o mecanismos de financiamiento, vinculación con agencias de asesoría tecnológica, etc. O por lo menos se lo tiene como horizonte antes de que el aislamiento sea un problema, mientras se avanza con grupos de productores que se van organizando y compartiendo esa visión...

En esta perspectiva se plantean condiciones de escala y calidad. Por ejemplo, no alcanza con el crédito personal y pequeño; se requiere un sistema solidario de ahorro y crédito de otra escala, con fondos públicos de garantía que le permitan prestar para actividades productivas o un período más largo de recuperación (como las inversiones en infraestructura), y con modalidades que admiten tomadores de crédito colectivos. Casos de nuevas instituciones a este nivel son el de la Ley de Economía Popular Solidaria del Ecuador, o el de las monedas sociales promovidas por el Estado en Venezuela (Plasencia, 2012). Otro caso es la supervisión y certificación conjunta de bienes y servicios producidos por cada subsistema, tanto en cuanto a la calidad de su valor de uso como a las condiciones de trabajo (relaciones sociales sin explotación, comunitarias, relación equilibrada con la naturaleza).

Otra diferencia es que es posible superar la mera relación de mercado, generalmente asimétrica con empresas de capital, y abrir la posibilidad de negociar conjuntamente los intercambios con ese sector. La sostenibilidad de los emprendimientos (ahora parte de un sector orgánico o subsistema) es socioeconómica o económica, en el sentido sustantivo presentado anteriormente. En esta visión, los subsidios (problema recurrente entre promotores y entre quienes están fuera de este sistema, como las clases medias) son considerados una categoría permanente necesaria que no es otra cosa que la aplicación del principio de redistribución para sostener actividades. Los promotores de esta corriente incluyen actores colectivos, como sindicatos, organizaciones ya existentes de emprendimientos solidarios, etc.

En resumen, este nivel de acción es fundamental para la emergencia de actores sociales colectivos a partir de la articulación de prácticas, necesidades y demandas económicas que surgen a nivel micro, pero aún se focaliza en la resolución de las necesidades de grupos particulares, por complejas que sean sus interdependencias.

iii. **Una tercera corriente**, que piensa y actúa a nivel sistémico, va más allá de la propuesta de construir un **subsistema** de Economía Social y Solidaria dentro de una economía mixta. Es la que llamamos la **Otra Economía**. Sin pretender abolir las formas empresariales capitalistas, se busca limitar su accionar irresponsable y superar el sistema cultural capitalista, trabajando sobre las contradicciones y conflictos, y sobre los acuerdos posibles disputando su hegemonía.

Un elemento económico importante en esa disputa es cuestionar el modo de consumo propio de una economía de mercado, impulsora de deseos ilimitados, que condena a los individuos a una insatisfacción permanente y al consecuente impulso a poseer objetos. Como opción cultural se plantea la racionalidad reproductiva, la valoración de otras motivaciones y las relaciones basadas en el reconocimiento del otro, el contexto de convivencia y la naturaleza de los satisfactores (Max-Neef

et al, 1986)²¹. La acción reflexiva en territorios es fundamental, entendido el territorio no como un mero segmento geográfico sino como un entramado histórico y potencial de relaciones de complementariedad (que no obvia las diferencias y conflictos) entre personas y grupos y con la naturaleza. El tratamiento conjunto de necesidades locales y capacidades, afirmando el principio de autarquía relativa por sobre el de competitividad en el mercado global, es un salto en calidad de estas acciones comunitarias para la transformación del *status quo local* (un ejemplo es la soberanía alimentaria).

La definición de esa economía tendría que saldar debates importantes, entre otros, sobre el papel del Estado, el grado admitido de automatismo de mercado, las formas de propiedad y apropiación, el papel y control del dinero y el grado de mercantilización del trabajo y la naturaleza, así como sobre los valores morales propugnados como constitutivos de la nueva economía. En todo caso, no está claro ni es fácilmente decidible si se presenta como un principio de utopía o como una propuesta de economía realizable. Con todo, es posible un largo proceso de acción experimental, recuperación histórica, producción teórica y aprendizaje, en el que las ideologías cristalizadas y autoreproductivas no ayudarían mucho. Las instituciones de esa otra economía no están predeterminadas ni han sido deducidas de la crítica al capital, ni se saldan con la discusión sobre el socialismo como transición ya experimentada.

Un ejemplo “duro” de esta postura sería el de la economía socialista que se inventó en la URSS, y que luego se modeló e implantó (con algunas variantes) en Cuba. Otro menos “duro”, es el del estado de bienestar desarrollado en la posguerra en Europa y Estados Unidos, que luego fue importado en versión lavada en nuestra región como estado desarrollista. Existe aún otra, menos explícita como sistema complejo, como fue la propuesta de Marcel Mauss o ahora de Paul Singer, de construir un “mundo de cooperativas”, que algunos vinculan con la experiencia del socialismo yugoslavo. Posteriormente, Mauss revisó su posición indicando que no es posible *imponer* a la realidad un paradigma de cambio, sino que a lo sumo la ley (o sea el Estado) sólo puede *sancionar* a partir de realidades, de prácticas existentes, pues la sociedad real tiene una diversidad de formas que no se pueden reducir mediante la imposición de un modelo uniforme. Esto cualifica el postula-

21 Manfred Max-Neef *et al* proponen categorías de necesidades, atendiendo al tener, hacer y estar, y la evaluación de los satisfactores, diferenciando, por ejemplo, los singulares característicos de las políticas sociales neoliberales (atención focalizada en una necesidad particular, ej: distribución de alimentos, vacunación), sinérgicos (la atención conjunta de un complejo de necesidades: alimentación con productos producidos en comunidad, fortaleciendo lazos interpersonales; relaciones simétricas y afectivas entre médicos y enfermos y co-construcción de programas de prevención). Por otro lado, se ve las necesidades no meramente como carencias, sino como oportunidades de efectivización de las capacidades humanas. Otra dimensión relevante es la relativa a las relaciones de género que realizan diversas formas de resolución de las necesidades. (Quiroga, 2012).

do de que es posible construir otra economía; es posible, pero no será diseñando prototipos y sobre-imponiéndolos a la realidad, en una suerte de ingeniería social.

En todo caso, ya no se trata sólo de proponer la construcción y desarrollo de un subsistema dentro de otro sistema económico. Aquí se trata de la relación de conjunto entre los campos interpenetrados de la sociedad, de la economía, de la cultura y de la política, y de su posicionamiento en el sistema interestatal global. Implica pugnar por revertir la autonomización del mercado profundizada por el neoliberalismo. Supone avanzar en su regulación desde la sociedad y la política, sin caer en la absolutización del principio de planificación. Se trata de ir a una sociedad *con* mercado, no *de* mercado.

Implica, por ejemplo, no ver al sistema educativo formal como contexto externo, sino de integrar sus elementos (maestros, alumnos, currículo) como parte del subsistema. Otro tanto es necesario hacer con los centros de salud o con el sistema de seguridad social. Estas condiciones de la reproducción suelen categorizarse como “sociales” aunque son claramente económicas, gestionadas –estatal o no estatal- públicamente o mercantilizadas.

Se trata de redefinir los mecanismos y alcances del principio de redistribución de dinero y bienes públicos, incorporando la redistribución de la tierra, del agua, del conocimiento, el control del dinero como bien público y no como mercancía controlada por bancos privados. Sin embargo, con respecto a esto último, no se trataría sólo de distribuir de otra manera lo existente, sino de revisar las reglas de apropiación y disposición de los medios productivos. Supone no sólo redistribuir (algo que hoy caracteriza a los gobiernos de sentido popular, no necesariamente autodenominados revolucionarios, en América Latina), sino transformar la estructura productiva interna atendiendo a criterios éticos (qué y cómo se produce y bajo qué relaciones sociales). Supone reinstitucionalizar los modos de legitimación de las necesidades y de consumo y las relaciones externas locales, regionales, nacional y supranacionales (grado de soberanía alimentaria, energética, financiera...). Incluye redefinir las relaciones sociales y las que se dan entre sociedad y naturaleza. Implica reestructurar el sistema de generación de conocimiento científico y tecnológico, hoy orientado a producir conocimientos patentables privadamente para hacer negocios, y el sistema educativo en su conjunto. Una última característica de esta corriente virtual que estamos delimitando, es la que propone orientar las prácticas con un horizonte de transformaciones radicales (con tiempos a determinar en cada situación concreta), antes que quedarse en el alivio de la pobreza.

En resumen: Este es el nivel en el que surgen o pueden surgir sujetos políticos y constituirse en pueblo. La política no se limita a la administración de lo existente sino a la transformación estructural; por ejemplo, incluyendo

reformas fuertes del sistema bancario y manejo de la moneda y no sólo armando subsistemas de finanzas solidarias a su sombra. Los equilibrios del ecosistema se convierten en una cuestión a la que la institucionalización de los procesos económicos debe atender, más allá del territorio inmediato. Las cadenas de valor y los entramados productivos regulados se convierten en un medio para la realización de cadenas de valores de uso orientadas a la resolución sinérgica de las necesidades de todos.

Es preciso aclarar que, a estas opciones, las llamamos “corrientes” en tanto predomina entre los actores de la Economía Social y Solidaria una u otra práctica y visión del alcance de la Economía Social y Solidaria. Sin embargo, visto desde la tercera corriente, se trata de tres niveles de intervención que se necesitan mutuamente para poder concretarse como opciones efectivas a la economía de mercado. Se puede actuar al nivel 3, pero sin el piso de las prácticas del nivel 2 y 1 no podría ser un proyecto eficaz, democráticamente incluyente y con potencial emancipatorio. Se puede actuar al nivel 1, pero sin el nivel 2 se pierde eficacia y sostenibilidad. Si no se llega al nivel 3, las realizaciones a nivel 1 y hasta 2 pueden quedar aisladas o subordinadas dentro de una economía donde predomina el principio de mercado.

6. Los principios de acción de la Economía Social y Solidaria²²

Si se analizan el discurso y/o las prácticas que en América Latina se autodenominan de Economía Social y Solidaria, sin pretender que se cumplen en los tres niveles antes enunciados, encontramos una amplia envolvente de rasgos *usuales o potenciales*, sobre los cuales planteamos las hipótesis que siguen. Las opciones que se presentan no están pensadas como normativas derivadas de la teoría, sólo pretenden describir criterios o principios orientadores de las actuaciones que observamos, con la expectativa de que los actores de la Economía Social y Solidaria puedan reconocerse en ellos. Sin embargo, al consolidarlos, en cada grupo se resaltan las “mejores propuestas o prácticas”, lo que implica asumir como horizonte la perspectiva estratégica del nivel 3 antes descrito.

Relativos a la producción

- Trabajo digno para todos, especialmente el asociativo.
- Acceso de los trabajadores a todas las formas de conocimiento.
- Acceso de los trabajadores a medios de producción.

²² Para una ampliación de lo que sigue, ver José Luis Coraggio, 2010.

- Cooperación solidaria.
- Autogestión colectiva de las condiciones generales de la producción y la reproducción (infraestructura, etc.)
- Producción socialmente responsable en cuanto a la calidad de los productos, cuidado de la biodiversidad.

Relativos a la distribución y redistribución

- Justicia social, garantía de la reproducción y desarrollo de la vida de todos, particularmente a través de la inserción económica de los excluidos.
- Distribución a cada cual según su necesidad y su trabajo, evitando fuertes diferencias.
- No explotación del trabajo ajeno.
- Redistribución colectiva del excedente al interior de cada unidad económica, y a nivel del sistema mediante una autoridad central legítima.

Relativos a la circulación

- Autosuficiencia (autarquía).
- Reciprocidad. Evitar la filantropía (solidaridad asimétrica).
- Intercambio. Propuestas de regulación del mercado. Privilegio del comercio justo; acercamiento socio económico y personalización de las relaciones entre productores y consumidores. Reducción de los costos de intermediación.
- El dinero no crea dinero (usura). El dinero como medio y no como fin. Monedas sociales como creadoras de tejido social local.

Relativos a la coordinación²³

- Comunidad. Privilegio a la concertación y complementariedad según costumbres o mediante programación en comunidades preexistentes o resultantes de la libre asociación y de relaciones de proximidad.
- Mercado regulado desde formas políticas o de organización social.
- Planificación. Coordinación democrática de las iniciativas, previsión y control de efectos no deseados.

²³ Estos principios generalmente no han sido desarrollados en las prácticas de base de la Economía Social y Solidaria, donde predomina la acción fragmentaria y microsocioal.

Relativos al consumo

- Consumo responsable. Consumir lo suficiente (opuesto al consumismo) en equilibrio con la naturaleza. Cuidado especial a la calidad de los satisfactores, privilegiando los sinérgicos.

Transversales

- Libre iniciativa e innovación socialmente responsable.
- Pluralismo/diversidad. Admisión de múltiples formas de organización económica y de propiedad.
- No discriminación de personas o comunidades. No se admiten relaciones económicas o valoraciones asimétricas en la distribución primaria entre géneros, generaciones, etnias, religiones, urbano/rural, etc.
- Complejidad/sinergia. Tendencia a la multiactividad respondiendo a la articulación de necesidades y capacidades mediante la asociación en redes dentro de una misma actividad o entre actividades complementarias (encadenamientos productivos, efectos de masa local).
- Territorialidad. Prioridad al tejido social de proximidad, valoración del lugar y la comunidad. Se debe favorecer la autogestión de los recursos comunes en el territorio de las poblaciones locales.

Es preciso tener presente el sentido posible de estas prácticas en la perspectiva de la construcción de Otra Economía, si bien muchos actores y promotores no le dan ese alcance. Se trata de avanzar hacia el desarrollo de economías integradas en la sociedad sobre la base de relaciones de solidaridad, de justicia, de igualdad, orientadas por el criterio de la reproducción ampliada de la vida o paradigma del Buen Vivir o el Vivir Bien. Recordemos también que, dado el punto de partida, esto supone grandes transformaciones y, por tanto, la articulación del plano económico con el cultural y el político.

7. El carácter político de la Economía Social y Solidaria

La propuesta de Economía Social y Solidaria debe pasar el test de la responsabilidad, mostrando no sólo la deseabilidad sino la factibilidad de construir otra economía. ¿Cómo se transita hacia otra economía? ¿Quién lo hace? Al hablar de “construir” estamos diciendo que la economía actual no conducirá, por evolución, a otra economía más justa, socialmente más eficiente, basada en la libertad positiva, en la innovación social, y en la reciprocidad. En suma, no será por sí solo que emerja un sistema de principios, instituciones, valores y prácticas donde el interés

individual inmediato y la competencia de todos contra todos queden subordinados a la solidaridad en la acción, al reconocimiento pleno del otro y sus necesidades, y a la responsabilidad compartida por la vida de todas y todos.

Esto implica un imprescindible análisis crítico, en cada una de nuestras sociedades, de los sistemas institucionales actuales, con formas particulares, pero básicamente los mismos. Esto no quiere decir empeñarse en ver todo negativo, sino en no ocultar con la indolencia, con mantos ideológicos, con el predominio de intereses particulares, o con el oportunismo político partidario, la realidad de las fallas y de los efectos no deseados de esos sistemas. Tampoco implica no analizar críticamente los modos de gobernar de los nuevos gobiernos con orientación popular. El mismo análisis crítico da bases firmes para pensar alternativas. Cuando hablamos de “transformación” no se trata necesariamente de grandes trastocamientos inmediatos; pueden ser reformas fuertes (como las que estamos presenciando en algunos de nuestros países) que pueden visualizarse si tenemos presente la realidad y posibilidad de la realidad actual.

Otro elemento importante son los *componentes* utópicos de nuestro razonamiento. No se afirma un sistema social ideal completo con sus instituciones pre-figuradas, sino elementos utópicos que nos orienten sobre la dirección en que “queremos” ir. Esto implica un “nosotros” que, en muchos casos, aún no existe con suficiente potencia y auto-reconocimiento como para constituirse en sujeto colectivo del proyecto de transformación social.

Elementos utópicos son, por ejemplo, los que conforman un ideal de sociedad justa, una sociedad donde seamos mucho menos desiguales, donde todos seamos solidarios, donde se respeten las culturas diferentes y se favorezca la biodiversidad. Se trata de negar la irracionalidad de las sociedades que dejan que su economía destruya su cohesión y la calidad de su sociabilidad, y que además erosionan irreversiblemente su base natural. Todo esto tiene que ver con la política.

Las prácticas de Economía Social y Solidaria se encuentran y lidian constantemente con situaciones particulares en que -de una u otra forma- se niega la vida (zonas de pobreza, destitución, sujeción, estigmatización, contaminación, extractivismo) y se juzgan estas situaciones particulares como irracionales. El salto en comprensión se da cuando se advierte que también es irracional el sistema económico y cultural que sostiene esas negatividades, no sólo en coyunturas y lugares particulares sino de manera extendida y *estructural*. Pero debe completarse esa constatación crítica con propuestas de Otra Economía, y hacer plausible su factibilidad. Esto no es una mera cuestión de sabios ni de técnicos. Se trata de crear alianzas por la vida, de constituirse en sujetos colectivos con capacidad y voluntad para pensar alternativas de acción, para institucionalizar los comportamientos económicos bajo la primacía de la racionalidad reproductiva. Y esto no está planteado como un valor subjetivo, como una cuestión de preferencias, que unos pueden

compartir y otros no, sino como una condición necesaria de la vida. Es condición para mantener y expandir la posibilidad de optar libremente por qué modo de vida persigue cada uno, cada grupo, cada comunidad, limitados no sólo por la escasez sino por el pleno reconocimiento de las necesidades de los otros y la naturaleza.

En primer lugar, tenemos que acordar que no habrá soluciones universales como suponen las propuestas del mercado total o de la planificación total. Jugará en ellas la historia particular, la cultura de cada sociedad, de cada región. Consideramos que, lejos de pretender uniformar, la Economía Social y Solidaria debe ver la plurinacionalidad e interculturalidad, la diversidad de instituciones, como fuentes de enriquecimiento de la vida social y también de la economía. Asimismo, debe defender el derecho de cada sociedad a decidir democráticamente, por parte de una población bien informada de las opciones posibles, lo menos alienada posible, qué sociedad (y qué economía) se quiere tener. Estamos acostumbrados a pensar que eso mismo es una utopía. Sin embargo, una Asamblea Constituyente como las que recientemente hubo en Venezuela, Ecuador y Bolivia eran posibilidades reales en esas sociedades.

En la definición sustantiva que se dio de economía se especificó: “que se da una sociedad”. La opción por la vida, resultante de la decisión colectiva, democrática, consciente, es la que se propugna en el entendido que plantean Hinkelammert y Mora (2009) de que una sociedad no puede querer suicidarse. Pero también son las sociedades las que pueden decidir, por defecto, reproducir estas economías. Por ejemplo, a través de sus sistemas imperfectos de representación social y política, de sus democracias de baja intensidad, de admitir que los medios de desinformación -que responden a intereses corporativos minoritarios- formen la opinión pública, sedimentando un sentido común que ve como imposible o muy penoso cualquier cambio importante (como hace el determinismo económico fatalista). En todo caso, un factor fundamental será la voluntad política de los sujetos que, siendo críticos de la realidad actual, se proponen transformarla. Polanyi anticipaba, en base a una proyección de la historia que analizó, que las sociedades confrontadas con los efectos caotizantes y fragmentadores de la imposición y generalización del mecanismo de mercado, terminarían resistiendo en eso que llamaba “segundo movimiento”. Pero si esa resistencia no se procesa por instituciones al menos relativamente democráticas, puede dar lugar a resultados también catastróficos. No necesariamente. Polanyi decía que la economía que corresponde a una sociedad plenamente democrática es una economía socialista. Tal vez hoy diría “una economía social y solidaria”, como manda la constitución ecuatoriana.

Esa resistencia masiva y frontal implica, creemos, haber llegado ya a situaciones de crisis permanente de la vida cotidiana, como por ejemplo las hiperinflaciones o los ajustes estructurales brutalmente agresores de las mayorías. Situaciones extremas que no se pueden alentar ni celebrar en nombre de que generan las

condiciones para “el cambio”, porque implican mucho sufrimiento y porque, en el intermedio, pueden dar lugar a acciones en defensa del sistema como fue el caso del fascismo en Europa y las dictaduras militares en América Latina. Pero hay que marcar otras diferencias. Una cosa es la rebelión o insurrección popular que puede derrocar un gobierno (como los casos recientes de Ecuador, Bolivia, Venezuela y Argentina); otra es poder impulsar y sostener un cambio en las instituciones del poder simétrico, tener o generar una propuesta alternativa y ser sujetos de su realización. Una larga práctica de Economía Social y Solidaria, de forjamiento de valores contrapuestos a los hegemónicos, de comprobación de las propias capacidades para modificar el entorno, pueden ser un suelo fértil para estos momentos de reajuste de fuerzas y expectativas. Pero no se está afirmando que a fuerza de acumular prácticas micro-socioeconómicas a nivel de la vida cotidiana, va a resultar otro sistema económico.

¿Cuánto tiempo lleva construir una sociedad justa y una economía solidaria? Siguiendo a Gramsci, en materia social, las predicciones no son proyecciones mecánicas como la que permite anticipar dónde y a qué hora podemos ver la luna, sino que son anticipaciones de una realidad que se considera posible pero que, para que se cumpla, deben configurarse sujetos colectivos que actúen con un proyecto social compartido.

Ese proyecto, en lo fundamental, debe ser lógicamente coherente acerca de los principios sobre cuya base se institucionalizaría la nueva economía. Por ejemplo, no es coherente proponer *la absolutización* del derecho a la propiedad privada y la del derecho a la vida al mismo tiempo. ¿Cómo salir de esta contradicción sin plantear una falsa opción: “o la propiedad privada o la vida”? Puede resolverse, por ejemplo, admitiendo una pluralidad de formas de acceso a recursos y bienes, como plantean Duchrow y Hinkelammert (2007), y ella ya es reconocida por las constituciones antes mencionadas. Otro tanto ocurre con la vieja contraposición entre mercado y plan. No se trata ni de la abolición del mercado ni de la propiedad privada, sino de la regulación del mercado por un Estado democrático en defensa de la comunidad humana y su base natural, y de imponer una responsabilidad social a quienes detentan propiedades privadas.

Es posible, seguramente, anticipar algunos rasgos de esas instituciones básicas, así como una estrategia amplia y no rígida, sujeta al aprendizaje continuo. Una estrategia que oriente las respuestas tácticas ante cada coyuntura que se vaya abriendo en el proceso de acción política; en este caso, la Economía Social y Solidaria en su nivel 3 (la Economía Social y Solidaria definida como prácticas de transformación, no como conformación de un sub-sistema estable dentro de la economía mixta). Esa acción política será progresiva y desigual en sus ritmos, por cuanto se propone algo tan ambicioso como transformar la economía de tal modo que pueda aproximarse a la garantía de que se reproducirá el ecosistema Tierra,

y con él la vida digna de todas y todos. Se trata de algo sumamente complejo como para dar respuestas universales, porque su punto de partida es una combinación variable de situaciones y organizaciones que enfrentan opciones de acción diversas, que comparten rasgos de un proyecto de transformación social; pero también comparten un sentido común colonizado con el “sálvese quien pueda”, y un cuadro institucional, incluso jurídico, que tiende a conservar el sistema que queremos superar.

Un dilema recurrente dentro de las teorías y prácticas de Economía Social y Solidaria y sus variantes es éste: ¿el impulso y la iniciativa deben partir y permanecer en el seno de una sociedad civil autónoma, y evitar que el Estado dirija, controle o subsidie de diversas maneras a las organizaciones de la Economía Social y Solidaria? Paradojalmente, en su versión fuerte, una respuesta positiva lleva a una dependencia de las fuerzas del mercado. Otra posición es que sólo desde el Estado es posible propiciar cambios estructurales que suponen grandes desplazamientos de recursos (tierra, crédito, conocimientos, etc.), el desarrollo de las capacidades de los trabajadores alienadas por el capital, transformaciones en el sistema jurídico, etc.

Como casi siempre pasa, esa opción es un *falso dilema*. No hay que elegir, en principio es preferible que la iniciativa esté en la sociedad civil, pero su Estado debe acompañar y apoyar las demandas de recursos materiales, de políticas sociales y económicas, de legislación, etc. a favor del crecimiento de un sector orgánico de emprendimientos económicos autogestionados por sus trabajadores (nivel 2). Por otro lado, puede darse una situación, como la de la Revolución Bolivariana en Venezuela, en que el Estado toma una posición protagónica; lo que puede justificarse por la debilidad histórica de su sociedad civil y a condición de que uno de sus objetivos sea abrir espacios públicos para el desarrollo democrático de organizaciones autónomas.

Esto no significa caer en un relativismo sino en la responsabilidad que deben tener quienes hacen propuestas sin “vender ilusiones”; es decir, ello implica “hacer un análisis concreto de cada situación concreta” (Gramsci). La política democrática se basa tanto en una crítica del sistema imperante como en la capacidad de iniciar y continuar un proceso político que vaya avanzando con pequeñas, medianas o grandes transformaciones (los tres niveles de la ESS que presentamos *pueden* estar asociados a esto). Ese proceso debe hacerse preferentemente con base en el consenso activo de los actores de esos cambios, consolidando al mismo tiempo sujetos colectivos; es decir, que tales actores se asocien en base a proyectos sociales compartidos.

Se trata de *buscar amplias alianzas de sectores y movimientos sociales diversos* para una lucha difícil y en varios niveles: desde lo cotidiano hasta las políticas públicas, desde lo inmediato hasta lo estratégico; una lucha que enfrenta

no sólo fuerzas materiales poderosas –políticas y económicas- sino un sistema de hegemonía cultural. Se requiere una cuidadosa autovigilancia para no quedar atrapados en la hegemonía del mercado capitalista en nombre del pragmatismo (como cuando se acepta el concepto empresarial de eficiencia). Como ideal se requiere una apertura de miras, capacidad para observar, comprender y aprender colectivamente, evitando los productos enlatados (como el metodologismo al que se reducen muchas cartillas) y el vanguardismo. Se requiere militancia y mística, aprender a oír y a suscitar la comunicación horizontal, evitar reproducir la cultura de los expertos. El pensamiento crítico no se aplica sólo a la realidad del capitalismo ni a los discursos y acciones de otros. Se aplica directamente a las propias prácticas de la Economía Social y Solidaria. La sistematización crítica de las experiencias es fundamental. Y no se trata sólo del usual “intercambio de experiencias”. Es tan importante aprender de los errores como de los éxitos.

8. No es posible construir Otra Economía sin (otra) Política

Atravesamos un dolorosamente largo momento de transición epocal (cambio de época, de cultura, de valores, de teorías) en que no hay paradigmas sobre la sociedad como un todo, ni teóricos ni empíricos, ni científicos ni utópicos. Hay que actuar en un campo ambiguo, donde experimentamos trastrocamientos brutales de lo que se consideraba un sistema injusto, irracional, pero que mostraba capacidad de sostenerse. Este sistema incluía determinadas formas de resistencia en su interior (lucha sindical, reforma, acción colectiva) o iba acompañado de intentos de transformación “desde afuera” (revolución, contrarrevolución). Hoy la crítica de la modernidad capitalista permite advertir que esas formas de lucha eran propias de esa misma modernidad, y que ahora está en cuestión la centralidad de la lucha con base en las clases económicas. Hoy se pone en el centro a luchas como la crítica del patriarcado, institución históricamente más amplia que la misma modernidad, y emergen nuevas formas de pugna social.

Todo esto lleva a tematizar la relación entre política y Economía Social y Solidaria (Coraggio, 2007a). Una razón de la eficacia del proyecto neoliberal ha sido, justamente, lograr que la política fuera reducida a la mera gestión pública de lo existente, o al arte de la gobernabilidad, dejando o impulsando que el mercado produjera una sociedad cada vez más cercana a la *sociedad de mercado*. ¿Es eso la Política (con mayúscula)?

Política, en un sentido no vaciado por el neoliberalismo, implica acción para la transformación de sistemas sociales mediante un proyecto de sociedad democrática, solidaria, racional en términos de asumir el imperativo ético de la reproducción y desarrollo de la vida de todos. Partiendo de las sociedades existentes, esto implica acciones estratégicas asumidas por un sujeto colectivo, un “nosotros” que

es parte de las tareas de la política construir, porque no está predeterminado desde el seno mismo del capitalismo como postuló una versión de la izquierda marxista (la clase obrera como el sujeto histórico).

El principio ético de reproducción y desarrollo de la vida de todos y todas no es resultado de una afirmación *a priori*, basada en gustos o valores, sino -como muestra Franz Hinkelammert- en una proposición fáctica: si no hay vida, no hay posibilidad de ninguna institución, de procesos de decisión, de libertad. Por eso la selección de fines y la racionalidad instrumental están subordinadas a la racionalidad reproductiva de la vida, incluida la naturaleza exterior. Esto no implica que no haya acciones, instituciones y sistemas que violan ese principio ético, dando lugar a sistemas irracionales y autodestructivos como el capitalismo globalizado. Incidir sobre las posiciones de los actores sociales desde esta perspectiva, para evitar la destrucción ya en marcha, no es una cuestión de esencias que se imponen, sino de Política (Laclau, 2005).

Hoy estamos inmersos en un sistema hegemónico, donde no es la mera fuerza bruta militar la que nos domina, sino el convencimiento de que no se pueden cambiar las cosas proveniente de lo que se ha llamado el “pensamiento único”: un *sentido común legitimador del sistema existente* que nos inhabilita para inventar o escuchar con simpatía propuestas de acción transformadora. Sentido común que puede hacer que las resistencias populares sirvan sólo de alarma de que se han superado los límites de lo soportable, y que -entonces- hay que aflojar un poco la miseria que genera el sistema.

Pero la resistencia también puede no ser funcional, lo que Wallerstein llama “movimientos antisistémicos” (Wallerstein, 2004) contrahegemónicos, como es la resistencia de los pueblos originarios al colonialismo, la de ciertas vertientes ecologistas a la irracionalidad destructiva de la naturaleza, la de algunos movimientos feministas al patriarcado, proponiendo, estos y otros movimientos, el Buen Vivir o Vivir Bien.

Ni se puede, ni tendría el apoyo social necesario, pretender materialmente “implementar” un nuevo sistema económico (que, por lo demás no se sabe cómo sería efectivamente). De lo que se trata es de pensar en un proceso abierto de *transición*, siempre en contradicción con este sistema opresivo e injusto. Eso sí, con un eje-horizonte vertebrador que permita ir ganando en organicidad al nivel meso, ir transformando progresivamente las estructuras económicas donde se generan y distribuyen cotidianamente las bases materiales para la vida. Esas estructuras no son meramente técnicas ni, por tanto, sujetas a la racionalidad instrumental; son significativas, con valores, relaciones sociales, sentidos y culturas que operan efectos sobre la subjetividad. Por ejemplo, si no se transforma la subjetividad, el mero cambio en las proporciones de la desigualdad mediante redistribución del ingreso (vía bonos de asistencia a los más pobres) no permite avanzar hacia niveles

transformadores del contexto que regenera el problema social que se atiende. Los “beneficiarios” podrán seguir como dependientes de esa ayuda clientelar o como sujetos de derecho. Siendo muy importante la redistribución de ingresos, si no se asume correctamente no generará otra relación entre sociedad, política y economía.

9. De agentes económicos a sujetos de Otra economía

Vale insistir en que todo proyecto social, para ser movilizador y durable, tiene que ser ampliamente participativo en su diseño e implementación, particularmente por quienes serían los “beneficiarios-objeto”, devenidos en sujetos. Aquí es importante plantear la diferencia entre *agente*, *actor* y *sujeto*. El *agente* es quien actúa de acuerdo a las pautas que le marca su posición en la estructura de relaciones en la cual se mueve. Esas pautas le indican qué hay que hacer o qué se espera que haga en una situación determinada (que puede formalizarse como en el caso de las cartillas mecanicistas). Lo hace por lo que Bourdieu llamó *habitus*, por costumbre, por la internalización de la eficacia de determinadas prácticas (como comprar o vender, o trabajar, o desempeñarse como maestro o estudiante, o buscar empleo, por ejemplo). El agente, sin proponérselo, reproduce las estructuras dentro de las que actúa (Bourdieu, 2001).

El *actor*, en cambio, es consciente de la existencia de las instituciones en que se mueve, de sus límites y posibilidades. Puede moverse dentro de los márgenes de acción que toda institución permite. Así, puede practicar el comercio justo, puede pagar “salarios dignos” a sus empleados o admitir la cogestión obrera; puede ser un maestro que ve a sus alumnos como co-productores de conocimiento y no meramente como receptores pasivos, o puede incorporar a las prácticas de asistencia una dimensión de promoción de capacidades y posibilidades de autoempleo asociado, etc. Progresivamente y sin proponérselo, puede ir construyendo variantes de las instituciones que pueden devenir en nuevas instituciones (el comercio justo, la educación popular Freireana).

El *sujeto*, por su lado, tiene un alto grado de conciencia de las estructuras y de la determinación y grados de libertad que producen, y agrega la capacidad de pensar y sopesar alternativas estructurales y las estrategias para lograrlas, así como de actuar de manera acorde movilizándolo recursos y voluntades. Definido de esta manera, un sujeto con esa capacidad debe ser colectivo, y la democracia es una condición y un resultado de su potencia.

En el espacio de las prácticas relevantes para las relaciones y procesos económicos, interactúan los actores de la sociedad civil, el gobierno y sus diversas instancias organizativas y los millones de personas, de unidades domésticas, de comunidades de la sociedad que “hacen economía”. Tal como fue definido, no es fácil encontrar los límites de lo económico. Lo religioso es parte de la cultura e in-

cide; incide la doctrina social de la Iglesia Católica. El surgimiento y perduración de la corriente de la Teología de la Liberación tuvo y tiene un efecto muy profundo sobre las prácticas económicas populares en América Latina, como lo tienen los avances de los sectores evangélicos. Igualmente, el clientelismo político marca al menos parte de muchas “políticas sociales”, y muchas prácticas económicas populares se modifican si se da lugar a prácticas democratizantes. Los medios de comunicación –tan influyentes sobre el imaginario económico– pueden jugar un papel distinto si son democratizados por una ley de medios como la recientemente aprobada en Argentina. La cosmovisión del Buen Vivir o Vivir Bien de los pueblos indígenas se vuelve inspiración para la política y las ciencias sociales. Las corrientes feministas que se activan contra el patriarcado, sin duda tienen un efecto directo sobre las prácticas de Economía Social y Solidaria. O corrientes político-ideológicas lo hacen con diversas concepciones del sistema económico deseable. No se incluyen aquí los movimientos más directamente económicos, como el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil o el Mocase en Argentina, los movimientos campesino, sindical y cooperativista, o la multiplicidad de movimientos reivindicatorios de condiciones puntuales de reproducción.

En general, las políticas públicas suponen que los agentes y actores son utilitaristas, que actúan basados exclusivamente en el cálculo de su interés. En tal caso, se basarán en la idea de diseñar un sistema de premios y castigos que oriente las prácticas en uno u otro sentido. Un viejo ejemplo al respecto son las leyes de cooperativas. Tampoco puede esperarse que las políticas públicas supongan un mundo del desinterés individual o corporativo. Se trata de ir induciendo o facilitando, en las prácticas económicas cotidianas, dimensiones de reciprocidad, de donación, de cuidado del otro, de justicia, de valoración de la naturaleza, de solidaridad, de libertad positiva. Hay que incidir sobre lo cotidiano, pero también sobre lo trascendente, como es –por ejemplo– parar el avance sobre la Amazonia, la simplificación de los ecosistemas, la destrucción irreversible de condiciones de vida por la minería a cielo abierto en todo el mundo andino.

Otras combinaciones y jerarquizaciones de los principios éticos, y específicamente económicos, pueden ser favorecidas desde un gobierno democrático, con legitimidad y autonomía relativa de los poderes económicos concentrados, o desde organizaciones de la sociedad civil que también deben ser legitimadas. Sin duda, también inciden la sociedad política, el parlamento y el sistema de justicia. Es decir, las políticas públicas se definen dentro del Estado ampliado (Estado y sociedad civil), y las prácticas de Economía Social y Solidaria sobre todo del nivel 3; en breve, inciden sobre ese Estado y sus relaciones con la sociedad. Tampoco está excluida la acción desde la sociedad inorgánica o la espontaneidad, como fue el caso de las asambleas que emergieron en Argentina con la crisis del 2001, o el movimiento de base de los trabajadores desocupados (¿quién hubiera anticipado que los

desocupados podían organizarse y actuar colectivamente de manera perdurable, en lugar de competir despiadadamente entre sí por un puesto de trabajo?). Pero esa energía social, esa potencia, para no ser cooptada, tiene que ser institucionalizada para poder generar y sostener nuevas formas, nuevas relaciones económicas o, al menos, su propuesta. Implica un desarrollo de pensamiento crítico que posibilite visualizar el sistema que explica los fenómenos sociales indeseados y sobre esa base pensar, proponer y construir formas alternativas.

Los gobiernos tienen por mandato constitucional la responsabilidad de defender la vida de todos, y de cómo se asuma esto dependerá el alcance y el estilo de gestión de sus políticas públicas, como las de redistribución y regulación del mercado. Pero, además, tienen la responsabilidad de superar sus propias tendencias al burocratismo, a la privatización de lo público y a los arreglos estabilizadores regresivos con los grupos de poder económico. Tienen también la obligación de defender el patrimonio público que la sociedad ha puesto bajo su tutela y de proteger los *comunes*. Los gobiernos y los actores colectivos en general, para ser sujetos de la transformación económica, tienen que transformarse a sí mismos en el proceso.

Se trata de que, desde el Estado en sentido ampliado, se contribuya a que los actores socioeconómicos, normalmente fragmentados, *se constituyan como sujetos desde la misma base económica*, con una unidad orgánica (generalmente imposible) o con una convergencia contingente de sus reivindicaciones y propuestas, desde donde puedan pugnar por la hegemonía alrededor de una propuesta de esa Otra Economía, con más independencia.

Para eso, quienes desde el Estado en sentido amplio propongan alternativas deberán ser creíbles, confiables, responsables en sus propuestas, tener argumentos teóricos y empíricos sólidos, y estar dispuestos a oír disidencias y participar en la complicada tarea de lograr consensos o convergencias a partir de intereses particulares diversos. Política y éticamente es importante incorporar en este proceso no sólo a las víctimas materiales extremas del sistema sino también a los sectores medios, hoy atrapados en la ideología cínica del consumismo y en su “seguridad” económica a cualquier costa. En lo fundamental, esos dirigentes y funcionarios deberán cumplir el mandato que les dio el pueblo, mandar-obedeciendo y no mandar-mandando, como dicen los zapatistas.

10. Algunos desafíos de la Economía Social y Solidaria

Un desafío importante es como traducir intereses y valores no económicos (culturales, étnicos, de género y generación, identitarios) y articularlos con los de clase, en una propuesta de institucionalización del proceso económico de conjunto, interactoral e intercultural. Otro desafío es incorporar estas dimensiones en el espacio de las políticas públicas (estatales y no estatales). Es importante reconocer

el pragmatismo inmediatista y el temor que la precariedad generada por la volatilidad de los mercados y la pérdida de protección ha introyectado en las mayorías. Una Economía Social y Solidaria debe proveer mayor protección y posibilidades de desarrollo a las personas y comunidades; y, sin embargo, dar márgenes amplios para la iniciativa económica autónoma, el riesgo y la creatividad. Para ser plausibles, las propuestas deberán combinar la anticipación de otro mundo posible y creíble con demostraciones experienciales de que, avanzando en esa dirección, se resuelven mejor los problemas cotidianos en el contexto de un nuevo pacto de convivencia, como el del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, Buen Vivir o Vivir Bien.

A lo dicho anteriormente debe agregarse que una de las condiciones para lograr la sostenibilidad y desarrollo de un sector de economía solidaria, responsable por los efectos que su actividad tiene sobre la sociedad, es la continuidad y coherencia de las políticas públicas de Economía Social y Solidaria, no estatales y estatales en sentido restringido. Cuando se habla de “políticas de Estado” generalmente se hace referencia a que hay un acuerdo político sobre que, aunque cambien los gobiernos, tales políticas se mantendrán. Sin embargo, esta no es la regla a la que estamos acostumbrados. Las “innovaciones” o cambios de signo social y político de los nuevos gobiernos o funcionarios, dan virajes que afectan los desarrollos de nuevas formas económicas muy dependientes de la iniciativa y los recursos que controla el Estado.

Esto agrega otro desafío, el de la relación entre Estado y sociedad civil. Las organizaciones y movimientos de la sociedad civil, que normalmente tienen más permanencia que los gobiernos, deben ser potentes y jugar un papel central en las políticas públicas. Pero esto no supone caer en la simplificación de que la sociedad civil es la que debe impulsar la Economía Social y Solidaria, con la menor injerencia posible de los gobiernos. Sin la fuerza y el poder investido en las instancias de gobierno, no ha resultado posible realizar y sostener transformaciones conscientes de alcance societal. Por lo demás, las sociedades civiles reales no pueden ser idealizadas ni son una suerte de sujeto histórico del progresismo. Pueden ser regresivas, incluso las organizaciones sindicales, y frenar cambios positivos que vienen de la sociedad política y los gobiernos. Su vinculación con los poderes económicos concentrados puede dar lugar a una sociedad manejada o amenazada por el corporativismo. No por nada la lucha contrahegemónica, la guerra de posiciones de Gramsci, se da en buena medida en la sociedad civil. En cada situación concreta, los sujetos políticos y sociales podrán (o no) resolver esta compleja relación.

Por supuesto no hay ley de hierro en esto, y las coyunturas nacionales e internacionales pueden influir mucho en un mundo en turbulenta transición. Sin embargo, puede afirmarse -como lo hacen Hinkelammert y Mora (2009a)- que el camino para fortalecer las capacidades de las mayorías para controlar una parte creciente de la producción y gestión asociada de sus condiciones de vida (la Eco-

nomía Social y Solidaria), es un camino comunitario, más seguro que el individualismo utilitarista, que la continuada búsqueda de una competitividad espuria (basada en la degradación de la fuerza de trabajo y la naturaleza) y que una adaptación compulsiva a los golpes de mercado.

La construcción de tejidos sociales y sujetos autónomos y con un grado importante de autarquía, tanto como la protección político social ante las fuerzas del mercado global, son imprescindibles para defender la vida. Pero esto es muy difícil si estamos expuestos directamente a los procesos globales sin la mediación de los Estados nacionales y sus alianzas (por ejemplo, el caso de UNASUR). El concepto de comunidad no quiere decir ni pequeño ni puramente interpersonal, ni local. Se puede y debe actuar solidariamente a todos los niveles, aunque a nivel territorial (los tejidos sociales locales de proximidad y sus condiciones materiales) la Economía Social y Solidaria debe asegurar las bases más esenciales de la sobrevivencia. La bandera de la soberanía alimentaria es expresión de la necesidad de ganar autarquía y no dejar que algo tan elemental como la alimentación dependa de las especulaciones del mercado financiero global.

Para resumir, concluimos con una cita de un trabajo del 2007:

La economía social y solidaria es entonces un modo de hacer economía, organizando de manera asociada y cooperativa la producción, distribución, circulación y consumo de bienes y servicios no en base al motivo de lucro privado sino a la resolución de las necesidades, buscando condiciones de vida de alta calidad para todos los que en ella participan, sus familiares y comunidades, en colaboración con otras comunidades para resolver las necesidades materiales a la vez que estableciendo lazos sociales fraternales y solidarios, asumiendo con responsabilidad el manejo de los recursos naturales y el respeto a las generaciones futuras, consolidando vínculos sociales armónicos y duraderos entre comunidades, sin explotación del trabajo ajeno.

La promoción socioeconómica así encarada atiende tanto a las necesidades materiales como a los valores y relaciones sociales [y políticas], y su coherencia ética exige que los programas concretos sean acordados conjuntamente entre las instancias públicas y las diversas organizaciones de la sociedad en cada nivel de decisión relevante, con especial atención al nivel local. Siendo necesario que el Estado proponga líneas de acción y asignación de recursos, su diseño y aplicación contará con las capacidades, recursos e iniciativas populares y atenderá a las prioridades y formas de acción conjunta acordadas democráticamente por los actores de base expresando sus valores culturales. Diversas formas de presupuestación, programación y gestación participativa

serán diseñadas, sin modelo previo, con los actores, asumiendo públicamente compromisos de lado y lado que podrán ser monitoreados por la población.

Mientras en la política neoliberal se hablaba sin lograrlo de la inclusión en el sistema excluyente de mercado, en esta concepción se trata de la inclusión en una sociedad multicultural pero igualitaria, a través del reconocimiento y articulación de sistemas de producción alternativos, con la mira puesta en los derechos sociales y políticos, individuales y colectivos, que deberán desarrollarse simultáneamente. No hay contradicción entre individuos y comunidades a las que pertenecen si predominan valores y relaciones de solidaridad. El Estado cumplirá así con su obligación de garantizar la efectivización de los derechos de la ciudadanía y de las comunidades que establecen los compromisos constitucionales y legales, fuera ya de un sistema estigmatizador, fortaleciendo la autodeterminación de las comunidades de producción y reproducción.

Creemos que esta formulación de la ESS, una alternativa a la economía de mercado de orientación neoliberal, converge con la propuesta del Vivir Bien o del Buen Vivir.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires Ediciones Manantial.
- Camacho Nassar, Carlos (2008). *Herramientas para la formulación de planes de gestión territorial indígena*. Dirección General de Tierras Comunitarias de Origen, Unidad de Gestión Territorial Indígena, La Paz, Bolivia.
- Cattani, Antonio D. et al (2009). *Diccionario de la Otra Economía*. UNGS/CLACSO/ALTAMIRA, Buenos Aires.
- Coraggio, José Luis (2004). *De la emergencia a la estrategia. Más allá del alivio a la pobreza*, Espacio Editorial, Buenos Aires.
- Coraggio, José Luis (2007). “Una perspectiva alternativa para la economía social: de la economía popular a la economía del trabajo”. En José Luis Coraggio (Org). *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas. Colección lecturas de economía social*, UNGS/ALTAMIRA, Buenos Aires.
- Coraggio, José Luis (2007a). *Economía Social, Acción Pública y Política. Hay vida después del neoliberalismo*. Ediciones CICCUS, Buenos Aires.
- Coraggio, José Luis (2007a). “Es posible otra economía sin (otra) política?”. En Coraggio, J.L (2007a). *Economía social, acción pública y política. Hay vida después del neoliberalismo*. Ediciones CICCUS, Buenos Aires.
- Coraggio, José L. (2007b). *El papel de la economía social y solidaria en la estrategia de inclusión social*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Ecuador al 2020. Pensando en alternativas para el desarrollo”, organizado por SENPLADES y FLACSO-Ecuador, 10-13 de diciembre 2007.
- Coraggio, José Luis (2009). “Sostenibilidad”. En Cattani et al. *Diccionario de la otra economía*. UNGS/Altamira. Pp. 356-365. Digitalizado en: www.coraggioeconomia.org/publicaciones.
- Coraggio, José Luis (2010). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Abya Yala/FLACSO, Quito.
- De Sousa Santos, B. (1997). “Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos”. En *Revista Crítica de Ciências Sociais, N° 48, Junho 1997*.
- Duchrow, Ulrich y Franz Hinkelammert (2007). “Un mundo diferente es posible. La reconstrucción del régimen de propiedad desde abajo, en la perspectiva de la vida y del bien común”. En José L. Coraggio (Org). *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, UNGS/ALTAMIRA, Buenos Aires, 2007.
- Hinkelammert, F. y Henry Mora (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. UNGS/Altamira, Buenos Aires.

- Hinkelammert, Franz J y Henry Mora (2009a). “Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida”. En ICONOS. *Revista de Ciencias Sociales No. 33. Dossier: ¿Es posible otra economía? Ensayos de economía social y solidaria.* FLACSO-Ecuador. Quito.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista.* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laville, Jean Louis, Comp. (2004). *Economía Social y Solidaria. Una visión europea,* UNGS /Altamira/Fundación OSDE, Colección Lecturas sobre Economía Social, Buenos Aires.
- Laville, Jean Louis (2009). “Solidaridad”. En Antonio D. Cattani et al. *Diccionario de la Otra Economía, UNGS/CLACSO/ALTAMIRA, Buenos Aires.*
- Max-Neef, Manfred et al (1986). *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro.* Cepaur/Fundación Dag Hammarskjöld. Development Dialogue, Número especial. Santiago.
- Plasencia, María Adela (2012). *La moneda para otra economía. Aportes a la exclusión monetaria, el atesoramiento, la oxidación y la acumulación.* Colección Lecturas de economía social, UNGS, IMAGO MUNDI, Buenos Aires.
- Polanyi, Karl (2012). “La economía como proceso instituido”. En K. Polanyi. *Textos Escogidos. K. Polanyi. UNGS/CLACSO/Imago Mundi, Buenos Aires.*
- Quiroga, Natalia (2012). “Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial”. En *Revista Casa de la Mujer No.20, diciembre 2012 - Vol.15.*
- Wallerstein, Immanuel Maurice (2004). *Capitalismo histórico y movimientos anti-sistémicos. Un análisis de sistemas-mundo.* Akal. Madrid.

Economía plural y vivir bien. ¿Nuevo capitalismo o alternativa a la modernidad capitalista?

Ivonne Farah Henrich

1. Capitalismos, economía plural y Vivir Bien

Las diversas crisis estructurales que atraviesa el capitalismo en la actualidad y que han llegado a su centro global (Europa y Estados Unidos), están poniendo a la deriva lo que fue su mayor conquista civilizatoria en Occidente: el estado social protector de sus ciudadanos y la democracia. Esas crisis se intentan resolver con la aplicación de ajustes neoliberales que fracasaron ya en nuestra región por sus efectos perversos de diversa índole, y que generaron masivas movilizaciones de resistencia que han rematado en transformaciones políticas profundas de carácter post-neoliberal y, en casos, de aspiración anti o post-capitalista. Esas crisis y sus respuestas en el Norte global contrastan con el espíritu de época emergente en el Sur, originado en las impugnaciones y críticas a la lógica destructiva social y natural del capitalismo, y que apuntala alternativas civilizatorias que parten del reconocimiento de realidades culturales, económicas y sociales plurales que, en buena medida, han nacido de la resistencia y crítica a los efectos, valores y prácticas centrales del capitalismo como sistema histórico y su índole homogeneizadora e individualista.

Las resistencias al capitalismo no son novedad, tienen raíces lejanas en el pensamiento producido en torno a su crítica¹ y, sobre todo, *en las luchas y formas sociales y políticas de lidiar cotidianamente con las contradicciones y efectos de su específica forma de reproducción e institucionalización* (Echeverría, cit en Gandler, 2007). Al acompañarlo en su historia de siglos, ellas han logrado cristalizar –en mayor o menor medida– en principios e instituciones tanto funcionales como

¹ Como el humanismo social, marxismo, ambientalismo / ecologismo, feminismo, teología de la liberación, “indigenismo”, entre otros.

contrarios a los del capitalismo; han cristalizado en formas distintas de concebir y organizar la reproducción de la vida humana y natural, y la convivencia social a su interior, encontrando las condiciones para resistir y/o sobrevivir bajo su dominio sea en términos de cooperación o de conflicto.

Los conflictos y resistencias -emergentes de la capacidad de organización y de la acción colectiva y consciente principalmente de los sujetos económicos- han dado lugar casi siempre a reformas o transformaciones sociales en contextos históricos y culturales concretos como diversos, han dado lugar a capitalismo diferentes o -en palabras de B. Echeverría- a diferentes *ethe* de la modernidad capitalista, los que se sustentan en estructuras socioeconómicas, culturales y políticas complejas y plurales. Aunque hablar de capitalismo histórico significa, ciertamente, hablar del dominio de la lógica de la acumulación incesante y privada de riqueza en la reproducción de la sociedad; sin embargo, a su pesar, esa lógica funciona en una sociedad constituida a partir de diversos ejes de división o contradicción que se expresan en una cantidad, calidad y diversidad de sujetos o actores sociales, políticos e institucionales que fundan su acción en una pluralidad de lógicas, instituciones e interdependencias no exentas de contradicciones. Y estas líneas de división (clivajes) son el soporte material, social y político sobre el que se configuran las modalidades de relación entre Estado - sociedad y en el seno de la sociedad misma. Así, el conflicto o la cooperación que de ellas emerge, se mantiene por determinado tiempo requiriendo de instituciones políticas o normativas para procesarlos, entre las que destacan las propias acciones estatales bajo la forma de políticas públicas.

En las formas de lidiar con los efectos y contradicciones capitalistas subyacen subjetividades y/u horizontes diversos de pensamiento crítico de alcance global, sectorial o intermedio de la realidad. Un eje fundamental del conflicto ha girado y gira alrededor de la organización y reproducción de la economía capitalista, su fundamento en la separación capital-trabajo con sus específicas relaciones de explotación y su lógica lucrativa de acumulación privada que deriva en el desigual acceso a recursos y poder, en la progresiva privatización de bienes comunes y públicos, en la creciente explotación de los recursos naturales, la degradación ambiental y de las condiciones de reproducción de la vida de la mayoría de la gente, en el marco de una sociabilidad individualista basada en la búsqueda de beneficios particulares.

Esta organización económica y su constante transformación tecnológica y social, al reproducirse en el seno de una sociedad diversa y compleja social, política e institucionalmente, ha generado una progresiva desafiación laboral ahondada por la discriminación, en directa relación con los dos fenómenos simultáneos producidos por el capitalismo: desigualdad y exclusión social. Esta última sostenida en relaciones de opresión erigidas sobre construcciones culturales y normativas

fundadas en las diferencias corporales e identidades de género, raza y etnia, edad y otras, que hablan de unidades institucionales de prácticas diversas².

Por ello, fue y es frecuente que los diversos sujetos económicos involucrados y/o afectados por esa específica estructura productiva se organicen para representar, defender intereses, negociar recursos, poder social y político ante el Estado y/o ante la sociedad misma para garantizar su reproducción. En breve, la amplia desigualdad y exclusión social, la degradación de las condiciones de reproducción de la vida y del ambiente, han deslegitimado éticamente el capitalismo reforzando el pensamiento crítico, las formas de resistencias y, también, las prácticas socioeconómicas alternativas³.

El complejo proceso de expansión del capitalismo, de inicio mundializado por el hecho de la colonización, fue articulándose en formaciones sociales diferenciadas socioeconómica y culturalmente las que, según Echeverría (2002 y 2011), podrían clasificarse siguiendo su hipótesis del “cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista”: *realista*, *romántico*, *clásico* y *barroco*⁴. Cada una de esas formaciones, con sus modos particulares de recepcionar, lidiar o adaptarse a esa específica modernidad -y siguiendo ahora a Polanyi (2007 y 2009)-, presenta una pluralidad de principios institucionalizados de integración socioeconómica: *de reciprocidad*, *de redistribución*, *de economía doméstica* y *de intercambios mercantiles* más o menos desarrollados y articulados de manera dinámica entre sí, como condición de reproducción de la sociedad y sustento de la humanidad⁵. Esto en sí *implica* una relación

2 Nos referimos principalmente a las unidades domésticas o familiares, comunidades culturales específicas, entre otras.

3 Entendemos que de ello habla Coraggio cuando señala que “... toda economía real es una economía mixta” (Coraggio, 2007: 34)

4 En términos específicos, el **ethos realista** -cuyo origen sería la ética protestante y su versión contemporánea más extrema el “american way of life”- consistiría en la intensificación del dominio de la forma valor sobre la forma natural, mientras el **ethos romántico**, un intento de inversión de este dominio a través de la construcción de patrias nacionales; en cambio, el **ethos clásico** sería una adaptación al capitalismo que intenta corregir los efectos perversos del mismo, pero sin atentar contra él; finalmente, el **ethos barroco**, típico de América Latina, sería una forma de resistencia al sacrificio de la forma social-natural que implica el capital. Ver Farah, Ivonne y Mauricio Gil, 2012.

5 Definidos en dos de sus textos fundamentales: La gran transformación, y El sustento del hombre, como sigue. i) **Principio de intercambio mercantil**, cuya lógica de intercambio impulsa a los participantes a orientarse únicamente en función de los precios; es decir, al margen de una relación social personalizada entre agentes durante la transacción. Pese a ello, constituye una modalidad de ejercicio de la libertad (acto de voluntad y elección racional) que, sin embargo, requiere para su realización no solo de instituciones de mercado sino -con frecuencia- también del apoyo de otras como las redes sociales; ii) **Principio de reciprocidad**, referido a intercambios propios de estructuras sociales donde las personas o grupos se reconocen en posición o *status* equivalente o simétrico, aunque ese reconocimiento no excluya asimetrías y desigualdades reales. Es decir, ese reconocimiento permite la complementariedad y solidaridad propias de la reciprocidad, sin que la complementariedad sea sinónimo de igualdad real, pero sí de intercambios recíprocos duraderos en el tiempo con base en el lazo social/personal. Esta es su diferencia con los intercambios mercantiles donde ese lazo es, por lo general, inexistente. iii) **Principio de redistribución**, se desarrolla al interior de una estructura política centralizada y jerarquizada, y muchas veces articula las anteriores dos lógicas. Los bienes que se redistribuyen circulan entre el centro político o el estado esencialmente y los otros espacios; tal es el caso de la redistribución de ingresos o de bienes públicos (salud, educación, etc.). Este principio se enmarca en la relación estado - individuos mediada por la ciudadanía; es decir, está inmersa en relaciones de dominación y/o de tutela. Se extiende este principio a los sistemas

entre estado, economía y sociedad. O, más propiamente, según Polanyi, implica que toda economía está inserta en la sociedad; es decir, no solo toda economía es plural sino, necesariamente, social. Y, particularmente, en el caso de la economía capitalista⁶, lo es por la necesidad de “hacer vivible lo que es profundamente invivible: la contradicción entre la tendencia creativa que emerge de la sociedad y la tendencia destructiva inherente a la lógica capitalista” (Echeverría, 2002).

Articulando las reflexiones de Echeverría y Polanyi, podría decirse que existen variedades de capitalismo o de “modernidades capitalistas múltiples” que reflejan –entre otros elementos centrales (historias, geografías, culturas, etc.)- las diferentes adaptaciones o reformas creativas a los valores y prácticas de la modernidad capitalista realmente existente, según el mayor o menor peso que adquiere cada uno de los principios de integración y el modo de interpenetrarse o tensionarse entre sí mediante las dinámicas políticas e institucionales fundadas en la composición socioeconómica y cultural de cada formación social. En breve, el tipo de capitalismo será producto de las correlaciones de fuerza y éticas en juego, del empuje del pensamiento crítico y de las luchas o resistencias creativas que rematan en decisiones políticas. Según su fuerza, los principios de solidaridad y justicia que subyacen a los de reciprocidad y de redistribución, se podrán fortalecer sin cuestionar el principio de intercambio mercantil y el dominio del capital. Tal el caso de la experiencia del capitalismo bajo el modelo de Estado de Bienestar sustentado en un amplio despliegue del principios de redistribución y de economía doméstica. Dicho de otro modo, según el peso –que es dinámico- de esos principios se producirán las reformas o transformaciones sociales del capitalismo redefiniendo los parámetros reproducción social, de los patrones de la acumulación y regulando los comportamientos e intereses individualistas y competitivos que afloran en el mercado libre. Como señala Hillenkamp (2011) citando a Laville, estas transformaciones no ocurren exentas de conflictos, menos aún cuando cada uno de los principios de acción se despliega en el marco de relaciones jerárquicas y/o contiene elementos opuestos a su interior y no sólo en el marco de sus articulaciones.

Por el contrario, un cambio hacia una modernidad realmente alternativa a la capitalista tendría que fundarse en la neutralización o retroceso de la dominación de la lógica capitalista, mediante un tránsito progresivo hacia el reconocimiento

comunitarios, los fundados en el patriarcado, o la filantropía (caridad, iglesias, etc.). iv) **Lógica de la economía doméstica** se caracteriza por constituirse con base en relaciones primarias (familiares o de parentesco) y –en ese marco- compartir recursos y medios de sustento al interior de la unidad doméstica para satisfacer las necesidades de sus miembros. Las reglas o normas de intercambio, reciprocidad o redistribución a su interior no son necesariamente equitativas, pues dependen de las jerarquías que funcionan a su interior con base en el trabajo, la edad, el sexo. Requiere articularse con los otros principios para construir lazos sociales y remontar su aislamiento (Ver Hillenkamp, 2011; y J.L. Coraggio, 2009). Como podrá verse, el principio de intercambio trasciende el intercambio mercantil y no está restringido a la acumulación de capital; tal es el caso del intercambio en el marco de la reciprocidad y de la redistribución.

6 Aunque desde su lógica se haya producido la ideología o ficción de su auto-regulación por el mercado libre.

y jerarquización de los valores y prácticas socioeconómicas, culturales y políticas apegadas a principios de reciprocidad y redistribución en su reproducción, más afines con la ética de la sostenibilidad de la vida social y natural; y hacia una sociabilidad que genere mayor cohesión social y humana. Avanzar en esa perspectiva no plantea necesariamente un cambio en la organización misma de los procesos de producción, pero sí en las instituciones y relaciones sociales, y en las lógicas de articulación del funcionamiento de la economía en conjunto⁷.

Esta ruta sería concordante con el discurso y práctica de la “revolución democrática y cultural” que se ha propuesto transitar Bolivia; “revolución” que⁸, igualmente, transcurre bajo la pluralidad de principios institucionales de integración y formas de organización de la reproducción de la vida, ya mencionados. Es decir, se enfrenta a una multiplicidad de ámbitos de los que emergen relaciones de poder (como la familia, el mercado, el Estado, la comunidad, la economía capitalista, etc.), que incluyen una *organización plural (o mixta) de la economía* entendida en su sentido amplio como espacio complejo de relaciones sociales bajo las que se producen las condiciones materiales que aseguran la reproducción de la vida, que incluye formas de sociabilidad, de producción, distribución, intercambio y consumo muy diversas; además de las capitalistas, están presentes las de la economía doméstica, las de economías de reciprocidad y/o las mercantiles no impulsadas por la acumulación de capital sino por estrategias propias de reproducción y construcción de mercados específicos. En gran medida, estas formas, junto a otras, se vinculan con la hoy llamada economía social, étnica, popular y/o solidaria.

Además del carácter social de la economía, cuya reproducción involucra instituciones sociales y políticas, es preciso reconocer la complejidad no sólo económica sino también cultural y política de la **pluralidad de formas de producción económica misma** de bienes y servicios, a la vez conflictivas y complementarias en su accionar.

El redimensionamiento de la economía social como una economía plural implica una pugna política por la lógica y ética de la economía en conjunto, ya no sólo por su lugar en la sociedad sino por su sentido histórico y el carácter de sus relaciones con la política, la sociedad y la cultura. En los hechos –más que en el discurso y pensamiento- ello transcurre en la dinámica complementariedad/contradicción, cuando no en el desplazamiento de alguna de esas formas fuera de la esfera considerada económica, de manera formal (Wanderley, 2011). En el camino hacia una modernidad alternativa a la capitalista, esa dinámica -en un contexto de revolución democrática y cultural- podría procesarse por la vía de reformas y

7 Esta hipótesis se basa en la tendencia actual hacia una creciente función de responsabilidad social de las empresas, y hacia a iniciativas de movimientos empresariales a favor de la conservación y uso sostenible de la biodiversidad (caso de Natura en Brasil, por ejemplo).

8 Más allá de sus múltiples y complejas dimensiones y contradicciones.

transformaciones que involucren también a las instituciones, normas, decisiones y regulaciones políticas de manera constante y progresiva hacia un fortalecimiento tal de los principios y las formas de economías de reciprocidad solidaria y de instituciones de redistribución, que aseguren tanto su reconocimiento como su coexistencia armoniosa de cara a un horizonte compartido. Es decir, hacia este horizonte como deseado colectivamente y no solo como presencia fruto de las resistencias, de iniciativas locales o de base.

En esta dinámica, la ética feminista, humanista, ambientalista y religiosa se incorporan al debate universal sobre paradigmas alternativos. En términos más locales, y en Bolivia en particular, la noción ética del Vivir Bien (VB) se añade a ese debate alimentando las alternativas en el esfuerzo de armonizar o disciplinar la lógica, valores y prácticas capitalistas a favor de un canon cada vez más amplio de reciprocidad y redistribución; de un horizonte de sostenibilidad y defensa de la vida humana, social y natural, y de la sociabilidad colectiva y solidaria que proyecta la ética del VB. Esta noción se emparenta con valores y prácticas ancestrales indígenas de reproducción, que cristalizan en formas económicas no capitalistas, como la economía doméstica y las variadas formas de economía social y solidaria (ESS). Así, algunas versiones de los debates sobre paradigmas post-capitalistas, identifican a la economía social y solidaria (ESS) como la economía propia del VB.

Las acciones políticas para transitar en esa perspectiva deben enfrentar varias preguntas. Entre ellas, la factibilidad de avanzar en esa dirección con base en la pluralidad económica real (que es también cultural y política) y desde la subjetividad existente; qué posibilidad tienen las formas de economía solidarias, urbanas y rurales -en sus expresiones bolivianas: economía cooperativa y social comunitaria- para liderar una transformación gradual y radical, en tanto representación de una forma y práctica económica -que conceptualmente contradice la lógica capitalista- y para empujar desde su sociabilidad y energías el proceso más allá de los conceptos (Sousa Santos, 2011).

Los estudiosos de una economía otra coinciden en señalar que, si bien los valores y las prácticas que le serían inherentes han nacido de la crítica y resistencia a la lógica y contradicciones capitalistas, lo han hecho también a su interior; es decir, el predominio del capitalismo no las excluye, las acepta, tolera y hasta las expande; pero también puede contaminarlas (Sousa Santos, 2011) y sujetarlas a su dominio. Muestran, pues, que esa inclusión es compleja; exige acciones políticas que aporten a su sostenibilidad y fortalecimiento, y también reformas radicales que regulen y/o transformen la economía capitalista de la que, hasta el presente, se ha nutrido la sostenibilidad de otras formas de economía, incluida la economía solidaria. Son significativos los excedentes generados por la economía capitalista que, directamente o mediante su centralización, se redistribuyen a través de diversos

mecanismos⁹. A ello hay que sumar el debate sobre el carácter capitalista o no de las economías y empresas estatales orientadas a la generación de excedentes en su relación -muchas veces- con empresas capitalistas mismas¹⁰.

Otra pregunta es la referida a la subjetividad de los agentes de las economías no capitalistas o solidarias, y su capacidad para proyectar su sentido, valores y principios como horizonte y subjetividad compartidos, para enfrentar la desigualdad, exclusión social y el daño real causado a la naturaleza más allá de su inmediato entorno, y para generar las condiciones generales de sostenibilidad de la vida social en su conjunto. Ese horizonte y subjetividad deberían trascender a las colectividades involucradas en las mismas y expandir el espacio de las formas de producción social no capitalista (Sousa Santos, 2011).

Como sostiene Hintze, la “potencialidad de la economía social y solidaria en América Latina como estrategia alternativa al capitalismo es una cuestión abierta. Por potencialidad se entiende aquí aquello que está en lo posible y aún incipientemente en acto, a la vez que refiere al poder y a la fuerza que requiera su construcción” (Hintze, 2010: 16).

En el mismo sentido, quienes están reflexionando sobre la Economía Social y Solidaria (Sousa Santos entre ellos), consideran como desafío principal la elaboración de enfoques, políticas y prácticas a diferente escala que -en la transición- eviten que la articulación de las economías plurales no desvirtúe los valores y principios de las economías solidarias o no capitalistas ni, por tanto, el horizonte del Vivir Bien. Lo anterior significa que más allá de importantes batallas culturales y políticas a favor de una nueva hegemonía (en el sentido gramsciano del término), las acciones externas estatales y otras de principios afines, son importantes en la constitución del sujeto político de esa otra economía, que trascienda a los directamente involucrados en ella; en la adopción del reto del Vivir Bien y de conducir la economía plural hacia un sentido post-capitalista de producir, distribuir y consumir, sostenido en estructuras sociales y económicas regidas por principios de solidaridad y justicia.

En lo que sigue, se intenta utilizar este marco general para analizar aspectos del proceso actual boliviano en dos niveles. Un nivel más meso que hace una aproximación al alcance del espacio de ESS en el país, y su relación con los nuevos marcos normativos que se gestan actualmente en Bolivia. En este caso, no nos introducimos en el debate conceptual sobre ESS ni en los enfoques orientados a su sostenibilidad¹¹, simplemente intentamos interpretar su alcance desde el discurso

9 Como son, por ejemplo, la responsabilidad social empresarial, el sistema financiero de segundo piso, o las políticas económicas y sociales.

10 Y en el caso boliviano, organizadas con base en la explotación de recursos naturales no renovables.

11 Ese debate es parte de un programa de investigación a iniciar durante 2013.

constitucional y el expuesto en documentos institucionales de representación de los sujetos de economía social y solidaria. Y, un nivel más general o macro, en torno al discurso oficial/estatal sobre el VB y el rumbo del desarrollo en el marco de la “revolución democrática y cultural” en curso, considerando algunos de los principales documentos normativos del Estado y los términos en que se conceptualiza la economía plural.

2. Bolivia: discursos sobre el movimiento de economía solidaria y comercio justo (MESJ)¹²

Lo que hoy llamamos economía social y solidaria (ESS)¹³ en Bolivia, tiene una historia antigua que se vincula con el amplio espacio que tiene la persistente organización de la producción agropecuaria en las comunidades y unidades domésticas rurales, y la producción artesanal rural y urbana, y de manera escasa cooperativas en el campo de la intermediación financiera de apoyo a la producción, intercambio y consumo, y algunas experiencias en producción industrial y artesanal¹⁴. Su amplitud está relacionada con las características y escasa extensión que adoptó en Bolivia el desarrollo de la economía capitalista clásica, asociada con la explotación de recursos naturales y con las finanzas, cuyos efectos multiplicadores y de generación de empleo han sido escasos.

En general, esta economía social y solidaria se sustenta en las unidades domésticas (hogares, familias) y comunitarias que se reproducen de manera dinámica y cambiante según la naturaleza de sus energías propias, vínculos con la sociedad y las economías más amplias (“construcción” propia de mercados, migraciones, redes, etc.) y según sus propios alcances (subsistencia, generación de ganancias y hasta algunos grados de acumulación de riqueza para asegurar una reproducción ampliada de la vida personal, social y cultural); así como para una importante diversificación económica¹⁵.

12 Este apartado se nutre fundamentalmente del trabajo de I. Hillenkamp (2011), algunos documentos de la Plataforma (2007) y el MESJ (2011), otros promovidos por la FDMB (2006) y varias reuniones de trabajo sostenidas con la dirección del MESJ.

13 De manera general, se alude a diversas formas de organización de la producción que se basan en principios de asociatividad, solidaridad y relaciones de reciprocidad, frecuente pero no exclusivamente fundadas en la propiedad colectiva o de manejo colectivo, y cuya producción se destina a la subsistencia o también a la generación de excedentes, pequeñas ganancias e incluso capital para asegurar la reproducción ampliada de la vida, primordialmente. Estas formas suponen una importante articulación entre reciprocidad (con base en afinidades culturales) y amplios intercambios mercantiles como principios no antagónicos, contradiciendo las propuestas más difundidas sobre la economía de reciprocidad considerada como espacio de no mercado (Por ejemplo, D. Temple).

14 En este caso, nos referimos a la muy significativa experiencia de El Ceibo y su singular forma cooperativa de producir, y ASARBOLSEM (Asociación de Artesanos de Bolivia “Señor de Mayo”).

15 Sobre esto último, ver Tassi, 2012.

Su reconocimiento en el concepto de Economía Solidaria es muy reciente (2007); sus integrantes están relacionados con los procesos de constitución del campesinado moderno y posterior diferenciación social entre las organizaciones de productores campesinos, producto de la Reforma Agraria (1953) que vino con la Revolución Nacional del 52 y que, en tierras altas, dio origen a la constitución de unidades de productores campesinos organizados sobre la pequeña propiedad familiar y vinculados al mercado¹⁶, sin que ello haya significado necesariamente desestructurar la comunidad social y política o incluso la comunidad económica y/o de trabajo. También requirió que este sujeto campesino, en sus diferentes formas y sentidos organizativos, configurara estructuras asociativas de coordinación de su accionar socioeconómico bajo la influencia de modelos cooperativos y “sindicales” difundidos en el país durante las décadas de los 60 y 70 (Hillenkamp, 2011: 66) y que aún siguen vigentes de manera amplia.

Desde las asociaciones o “sindicatos” agrarios de los pequeños (y medianos) productores familiares principalmente de alimentos¹⁷, y de las de artesanos, se han estructurado poderosas organizaciones como las Organizaciones Económicas Campesinas (OECA) y su Comité de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas (CIOEC)¹⁸; y la Asociación de Organizaciones de Productores Ecológicos de Bolivia (AOPEB), ambas creadas en 1991. Igualmente, están las asociaciones de artesanos (“Señor de Mayo” y *Q’antati*) con las cuales, además, se constituye casi dos décadas después (2009) el Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo (MES CJ), como intento de contar con un sujeto sociopolítico capaz de impulsar sus reivindicaciones.

Dos antecedentes importantes de este movimiento son, por un lado, la Red Nacional de Comercialización Comunitaria (RENACC), creada en Bolivia a semejanza de la Red Latinoamericana de Comercialización Comunitaria (RELACC) que nace en Ecuador en 1991, cuya finalidad es el *fomento de espacios de comercialización directa sin intermediación* (tiendas de barrios, ferias locales, regionales y nacionales, actualmente vecinales), *apertura de mercados y mejora de las condiciones de venta a grandes comercializadoras*. Y, por otro, la Plataforma Multisectorial de Promoción y Desarrollo de la Economía Solidaria y el Comercio Justo de Bolivia, creada en marzo de 2007.

16 Cuya dinámica organizativa y política ha tenido remates socioeconómicos, clasistas e ideológicos diferenciados.

17 Si bien existen importantes cooperativas como El Ceibo, fundamentalmente.

18 La acción política de las OECA tiene varias fases, desde la generación de servicios a los socios mediante la promoción de la “comercialización comunitaria” (que para los 2000 pasa a comercio justo), asistencia técnica y capacitación en los 90; hasta su brega por ser reconocidos como agentes económicos de la EBRP 2001, y su activa movilización por una asamblea constituyente, para la cual elaboraron una primera propuesta sobre economía social (2005) y para los regímenes económico y agrario (2006 y 2007).

El conjunto de organizaciones y asociaciones que conformaron la Plataforma¹⁹ incluye economías de subsistencia y, tal como su nombre indica, están vinculadas al mercado como espacio de intercambio y de obtención de ingresos monetarios que se orientan mayormente a su reproducción ampliada, con base en mercados de productos orgánicos y de comercio justo a nivel internacional, sobre todo. En su presentación, la Plataforma señala su intención de constituirse en “una *alternativa al sistema neoliberal y en una estrategia de lucha contra la pobreza*”, para lo cual se propone “generar *cambio en la concepción tradicional de economía*, mirando desde las necesidades concretas de los productores. Específicamente, se busca la *inserción de las prácticas de Economía Solidaria y Comercio Justo en las políticas del Estado* para asegurar el *reconocimiento y la promoción de los sectores desfavorecidos*; y se demanda la creación de una Dirección de Economía Solidaria y Comercio Justo dentro del gobierno para lograr el “cambio” que plantea el actual gobierno al Estado” (Plataforma, 2007; cursivas nuestras)²⁰. Es decir, se incluye en esa formulación distintos niveles de desarrollo de esta economía: como espacio de lucha contra la pobreza, como espacio económico no tradicional, y como economía, por tanto, alternativa que esté en la base de los cambios.

Su acción política ha tenido incidencia significativa en el actual ciclo político boliviano que se refleja en la nueva Constitución Política del Estado aprobada en febrero 2009 (NCPE 2009), a cuyo texto contribuyeron. Y, en efecto, esta NCPE -además de señalar el sentido plurinacional de la reforma estatal y el horizonte ético del Vivir Bien- reconoce un “**modelo económico plural**” fundado en una **economía plural** constituida por las *economías: estatal, privada, social comunitaria y cooperativa* (Art. 306) de las cuales se espera eliminar la pobreza, mejorar la calidad de vida, generar empleo, y proteger el medio ambiente; o sea el vivir bien (Art. 312 y 313).

En cuanto al discurso sobre ESS originado en el actual ciclo de profundas transformaciones políticas, la NCPE dispone que la economía plural “*articula* las diferentes formas de organización económica sobre principios de *complementariedad*, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, *seguridad jurídica*, *sustentabilidad*, *equilibrio*, justicia y transparencia”, en cuyo marco “la **economía social y comunitaria complementará el interés individual con el Vivir Bien colectivo**” (Art. 306, III, resaltados propios).

19 Además de CIOEC, AOPEB, asociación de artesanos “Señor de Mayo” y Q’antati, están UNAP-Bolivia, El Ceibo, Asia-Chuquisaca, CEPAS-CARITAS Bolivia y CARITAS La Paz, Centro Gregoria Apaza, CDIMA, CECI Bolivia, RENACC La Paz, Tarija, Oruro, Municipio de Sucre, CONACOPROQ (Comité Nacional de Competitividad y Productividad de la Cadena de la Quinua), principalmente.

20 En la actualidad, a estas asociaciones de pequeños productores rurales se han venido sumando otras formas económicas organizadas como auto-emprendimientos, que se fueron multiplicando a consecuencia de los ajustes neoliberales en la década de los 90; los que también demandan un conjunto de políticas públicas para su sostenibilidad fundada sobre todo en su reproducción ampliada.

En el marco de las políticas sectoriales, se señala que “el *Estado protegerá y fomentará las organizaciones económicas campesinas y las asociaciones u organizaciones de pequeños productores urbanos, artesanos, como alternativas solidarias y recíprocas*. La política económica facilitará el acceso a capacitación técnica y a la tecnología, a los créditos y a la apertura de mercados, y al mejoramiento de sus procesos productivos”. Asimismo, apoyará la producción artesanal con identidad cultural, dará asistencia técnica y preferencias a compras gubernamentales de productos de los pequeños productores (Art. 334, cursivas propias).

Es decir, por un lado, se trataría de fortalecer deliberadamente desde el Estado los principios y formas de sociabilidad no capitalistas, atribuidos a la economía social comunitaria, cooperativa y, en cierta medida, también privada, para asegurar su viabilidad o sobrevivencia en el contexto amplio de una economía plural de dominio capitalista, privada y estatal (De Sousa Santos, 2010). En este caso, se parte del reconocimiento de que las formas de economía social y solidaria se reproducen con apoyo de la lógica redistributiva del Estado, en el marco de una economía mixta o heterogénea y de una multiplicidad de principios para su regulación.

Pero, por otro lado, vale la pena hacer notar que el texto constitucional deja en claro que solo esta economía social y comunitaria se asocia al “vivir bien colectivo”; que la economía solidaria queda adherida a las economías comunitarias campesinas e indígenas originarias, y que es a ellas a las que se atribuye los valores y prácticas del vivir bien. Esto pone una interrogante al alcance real de algunos de los principios de articulación entre las diferentes formas de la economía plural, antes señalados; lo que alude también a los horizontes normativos de los cambios impulsados por el propio Estado.

Con todo, y aunque las acciones sectoriales no especifican aquellas relativas a la subjetividad, la novedad de la NCPE está en la disposición de que “todas las formas de organización económica establecidas en esta Constitución gozarán de igualdad jurídica ante la ley” (art. 311, I, cursivas propias); es decir, establece su igualdad de *estatus*. Un reconocimiento que equivale a la incorporación de la ESS en el proyecto político en curso, al margen de cuánto se haya avanzado en ello; y a la obligación del Estado para promover políticas a nivel meso que aseguren la viabilidad y reproducción de la pequeña producción rural y urbana en el contexto amplio de la economía plural. Si bien esta no es una cuestión menor en Bolivia, donde la economía plural es aún de dominio capitalista privado, es también evidente que la ESS deberá convivir con las otras economías en un contexto que tiende a fortalecer cada vez más la economía estatal²¹.

Como se observa hasta acá, no se trata de conformar la economía solidaria como estrategia alternativa o superadora de los espacios de la economía privada y/o capitalista, sino un espacio económico de igual *estatus* y complementario al

21 Donde la frontera entre producción – reproducción, entre público - privado es todavía difusa.

que se le otorga prioridad solo en el “apoyo a la organización de las estructuras asociativas de micro, pequeñas y medianas empresas de producción, urbanas y rurales”, y sobre todo del ámbito rural (Art. 318, II y IV).

En consonancia con la idea y el discurso prevaleciente de un vivir bien inherente a las colectividades indígenas, que acompañó el proceso político iniciado en 2006 sobre todo en sus primeros cuatro años y, por lo visto, con el texto constitucional, el actual MESJC reivindica su vínculo con las culturas indígenas (propias del origen de sus organizaciones afiliadas) y con los valores de solidaridad y reciprocidad que darían fundamento a las prácticas económicas y simbólicas que sustentan el vivir bien en convivencia.

“El movimiento de la Economía Solidaria y del Comercio Justo tiene raíces muy profundas en las culturas originarias las que aun en el presente se practican en los ayllus y las comunidades rurales. Los principios de la vida comunitaria como la solidaridad, la reciprocidad y la equidad son principios que busca el “vivir bien y en armonía” que traducido en aymara es el “Suma Qamaña” (Plataforma Permanente Multisectorial para la Economía Solidaria y el Comercio Justo en Bolivia, 2007: 6).

En general, pueden verse varios momentos en el proceso de estructuración y desarrollo del MESJC que, en términos ideológicos, parte de su identificación en resistencia y cuestionamiento a los valores y prácticas hegemónicas de las economías capitalistas; sin embargo, como se ha visto en el texto constitucional, no se plantea hasta el momento la sustitución de esas economías. Su demanda central ha sido lograr su igualdad de *estatus*. En ese sentido, se observa un hito importante con la aprobación (12/2011) de su “Estrategia Plurinacional de Economía Solidaria y Comercio justo para Bolivia”, donde se incluye como tarea fundamental la elaboración y aprobación del proyecto de Ley de ES y CJ, como instrumento vinculante y requisito para lograr políticas de Estado que fortalezcan esta economía.

3. Realidad del Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo

Desde su denominación y en coincidencia con el concepto constitucional de economía solidaria, el MESJC rompe con la idea de contraposición entre reciprocidad e intercambio mercantil, entre no mercado y mercado como medio de acceso a ingresos monetarios; a la vez, no cuestiona la propiedad privada o individual. Esta, en sus formas de propiedad familiar e individual: micro, pequeña y hasta mediana y grande²² no es incompatible con la posibilidad de asociatividad solida-

22 Ver, por ejemplo, el caso de toda la cadena económica de la carne vacuna (ganaderos, productores o faenadores y comercializadores) en la investigación de Tassi, 2012.

ria y de práctica de relaciones de reciprocidad. La solidaridad y reciprocidad que prima en las relaciones internas y organizativas tampoco está reñida con el mercado; éste más el apoyo de políticas públicas -para gran parte de las unidades- son condiciones de su reproducción sea en términos de subsistencia o de generación de excedentes. No está, pues, en discusión la necesidad del mercado ni se ignora la distinción entre mercancía y capital que hace Echeverría (2011) al señalar que el mercado es una “conquista civilizatoria” que solo en la modernidad capitalista se convierte en un mecanismo para expropiar trabajo ajeno (Echeverría, 2011). Esta distinción parece primar en las prácticas que lidian con el mercado existente y aquellas que incluyen la construcción propia de mercados, principalmente sectoriales (Tassi, 2012).

Según los hallazgos de Hillenkamp (2011)²³ sobre la dinámica de reproducción de la economía social y solidaria en Bolivia, su espacio No es un espacio cerrado (doméstico, comunitario y/o local). La configuración del MESCJ da cuenta de que el espacio de la economía social y solidaria, en Bolivia, se ha constituido en buena medida, con base en la asociatividad de unidades de productores familiares individuales o comunitarias, de propiedad individual. Esa asociatividad les da la posibilidad de compartir recursos en los diferentes momentos del proceso de producción social (producción, distribución e intercambio sobre todo: materias primas, recursos financieros, medios de trabajo, clientes, escalas de ventas, otorgarse “créditos”, etc.) con base en relaciones mercantiles, pero generando espacios de discusión y decisión colectiva. Sería esta asociación y sus consecuencias en el uso compartido de recursos lo que genera las condiciones para: (i) relacionarse en igualdad de estatus con las otras formas de economía y principios, y (ii) mantener los valores y prácticas solidarias al interior bajo relaciones de igualdad entre los asociados.

Sin embargo, la acción política del movimiento y de sus asociados no hace referencia prioritaria a la comunidad, *locus* primario de la solidaridad y reciprocidad, no solo por su origen en la base familiar e individual ya mencionado, sino también por el fuerte peso de regulaciones y normas externas que les afecta y que sustentan su reproducción. Es decir, códigos modernos. Así, su reproducción no se sustentaría únicamente en la posibilidad de compartir, sino en los intercambios mercantiles que son complementados con ciertos mecanismos de redistribución desde el Estado mediante sus políticas; y, en buena medida, basados principalmente en el comercio justo a nivel internacional. Son más recientes los esfuerzos basados en el comercio a nivel nacional mediante ferias de venta directa de productor a consumidor²⁴.

23 En lo que sigue, las referencias a la dinámica del MESCJ tienen base en este trabajo.

24 El criterio de comercio justo en este caso hace referencia a un mejor precio para el productor y consumidor mediante la eliminación de la intermediación comercial. Ver entrevista a presidente de CIOEC, Boletín PIEB, 2012.

Queda claro que el comercio justo y orgánico requiere del principio de redistribución, pues -además de capacitación y asistencia técnica- demandan fondos financieros (rotatorios) para compra de materias primas, certificaciones de calidad y otros, que son adicionales a los recurrentes y, por lo general, provistos por ONG, cooperación internacional y/o el Estado. En suma, son fondos provenientes mayormente del excedente capitalista internacional y nacional.

En este marco, las interdependencias en las relaciones entre las diferentes formas y principios de regulación no están exentas de tensiones, ni de consecuencias que pueden ser no deseables.

Por ejemplo, entre reciprocidad y redistribución, las relaciones entre unidades de ESS y el Estado u ONG, con base en recursos financieros, pueden generar dependencias que establecen jerarquías o relaciones de poder que niegan la igualdad de *estatus* en sus relaciones mutuas, a pesar del discurso. En cuanto a las relaciones de la economía solidaria con la economía capitalista como proveedora de materias primas y otros medios, es difícil sustraer las relaciones de competencia entre ambas; lo que pone en tensión los principios de reciprocidad y del intercambio guiado por la acumulación (Hillenkamp, 2011).

Pero estas tensiones no son exclusivas de las relaciones entre formas y lógicas económicas opuestas; también se dan en la relación entre economía solidaria y la economía doméstica. Una dimensión central de ellas se funda en la inequidad de género tanto en términos estructurales como dinámicos, a partir de la multiplicación de organizaciones económicas compuestas por mujeres de manera exclusiva o predominante, en respuesta a la necesidad de conciliar la generación de ingresos con el trabajo de reproducción. La invariable naturalización del trabajo reproductivo como responsabilidad de las familias, vale decir de las mujeres, y la ausencia de políticas redistributivas de protección y sostenibilidad de la vida en un contexto en que la base organizativa de la economía solidaria es principalmente la unidad doméstica, familiar o comunitaria, fomentan la articulación de espacio y tiempo de producción y reproducción. Ello no solo refuerza esa naturalización, que normalmente supone un subsidio de la economía doméstica al sustento de la economía solidaria (también extensible al conjunto de la economía), sino que se traduce en discriminación de las mujeres como gestoras de recursos²⁵.

²⁵ Esta cuestión merece una reflexión específica por ser constitutiva del conjunto de la economía. Pero, dado los principios que moverían la ESS, es fundamental una evaluación de la situación actual de los derechos de las mujeres en el marco de la ESS, así como del potencial de transformación social que ella puede tener para encararlos a partir de su diferencia con la casi generalizada separación entre ambos espacio doméstico y espacio productivo en el contexto de la economía capitalista. ¿Es la auto-organización de las mujeres en torno a experiencias de economía social un instrumento de promoción de sus derechos, o es solo un instrumento más de la dominación y explotación fundadas en el género? ¿De qué modo las relaciones de reciprocidad y solidaridad propias de la economía solidaria se proyectan a las relaciones en las economías domésticas en términos de responsabilidad compartida del trabajo doméstico entre hombres y mujeres? ¿Puede considerarse la ES una economía alternativa a otras economías sin hacer de la equidad de género un elemento distintivo de su carácter de transformación?

Hasta acá, pues, se muestra la dificultad de una reproducción de la economía social y solidaria en términos materiales sin el apoyo o solidaridad interna y externa; es decir, sin las otras economías y el principio de redistribución estatal, pero no exclusivamente²⁶. Como se vio en el discurso de la NCPE, las disposiciones relativas a la economía plural y a las políticas sectoriales favorecen el fortalecimiento de la economía social, lo que ya refleja una voluntad estatal de apostar también por el fortalecimiento del sujeto de la economía solidaria.

Sin embargo, no es suficiente la constitucionalización del principio de reciprocidad y solidaridad; su protección requiere su institucionalización para regular los intercambios en el marco de las tensiones más allá de las acá ilustradas. Pero, sin duda, se requiere mucho más si la aspiración apuntara a hacer predominante ese principio y el de la redistribución.

Es cierto, avanzar en esa dirección requiere no solo voluntad y acción estatal sino también acción política. En este sentido, el Plan Estratégico 2010- 2014 del MESJC ratifica su carácter de espacio de representación de las asociaciones de organizaciones económicas campesinas y de artesanos, y con ello su decisión de actuar políticamente. Un objetivo central de esa acción se orienta a “promover la inclusión de la ES y CJ en las políticas gubernamentales como *alternativa al sistema neoliberal* y una estrategia de lucha contra la pobreza” (cursivas nuestras). Hacia allí se propone buscar “cambios en la concepción de la economía, mirando las necesidades concretas de los productores” ... “la inserción de las prácticas de ES y CJ en las políticas del Estado para asegurar el reconocimiento y la promoción de los sectores desfavorecidos”. Y se requiere la creación de una dirección de ES y CJ dentro del Gobierno para lograr el “cambio que plantea el actual gobierno” y, en lo específico, se demanda “el desarrollo y la generación de empleo digno” en el marco de la equidad, de la reciprocidad, solidaridad y complementariedad practicadas por los pueblos indígenas para “vivir bien y en armonía”.

El Plan plantea el vínculo directo e identificación entre el sentido de la ESS y la ética del Vivir Bien; los valores y principios de armonía o reciprocidad entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza como afines a su movimiento; sin embargo, sus objetivos no expresan un horizonte de cambios distintos a los conocidos, o una pretensión política de trascender sus valores y prácticas más allá de su propio espacio, de su estatus igualitario con los otros valores y prácticas económicas. El VB es un objetivo (“para vivir bien...”); y el combate al *sistema neoliberal* no es, estricto sentido, un combate a la economía capitalista, sino el reclamo de fortalecimiento del Estado como mecanismos de dirección del desarrollo y del principio de redistribución que le es propio, en su beneficio.

²⁶ Algunos estudios muestran experiencias internacionales que señalan caminos de cómo avanzar en una perspectiva de mayor auto-sostenimiento.

Esto puede ser resultado de lo que los escasos estudios (Hillenkamp 2009, 2010 y 2011) señalan sobre el MESCI: la existencia de una gama heterogénea de sujetos a su interior. En sus documentos puede verse que sus motivaciones privilegian las lógicas mercantiles sobre otras al apuntar a “aprovechar las oportunidades del mercado para vender sus productos, desarrollar nuevas oportunidades de venta al nivel local, nacional e internacional y asegurar su abastecimiento al mejor precio”. En palabras de los dirigentes del MESCI, se busca la “gestión de la producción, generación de valor agregado, búsqueda de mercados” y en especial la “elaboración de estrategias de mercado para el comercio justo” (MESCI, 2010: 18 y 21). El mercado aparece como principio articulador primordial entre las diferentes formas de la economía plural, sin que ello signifique -ciertamente- sacrificar sus espacios de economías asociativas y alternativas. Esa articulación por el mercado, que incluye los varios mercados si bien se prioriza el de comercio justo, no está exenta de tensiones en el ámbito de la economía plural. A priori, esta economía plural no supone por definición simetría en las relaciones entre sus diversas formas, sino más bien conflictos sobre todo si la orientación de las políticas privilegia una de ellas, hoy por hoy la economía estatal. Así, esa articulación gira entre complementariedad y conflicto cuando no antagonismo.

Cuan complementarias y cuan antagónicas puedan ser las relaciones entre las diferentes economías, va depender en gran medida de la naturaleza de las lógicas que sustentan la acción política, sobre todo desde las políticas públicas que se siguen formando e implementando desde el exterior del movimiento de economía solidaria.

4. ¿Nuevo capitalismo barroco o modernidad alternativa?

Nuestra hipótesis es que, en la transición post-neoliberal que vive el país, el proceso se orienta más a una nueva modernidad y profunda transformación del capitalismo “barroco”, más social, justo y democrático, a partir -entre otras dimensiones- del reconocimiento de la diversidad de formas socioeconómicas y culturales, y de la idea de igualdad de estatus jurídico concedido a cada una de las formas de la economía plural. En esta transición se privilegia la economía estatal y el principio de redistribución más que el principio de reciprocidad, como sustento de un vivir bien que cada vez aparece más como objetivo o fin del desarrollo que como paradigma civilizatorio, cuando no como horizonte de un espacio específico constituido por la economía social comunitaria y cooperativa, sobre todo del mundo rural, o por la ESS.

Apoyan esta afirmación las formas y principios económicos priorizados en las disposiciones constitucionales, las estrategias políticas públicas a nivel central, y también las evidencias crecientes -y cada vez mayores- sobre nuevas (re)

configuraciones clasistas e institucionales, de subjetividades que se decantan en la sociedad y al interior del nuevo bloque político en el poder, generando contradicciones y pugnas por el sentido normativo del proceso.

En efecto, una característica esencial de la actual marcha de la “revolución democrática y cultural” es el privilegio del papel del Estado no solo como dirección política de la economía en su conjunto sino como actor mismo de ella, además del protagonismo de un poderoso movimiento social campesino e indígena que, como dicen Gaonkar y Chatterjee, se hace moderno y va (re)definiendo la identidad del país con su cuestionamiento a su situación presente.

Este hecho, y lo anteriormente referido sobre el MESCJ, parece reproducir en nuevos términos el *ethos* barroco que, según las tesis de B. Echeverría, predominó en la vida social en América Latina y que “... apareció primero como la estrategia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas” (2002: 9); lo que luego fue una estrategia de resistencia adoptada no sólo para sobrevivir a la amenaza de violencia, sino ante su imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos. Con esa estrategia, según este autor, se habría evitado que los códigos de la población indígena hayan sido “devorados” por los códigos civilizatorios de los colonizadores.

Si esa integración en resistencia significó que los códigos indígenas vivieran silenciosamente, y se desplegaran de manera lenta pero firme e indetenible hasta cobrar la visibilidad y sentido político en la actualidad, también significó un ingreso sin salida de los códigos de la modernidad capitalista, refundando otras formas de sociabilidad presentes en la vida cotidiana actual de Bolivia, que muestran fidelidad a la dimensión cualitativa y estética de la vida y el mundo (Ver Farah y Gil, 2012).

“Lejos de una uniformación moderna capitalista y de constitución de un humano universal, ese *ethos* barroco permite observar en la cultura latinoamericana una peculiar adopción práctica, en la vida cotidiana, de una “convivencia en mestizaje” como estrategia de reproducción de la identidad social en términos de una modernidad propia (Echeverría, 2011: 244). Este mestizaje se encontraría en la presencia simultánea de distintos estratos de experiencia histórica concreta y de formación de identidades múltiples, inherente al rechazo de la tendencia a uniformar.

Ya Silvia Rivera C. (2007) argumentó la idea de una modernidad indígena formada a partir del “trajín colonial” de la coca que, a su vez, se expresó como rebelión política en las grandes sublevaciones indígenas de finales del siglo XVIII. Por su parte, René Zavaleta Mercado (1987, 2010) desarrolló una versión marxista de la idea de modernidad barroca con su definición de Bolivia como “sociedad abigarrada”, explorando la posibilidad de una alternativa moderna no capitalista sobre la base de las resistencias “barrocas” a la modernidad capitalista. Y, a partir

de estas tradiciones teóricas, la discusión se complejizó durante el siglo XXI, por las transformaciones políticas y económicas que produjo la amplia resistencia nacional-popular al neoliberalismo y que hoy sostienen la “revolución democrática y cultural” que está cambiando la cultura política, las relaciones entre estado, sociedad y los sujetos de la política.

Esas ideas de modernidad indígena cobran hoy mayor presencia en poblaciones indígenas urbanas y rurales vinculadas ya no sólo con la producción y comercialización de la coca, sino con otras actividades productivas y comerciales amplias que sustentan actuales e importantes debates sobre la emergencia de una nueva capa socioeconómica mestiza que no se reconoce en el MESCJ.

Investigaciones recientes dan cuenta de la emergencia política autónoma y masiva del campesinado indígena aymara y quechua, de sus actuales horizontes de expectativas e intersubjetividad, de procesos de su constitución –en una amplia franja de los mismos- como “nuevas mayorías mestizas” emergentes mediadas por la migración, que buscan su expansión por todo el país aspirando a su hegemonía territorial, económica, política y cultural a partir de su expansión territorial mediante el comercio y la intermediación en el mercado capitalista; procesos en los que no parecen reparar mucho en los principios de la diferencia²⁷, de reciprocidad o de justicia distributiva. La cara de estas nuevas mayorías mestizas es el desarrollo de un nuevo y potente empresariado quechua y sobre todo aymara, organizado sobre estructuras familiares y redes de parentesco o compadrazgo, vinculado al comercio internacional, a ciertos rubros de producción nacional (alimentos) y/o globalizada, al transporte y otras actividades vinculadas con la intermediación y los servicios, y cuya reproducción va más allá de la simple subsistencia o superación de la pobreza. Si bien estos estudios no han indagado mucho en la índole y racionalidad de su reproducción, lo evidenciado es que este nuevo sujeto va desplazando en términos económicos a la clase empresarial tradicional, mantiene vínculos directos con el poder estatal, configura rostros nuevos u otros del mercado -con base en valores y prácticas culturales propios- y funda bases de una reproducción ampliada (Salazar de la Torre, 2011; Llanque, 2011; Soruco, 2012, Tassi, 2012).

En su caso, la filiación étnica e indígena o la base asociativa familiar que subyace la organización de sus emprendimientos económicos, no parecen suficientes elementos para ir en la corriente de los discursos que atribuyen, sobre todo a las organizaciones y movimientos sociales “indígenas” campesinos, esfuerzos por reconstruir su memoria histórica, mejor si purificada, para ser incorporada como ética de las transformaciones presentes, de identidad social y política de las mismas, y sintetizada en la noción del vivir bien (Rivera en Soruco, 2012).

27 Un ejemplo emblemático al respecto, es el inacabado conflicto del TIPNIS.

Aunque también usufructuarios de la Revolución 1952²⁸, estos sujetos se decantan hoy en el marco de la revolución democrática y cultural, de la que son protagonistas, y muestran objetivos de modernización económica y de constitución de condiciones de relativa igualdad con base en su autonomía, a la vez que de diferenciación cultural. Dan indicios de un nuevo horizonte de expectativas que empujan la historia hacia adelante, hacia un horizonte material futuro ajeno al pasado, apuntando más bien a su negación desde la memoria de opresión y discriminación vivida en ese tiempo. Es decir, apuntarían expectativas de futuro conforme a horizontes en construcción más apegados a principios de modernidad en lo material, mientras concilian prácticas y valores tradicionales en el ámbito de sus vínculos sociales y expresiones simbólicas y festivas. Es decir, se dotan de una “lógica” que sustituye el principio organizador ancestral en lo económico, adoptando un comportamiento más profano y menos sagrado de la naturaleza y el mundo, como forma de aproximación a la obtención de efectos más favorables que los logrables mediante una aproximación tradicional (Soruco, 2012).

En breve, en su experiencia del tiempo de la vida y del mundo: hacia adelante y hacia el bienestar, hacia el mejoramiento que viene con el tiempo, no abandonan sus modos de sociabilidad ni sus prácticas rituales y estéticas que, en opinión de los investigadores, podrían también ser instrumentalizadas de cara al fuerte énfasis indigenista en el discurso estatal del actual proceso. A pesar de los lazos con el poder político, buena parte de estos sujetos emergentes tiene una visión de la política que cristaliza en la idea del Estado como “superestructura” de la sociedad, que puede fomentar sus expectativas por varias vías redistributivas; a la vez que su reproducción fluye por mecanismos institucionales paralelos o no oficiales (Tassi, 2012). Estos grupos conviven en tensión entre un individualismo asociado al igualitarismo entre individuos –convicción democrática que construye una nación-, a la vez que no se alejan del todo de la tradición ancestral del comunitarismo. Con ello pueden dificultar la construcción del Estado Plurinacional.

Los hallazgos de los estudios recientes dejan muchas preguntas. Entre ellas, si estas nuevas élites económicas mestizas podrán plantear demandas sociales que rebasen los límites de sus intereses económicos específicos, o alejarse de la racionalidad mercantil ligada a la acumulación para mantenerse en los marcos de una reproducción ampliada de su vida material y espiritual. O si -a pesar de su fuerte apego a ciertas tradiciones y relaciones primarias- insistirán o reforzarán horizontes homogeneizantes que inclinen la complejidad de la realidad a su favor.

Estos procesos complejizan la realidad y discusión sobre economía plural y la potencialidad de la ESS para permearla a favor de otra economía; si bien cons-

28 Lo que parece ratificar la tesis de I. Wallerstein, sobre que las “revoluciones” no realizan sus promesas de manera inmediata ni son sus protagonistas los actores que las impulsan; sino que esas promesas se realizan siglos después, o medio siglo después como sería en nuestro caso.

tituyen formas distintas de la economía fundada en la ilusión del mercado auto-regulado, también se ven afectadas por la ambigüedad que rodea a las políticas estatales en relación a la economía solidaria que, a pesar de su también ambigüedad antes señalada, tiene un discurso claro en cuanto a reconocerse como prácticas de economía solidaria y a reivindicar la ética del Vivir Bien. En este sentido, los procesos antes mencionados ponen en duda que la noción y ética del Vivir Bien sea inherente a las colectividades indígenas.

5. Vivir Bien y economía solidaria en la transición

En el contexto anterior, la noción del Vivir Bien es presentada como horizonte ético que proyecta la defensa de la vida en comunidad y en armonía con la naturaleza, y la cultura fundada en el vínculo social y afectivo, propio de las formas de economía comunitaria y cooperativa, más allá de otras connotaciones del mismo²⁹.

En este sentido, y más aún si el Vivir Bien no es inherente a las colectividades indígenas ni a su lenguaje cotidiano o a representaciones locales de las comunidades indígenas, como sugiere Uzeda (2010)³⁰, el Vivir Bien sería tributario del pensamiento crítico y las prácticas de resistencia a la modernidad capitalista ya mencionados al inicio. Si su ética contradictoria con la valorización y la acumulación de capital, con su énfasis en la dimensión cualitativa del mundo de la vida y el privilegio de la producción de necesidades humanas, fuesen propios de las prácticas y valores de las formas económicas solidarias, en ese caso, el fortalecimiento de esas economías podría iluminar la renovación de la sociedad presente que no es todavía del Vivir Bien, pero que tiene un importante espacio para ser potenciado. Es decir, el Vivir Bien como horizonte político de cambio histórico o de desarrollo, tiene el desafío de volverse sentido común y subjetividad no solo de los protagonistas del MESCJ, sino más allá. En este sentido de proyección política amplia sería moderno. En tanto lo común del discurso del Vivir Bien es la defensa de la vida en comunidad y en armonía con la naturaleza -bajo principios de reciprocidad, complementariedad, solidaridad, relacionalidad inherentes a las unidades económicas solidarias- su desafío es alcanzar ese horizonte sin quedar aprisionado en territorialidades acotadas, en un contexto donde el vigor de las mezclas y racionalidades socioeconómicas, culturales y étnicas es amplio, fuerte y contradictorio, y –como fuera dicho- también contaminante.

29 Tales como respeto por el medio ambiente y uso sostenible de los recursos con base en una comprensión biocéntrica y cósmica de la vida, como lógica fundada en la satisfacción de necesidades humanas que prioriza el valor de uso contra la lógica del capital, y como la participación y ampliación de la democracia en perspectiva intercultural.

30 Como también es ilustrado por la investigación dirigida por Beatriz Azcarruns, cuya síntesis de resultados se exponen en este mismo libro.

Por tanto, es importante indagar sobre cuáles son las perspectivas de persistencia de un *ethos* barroco en términos nuevos; qué grados de apertura o cierre hacia cada una de las formas de economía se promueven; qué prácticas, usos y valores económicos convergen en una estrategia hacia el Vivir Bien y que predisposiciones subjetivas pueden cristalizar ese horizonte. En un nivel más general o macro, es importante indagar si es posible y bajo qué condiciones, un vivir bien en el contexto de una pluralidad de lógicas económicas de igual importancia conceptual y práctica.

Además de las contradicciones inherentes a la heterogeneidad y pluralidad de relaciones y principios, está la contradicción y dualidad entre el proyecto de futuro (que vislumbra la NCPE) y la “vejez normativa, institucional y de los hábitos cotidianos” del presente. En el discurso oficial, el marco constitucional se ha traducido en lineamientos que se resumen en tres ejes estratégicos identificados como el “nuevo horizonte de época” hacia dónde camina el país: (i) Estado plurinacional, (ii) autonomías, y (iii) industrialización, en el contexto de economía plural y de estructuras socioculturales complejas o plurales (García Linera, 2011). Es decir, se resumen en una nueva forma de *ethos* barroco que, en lo referente a nuestro tema, la propuesta de un capitalismo industrial supone una apertura al reconocimiento de una organización productiva plural.

En resumen, se produce una articulación contradictoria entre lo supuestamente ancestral (economía comunitaria y cooperativa) y lo moderno (industrialización) que, supone fortalecer las estructuras productivas plurales como soportes del Estado plurinacional con autonomías.

Al estar este requisito de lo plural acompañado de la propuesta de industrialización -proyección moderna de la economía que sostenga los objetivos redistributivos constitucionales instituidos en nueva generación de derechos, individuales y colectivos- se recoge la historia y raíces del *ethos* liberal privado y estatista, desarrollista, a la vez que se innova con el fortalecimiento de lo comunitario. Del mismo modo, se plantean lineamientos políticos³¹ que resuelvan la desigualdad social y la exclusión, cuyas raíces se atribuyen al “colonialismo” y al “patrón primario exportador” de desarrollo, con base en cuatro pilares: (i) *diversificación productiva e industrialización*, (ii) función central del Estado en la transformación productiva, (iii) potencialidad de las formas plurales de producción, y (iv) carácter estratégico de sectores capitalistas (privados o estatales) vinculados con la explotación de recursos naturales y generadores de excedente bajo el control estatal (Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010, cit. en Wanderley, 2009)³².

31 Plan Nacional de Desarrollo: “Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien” (2006-2011), cuya denominación como Plan de Desarrollo para Vivir Bien, muestra que el Vivir Bien no sustituye al desarrollo sino que marca su horizonte normativo y ético.

32 Esto último es ya una paradoja, pues la actividad extractiva destinada a la exportación -responsable de la desigualdad y exclusión- es considerada estratégica si bien como generadora de excedentes para su redistribución.

Es decir, las formas plurales avanzarían en la dinámica contradictoria de una economía extractivista predominante -desarrollada en diferentes fases históricas con base en la explotación desregulada de los recursos naturales-, al mismo tiempo que el proyecto post capitalista del Vivir Bien. La articulación constitucional y normativa entre instituciones liberales modernas e indígenas o pluralistas, tanto políticas como económicas (Wanderley y Mokrani, 2011), o entre lógicas y principios de regulación diferentes, es evidente.

¿Podría decirse que se trata de un proyecto de “*mestización*” del Estado y la economía y, por tanto, de una modernidad capitalista alternativa bajo una nueva forma del *ethos* barroco, y de convivencia con otros *ethe y/o principios de regulación*?

Una respuesta es la del Vicepresidente García Linera al hablar de la existencia de “tres modernidades: la industrial, la microempresarial urbana artesanal y la campesina comunitaria”. “... Aquí estamos imaginando una modernidad pluralista ...” “... *tres modernidades en paralelo* ...” (cursivas propias). “Las posibilidades de transformación y emancipación de la sociedad boliviana apuntan a eso: reequilibrar las formas económicas no capitalistas para que, con el tiempo, vayan generando procesos de mayor comunitarización que habiliten pensar en un postcapitalismo. El postneoliberalismo es una forma de capitalismo; pero creemos que contienen un conjunto de fuerzas que, con el tiempo, podrían devenir postcapitalistas” (Cit. en Svampa y Stefanoni, 2007: 146).

Esto ratifica la acción del Estado para garantizar la igualdad de *estatus* constitucionalizada de las formas económicas, y acepta al menos dos racionalidades contrapuestas en complementación dinámica y tensa donde está en juego cuál de ellas dominará sobre la otra, si la del lucro o la del bien vivir, la de acumulación o la de una economía social comunitaria o moral. Las posibilidades de un postcapitalismo, siempre en palabras del Vicepresidente, “dependerá de la correlación de fuerzas” (Bartra, [2010] 2011); y, en las nuestras, de la fuerza de las nuevas élites socioeconómicas emergentes, hoy ubicadas entre las formas no capitalistas de la ESS y las capitalistas formales.

Esta misma mestización recorre las posibilidades del Vivir Bien. Según García Linera, el Vivir Bien es un “paradigma” *nacido de la comunidad* para producir satisfactores en armonía con la naturaleza; pero, el Vivir Bien “no se sostiene sobre la miseria. Necesita educación, salud, carreteras, agua potable, electricidad sin que esto suponga destruir el entorno”:... “*Manejar la tensión entre desarrollo productivo y protección de la naturaleza: eso es Vivir bien*” (cursivas propias) ... “Equilibrio es la clave” (Cit. en Bartra, 2011: 171).

Es decir, se mantiene el *ethos* barroco en la igualdad de *estatus* jurídico de las formas de economía plural, en tanto el Vivir Bien -ahora- debe nutrirse del abigarramiento de la sociedad y no solo de su base comunitaria: vivir fuera de la

miseria (o la subsistencia) requiere formas de economía estatal, industrializada si no capitalistas. De nuevo, entonces, la reafirmación básica de Echeverría (2011: 258), de que la “identidad latinoamericana no expulsa sino requiere de la otredad”, al menos en una larga transición.

Por lo anterior, Vivir Bien como *ethos* alternativo a la valorización y acumulación, al individualismo y etnocentrismo capitalista, tiene referencias acotadas social, cultural, económica y territorialmente: sería propio de estructuras comunitarias de producción orientada al sustento de la vida; pero la reproducción de estas estructuras no lograrían por sí solas el Vivir Bien. Necesitan de las otras formas de economía, según el discurso prevaleciente. A pesar de que nacen en la comunidad, las evidencias de transformaciones importantes en las comunidades y en amplios grupos indígenas urbanos y rurales, su constitución como nuevo “paradigma” civilizatorio tiene por delante el desafío de disputar el sentido de las instituciones y de la subjetividad, y compartir con las ideas y aspiraciones de felicidad, de buen vivir, que han estado presentes en el diverso pensamiento crítico de la modernidad capitalista.

Entre esas instituciones, el mercado es fundamental; como dice Echeverría, el intercambio o circulación de mercancías “es un instrumental neutral de civilización que permite, gracias a la combinación del valor de uso y valor de cambio, que se establezca la relación entre necesidades de consumo y oferta de productos”, pues el “mercado puede ser regulado por el estado y la sociedad (o por el capital); por tanto, es posible una modernidad otra que nunca fue, que implique emancipación y abundancia. Se trata de inventar otra modernidad distinta” (Echeverría, 2011: 199).

Cierre

Por lo anterior, el Vivir Bien y su vínculo con la ESS pueden ser pensados en el contexto de una sociedad mercantil que incorpora un principio ético estructurador de otra modernidad que rescate la pluralidad de la realidad y profundice la renovación del pensamiento económico, cultural y político. Ello implica remontar la subestimación de la diversidad cultural y socioeconómica del propio pensamiento indígena, tanto como de esa misma diversidad, de la cuestión medioambiental y de la desigualdad social por parte del pensamiento moderno occidental predominante.

La ética de Vivir Bien requiere remontar la sola crítica moral a la modernidad capitalista y al monoculturalismo mediante una relación entre conocimiento e intervención en la realidad, como medida de realismo y credibilidad de cualquier construcción cognitiva y ético-política (De Sousa Santos, 2009). En breve, requiere una modernidad alternativa que, al darse en medio de la pluralidad económica,

cultural y política de la realidad, será por un buen tiempo una modernidad estructurada bajo el *ethos* barroco, en los términos de Echeverría.

La pregunta, por tanto, debe volcarse hacia su potencialidad para articular a su alrededor la crítica del presente como condición de construcción de un desarrollo productivo que trascienda territorialmente el espacio local, una forma única de economía que concentraría el principio de reciprocidad y redistribución, para abarcar el ámbito amplio de la socio-economía plural.

En suma, la ética y posibilidad del Vivir Bien inherente a los principios de ESS, apela a la pluralidad de cara a una alternativa no capitalista, con economía capitalista pero sin dominio capitalista.

Bibliografía

- Bartra, Armando (2010a). CAMPESEINDIOS. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. IPDRS / CIDES-UMSA, La Paz. Bolivia.
- (2010b). TIERRADENTRO. Mito y utopía en la revolución boliviana. Inédito. UAM, México.
- (2011). Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales. ITACA – PRD DF. México.
- Berian, Josetxo (2005). Modernidades en disputa, Barcelona, Anthropos
- CHatterjee, Partha (1997). Our Modernity, Rotterdam/Dakar, Sefhis Codesria
- Caillé, L. y Ferraton y Coraggio (Org.) (2009). ¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo. Ediciones CICCUS. Argentina.
- Coraggio, J.L. (Org.) (2007). La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas. Serie Lecturas de Economía Social. Universidad Nacional de General Sarmiento/Editores ALTAMIRA. Argentina.
- Coronil, Fernando (2000). “Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En Edgardo Lander (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / UNESCO. Buenos Aires, Argentina.
- De Melo Lisboa, Armando (2007). “Economía solidaria. Una reflexión a la luz de la ética cristiana”. En Coraggio, J.L. (Org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas. Universidad Nacional de General Sarmiento/Editores ALTAMIRA*. Argentina.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (Compilador); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / UNESCO. Buenos Aires, Argentina
- Echeverría, B. (2002). “La clave barroca de la América Latina”, en www.bolivare.unam.mx
- (2011). Crítica de la modernidad capitalista. Antología, La Paz, Oxfam/Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
- Escobar, Arturo (1996). La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo. Grupo Editorial Norma. Santa Fé de Bogotá, Colombia.
- (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. En Edgardo Lander (Compilador): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / UNESCO. Buenos Aires, Argentina.
- (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”. *En Tabula Rasa, N° 1, enero-diciembre de 2003*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá

- Fals Borda, Orlando (1996). “Prólogo”. En Escobar, A; 1996: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Grupo Editorial Norma. Santa Fe de Bogotá, Colombia.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (2011). “Introducción”. En Farah y Vasapollo Editores: *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* CIDES – UMSA / SAPIENZA *Universita di Roma / OXFAM*. Plural Editores. La Paz, Bolivia.
- Farah, Ivonne e Igor Ampuero (Editores) (2011). *Herramientas para el cambio: Manual para los estudios críticos del desarrollo*. Henry Veltmeyer (Coordinador CDS Network). Primera edición en español. CIDES – UMSA / OXFAM. Plural Editores. La Paz, Bolivia.
- Farah, Ivonne y Mauricio Gil. (2012). “Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia”. En P.H. Martins y C. Rodrigues (Orgs.) *Fronteiras abertas da América Latina: Diálogos na ALAS*. Recife. Editora da UFPE.
- Gandler, Stefan (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE / UNAM / UAQ. México.
- García Linera, Álvaro (2011). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Gudynas, Eduardo (2011). *Caminos para las transiciones post-extractivistas*. En Alayza y Gudynas editores: *Transiciones. Post-extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. RedGE / CLAES. CEPES. Neva Studio S.A.C. Perú.
- Hillenkamp, Isabelle (2011). “Economía solidaria y transformación social: Pluralidad y tensiones. Lecciones de Bolivia”. En Marañón, Boris e Ivonne Farah (Coord.). *Grupo de Trabajo Economía Solidaria y Transformación Social: Una perspectiva descolonial. Documentos de Trabajo. Primera Reunión. “Economía solidaria en América latina: Balance teórico-metodológico”*. 25-28 de abril de 2011. La Paz, Bolivia.
- Lander, Edgardo (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / UNESCO. Buenos Aires, Argentina.
- (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / UNESCO. Buenos Aires, Argentina.
- Llanque, Jorge y Edgar Villca (2011). *Qamiris aynaras. Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro*. PIEB. Informes de investigación. La Paz.
- Mignolo, Walter (2000). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho”. En Edgardo Lander (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / UNESCO. Buenos Aires, Argentina.

- Prada A., Raúl (2010). Umbrales y horizontes de la descolonización. En García Linera, Prada, Tapia y Vega: *El Estado. Campo de lucha*. CLACSO/Comuna/Muela del Diablo. La Paz, Bolivia.
- Polanyi, Karl (2009). El sustento del hombre. Capitan Swing. Serie entre líneas. España.
- (2007). La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. FCE. Argentina
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (Compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO / UNESCO. Buenos Aires, Argentina.
- Ramonet, I. (2011). El nuevo “sistema-mundo”. *Le Monde Diplomatique* en Español. Octubre.
- Rivera, Silvia (2007). Una mercancía indígena y sus paradojas. La hoja de coca en tiempos de globalización, en Asuntos indígenas 1-2/07
- Salazar, Cecilia et al (2011). Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 52. Serie Investigación. PIEB. Bolivia
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”. En Luís Tapia Mealla (Coordinador). *Pluralismo epistemológico*. CIDES – UMSA Colección 25 años, CLACSO-ASDI, IRD. Muela del Diablo. La Paz, Bolivia.
- Sousa Santos y Rodríguez (2011). “Introducción. Para ampliar el canon de la producción”. En Sousa Santos, Boaventura (Coordinador). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. FCE. México.
- Spedding, Alison (2010): ‘Suma qamaña’ ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien’?). En Fé y Pueblo; 2010: Suma Qamaña. Miradas críticas al Vivir Bien. ISEAT. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología. Bolivia.
- Soruco, Ximena (2012). Mestizaje y ascenso social en Bolivia. Coloquio con Jorge Llanque, Silvia Rivera, Cecilia Salazar y Nico Tassi. Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales. N° 31, julio de 2012.
- Svampa, M. y Pablo Stefanoni. (2007). “Entrevista a Álvaro García Linera: Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas”. En OSAL *Observatorio Social de América Latina*, año 7 num.22 septiembre. CLACSO. Buenos Aires.
- Tapia Mealla, Luís. (2002). Condición multisocietal, Muela del Diablo, La Paz
- (2009). “Prólogo”. En Luís Tapia Mealla (Coordinador). *Pluralismo epistemológico*. CIDES – UMSA Colección 25 años, CLACSO-ASDI, IRD. Muela del Diablo. La Paz, Bolivia.

- (2010). “El estado en condiciones de abigarramiento”. En García Linera, Prada, García Linera, Prada, Tapia y Vega (2010). *El Estado. Campo de lucha*. CLACSO/Comuna/Muela del Diablo. La Paz, Bolivia.
- Tassi, Nico (2012). *La otra cara del mercado. Economías populares en la arena global*. ISEAT/Brot fur die Welt/iied/ Centro Mainumby Ñakurutú. La Paz, Bolivia.
- Thompson, Sinclair (2006). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo/Aruwiyiri
- Uzeda, Andrés (2010). “Del ‘vivir bien’ y del vivir la vida”. En Fé y Pueblo. *Suma Qamaña. Miradas críticas al Vivir Bien*. ISEAT. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología. Bolivia.
- Veltmeyer, H. y Jane Parpart (2011). *La evolución de una idea: estudios críticos del desarrollo*. En Farah, Ivonne e Igor Ampuero (Edit.). *Herramientas para el cambio: Manual para los estudios críticos del desarrollo*. Henry Veltmeyer (Coordinador CDS Network). Primera edición en español. CIDES – UMSA / OXFAM. Plural Editores. La Paz, Bolivia.
- Wanderley, Fernanda (2009). *Crecimiento, empleo y bienestar social. ¿Porqué Bolivia es tan desigual?*. CIDES – UMSA. Colección 25 años. Plural Editores. La Paz, Bolivia.
- Wanderley, Fernanda y Leila Mokrani (2011). *La economía del gas y las políticas de inclusión socio-económica en Bolivia. 2006-2010*. CIDES – UMSA / Fundación Carolina. Informe de investigación. Inédito. La Paz, Bolivia.
- Zavaleta M., René (1987). *El poder dual. Problemas de la teoría del estado en América Latina*”. Los Amigos del Libro. La Paz, Bolivia.
- (2010): *Lo nacional popular en Bolivia*. Plural Editores. La Paz, Bolivia.

Documentos

- Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia
- Plan Nacional de Desarrollo: “Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien” (2006-2010)
- Plan Estratégico 2010-2014. Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo de Bolivia. Bolivia, 2011.
- Propuesta de Promoción y Desarrollo de la Economía Solidaria y Comercio Justo en Bolivia. “*Construyendo Reciprocidad, Equidad y Calidad de Vida*”. Plataforma Multisectorial de Promoción y Desarrollo de la Economía Solidaria y Comercio Justo de Bolivia. RENACC-La Paz /DFID /Uniterra. La Paz, junio 2007.

Economía comunitaria complementaria, la vida antes que el trabajo y el capital

Fernando Huanacuni Mamani

La promesa del desarrollo, de la modernidad, el progreso y todos sus postulados, nos quisieron hacer creer que podíamos dejar de ser “pobres” y alcanzar un “mejor nivel de vida”, tanto a nivel personal como a nivel de Estados y que los recursos naturales eran una condición clave para lograrlo, con una “inversión adecuada”, pero además nos hicieron creer que el Estado es un mal administrador y que por lo tanto capitales privados debían intervenir en la administración de nuestros recursos para lograr una verdadera rentabilidad. Sin embargo, Bolivia al igual que otros países de la región, pese a que tiene una gran cantidad de “recursos” minerales, suelos fértiles, amazonía, petróleo, gas y muchos otros, y, a que se dio un proceso de capitalización en la década de los años 90, seguimos teniendo grandes problemas económicos y sociales y más aún incrementamos la cantidad de pobres, acrecentando paralelamente la brecha entre ricos y pobres, a tal punto que en el mismo país, unos viven en la opulencia y ostentación al igual que en los países del primer mundo, y otros aún sobreviven en la calle mendigando lo necesario.

Cuando los intelectuales de este sistema afirman que “en el mundo hay cada vez menos pobres” (Oppenheimer, 2005), apoyándose en el ímpetu del crecimiento económico generado en China, India, Taiwán, Vietnam, Singapur y demás países del Asia, afirmando que están atrayendo mayores inversiones productivas que América Latina¹, no toman en cuenta que este sistema de crecimiento capitalista sólo valora el beneficio económico de la producción, una producción a costa del equilibrio de la Madre Tierra y que no valora la vida.

¹ Según las fuentes de las Naciones Unidas la inversión en Asia se ha incrementado en un 63% en los dos últimos años y en América Latina por el contrario según esta fuente, las inversiones han caído drásticamente.

Los ejes del liberalismo clásico² como precursores del capitalismo, son: el individualismo, la economía de mercado, la democracia controlada, el estado laico y el reformismo social³, todo en el horizonte sólo de la acumulación del capital. Por otro lado, el comunismo, el socialismo, en teoría impulsan antes que el capital el “bienestar del ser humano”⁴, el dominio en común de todos los bienes, cuyos beneficios deben ser compartidos por todos de acuerdo con las necesidades de cada cual. Sin embargo, a diferencia del proceso cubano que logró muchos de sus objetivos, el sistema soviético fracasó entre otros factores, porque al ser un sistema también jerárquico, la corrupción y el totalitarismo se apoderaron de los niveles de decisión, como ocurrió durante la etapa que gobernó Joseph Stalin (1929-1953), su método de producción a base del terror, valoraba principalmente el beneficio político y no la vida.

Ahora, Cuba ha alcanzado buenos niveles de estabilidad social en cuanto a educación, salud, deportes y ciencia, pero en la parte económica hoy se ve imposibilitada de ampliar su política interna y externa, pero no por su incapacidad, sino debido al bloqueo económico promovido por el Imperio a la cabeza de EEUU. Así, la conjunción de varios factores como el desplome de las economías dirigidas por el Estado en los países de Europa Oriental y la ex Unión Soviética, el precedente de temor sentado a través del bloqueo económico a Cuba, la persecución política a nivel mundial a cualquier iniciativa de izquierda⁵, junto con la adopción de algunos principios de libre mercado en China, hicieron del capitalismo a comienzos del siglo XXI, un sistema hegemónico.

Sin embargo aunque el socialismo le ha hecho frente al capitalismo y ha logrado ciertos avances en cuanto a salud, educación, vivienda y asistencia social, no deja de tener una gran limitante respecto de lo que planteamos los pueblos originarios, y radica en su enfoque meramente antropocéntrico, que sigue considerando a las demás formas de existencia como objeto y aunque últimamente el mundo está reflexionando sobre la necesidad de “cuidar” a la Madre Tierra, sigue implícito el carácter de “objeto” que se le da, muy distinto de lo que representa para los pueblos originarios, para quienes la Madre Tierra, es nuestra Madre; un ser que vive, que merece respeto y que no necesita de actitudes paternalistas, pues puede “cuidarse” a sí misma.

2 El término “liberal” encierra en realidad dos tendencias; el liberalismo clásico y el liberalismo constructivista o progresista, que comparten muchos rasgos en común. El liberalismo clásico de origen anglosajón incluye a pensadores como David Hume, Adam Ferguson, John Locke y Adam Smith; y los norteamericanos Alexis de Tocqueville, Benjamín Constant y Lord Acton. El liberalismo progresista se manifiesta en los postulados de Juan Jacobo Rousseau.

3 Esta corriente se expresa en nuestro tiempo a través de los teóricos del neoliberalismo en sus diversas corrientes: Escuela Austriaca de economía (Misses-Hayek), la escuela de Chicago (Milton Friedman), la economía social de mercado (Röpke- Erhard) y la escuela de la opción pública de James Buchanan. Así mismo, también en: Teoría y práctica de la constitución intercultural. Pedro Susz, 2006: 22.

4 La teoría fue obra principalmente de Karl Marx y Friedrich Engels.

5 Allende en Chile y Juan José Torres en Bolivia, entre otros.

El capitalismo todavía vigente pero camino al fracaso, ha reducido esta crisis estructural mundial a un tema solamente económico, dirigiendo los debates en función sólo de gestión y administración de los recursos naturales, sin tomar en cuenta el futuro ni de la humanidad ni de la vida, es aquí donde no sorprende la decisión que han tomado en la Cumbre de Copenhague⁶ y en la de Cancún⁷, pues a los países del primer mundo sólo les interesa salvar el capital aún a costa de la vida, a tal punto que muchas empresas privadas están lucrando también con esta crisis.

Esta economía, es una economía generada bajo la forma actual de concebir la vida; individualista, antropocéntrica, desintegrada de la vida, homogenizadora, jerárquica, competitiva, orientada sólo al consumo y al capital y donde sólo ganan los más fuertes. De ahí la urgencia de una respuesta no sólo de un nuevo modelo económico sino, de una nueva forma de vida sustentada en el equilibrio y la armonía y el respeto a la vida.

En términos generales la economía, sustentada por la visión antropocéntrica del pensamiento occidental, *“es el estudio de la forma en que individuos y sociedades deciden emplear los recursos; qué bienes y servicios se producirán, cómo se producirán y cómo se distribuirán entre los miembros de la sociedad”*⁸. Esta economía se divide en microeconomía y macroeconomía. La tasa de crecimiento económico, la tasa de inflación y la tasa de desempleo son las principales preocupaciones de los macro economistas occidentales. Y la microeconomía estudia el comportamiento del consumidor, las empresas e industrias en forma individual. Esta forma en la que una empresa o una familia administran los bienes, tiene como propósito final la acumulación del capital.

El capitalismo o economía de libre mercado, es el sistema económico en el que la mayoría de los medios de producción son de propiedad privada; en tanto que la producción como la distribución del ingreso son determinadas por la operación de las fuerzas del mercado (oferta y demanda), las mismas que responden a una manipulación dirigida por los dueños del mercado; cuya finalidad única es aumentar el capital aún creando necesidades ficticias en las personas. El capitalismo es el sistema predominante en el mundo occidental y en los países bajo esta influencia. Este sistema que nos ha sumido en una competitividad global, funciona con la premisa de obtener mayores utilidades con la mínima inversión posible. Para el capitalismo, lo único y lo más importante es el capital, y se define como el conjunto de recursos utilizados para producir otros bienes.

Sin el afán de equiparar capitalismo a comunismo, ambos mantienen un enfoque antropocéntrico (aunque uno individualista y el otro colectivista), ambos

6 Diciembre del año 2009.

7 Diciembre del año 2010.

8 Británica. Enciclopedia Universal Ilustrada, edición en español. 2006, Chile.

consideran al ser humano como el rey de la creación y las demás formas de existencia se convierten en objeto, que se pueden utilizar, usar y abusar. Incluso hasta la mano de obra en la economía actual, es decir, los seres humanos, constituyen un capital (capital humano), por lo tanto un “recurso”, un “objeto” sujeto a la compra y venta.

Ambos sistemas nos han reducido a *identidades productivas* (campesino, minero, fabril, etc.). Pareciera que la única diferencia entre ambos fuera la forma de distribución de bienes y explotación de recursos. El capitalismo ha deteriorado la vida; depredando bosques, contaminando ríos, causando la desaparición de muchas especies y ha roto el equilibrio natural a través de la minería y la exploración y explotación petroleras. El socialismo, si bien ha resuelto necesidades básicas, tampoco tiene otra perspectiva más allá del bienestar sólo humano. Para estos sistemas de gobierno, los animales, las plantas, las montañas, los ríos, constituyen solamente un recurso y han generado una relación de explotación extrema. Aunque con el concepto de “explotación racional” pretendan cambiar la forma, en el fondo sigue siendo explotación y de todas formas provocan el deterioro de toda forma de vida no humana.

Resumiendo, para el capitalismo, el capital es lo más importante; para el socialismo, el bienestar del ser humano es lo más importante, pero para los pueblos originarios que plantean el sistema comunitario, la vida es lo más importante.

Economía comunitaria complementaria en el horizonte del Vivir Bien

Desde los pueblos indígena-originarios planteamos una visión, un paradigma, totalmente distintos a lo descrito anteriormente. Para esto, desde la visión aymara, debemos explicar la economía comunitaria complementaria desde el *ayllu*, que es el sistema de organización de vida. *Ayllu*, es un término aymara que se traduce como “*comunidad*”, aunque que en español no se explica a cabalidad lo que realmente es; por lo tanto debemos ampliar y reconceptualizar el término comunidad.

Para occidente comunidad se entiende sólo como una “unidad y estructura social”, es decir que los componentes son sólo humanos. Pero desde la cosmovisión de los pueblos indígena originarios, comunidad se comprende como “la unidad y estructura de vida”, es decir, el ser humano es sólo una parte de esta unidad; animales, insectos, plantas, montañas, el aire, el agua, el sol, incluso lo que no se ve, nuestros ancestros y otros seres son parte de la comunidad. Todo vive y todo es importante para el equilibrio y la armonía de la vida; la desaparición o el deterioro de una especie es el deterioro de la vida, concebimos que somos hijos de la madre tierra y del cosmos (Pachakaman Pachamaman wawapatanwa).

Por lo tanto todas las formas de relación en el ayllu deben estar en permanente equilibrio y armonía con todo, pues cuando se rompe esta regla las consecuencias trágicas son para todos.

Dentro el ayllu no hay lugar para el término “recurso”, ya que si todo vive, lo que existe son seres y no objetos, y el ser humano no es el único parámetro de vida ni es el *rey de la creación*. El principio de occidente busca dominar la naturaleza, desde el principio originario no se busca dominar nada, se busca *relacionarnos* bajo el principio y la conciencia del *ayni*⁹. Tampoco cabe el concepto de explotación de nada ni de nadie, porque nada ni nadie es útil sólo para uno, ni el propósito de las demás formas de existencia es sólo el beneficio del ser humano, todo está en una relación complementaria en un perfecto equilibrio (Ayni).

Los pueblos originarios parten de la conciencia de que todo está conectado y por su naturaleza todos tienen un rol complementario y recíproco; por ejemplo las plantas expelen oxígeno y absorben anhídrido carbónico, los insectos se complementan con las semillas para generar frutos, la lluvia renueva la vida de todos, el sol calienta para todos, así como el ser humano es un criador y cultivador por naturaleza, por tanto cuida, cría, siembra y cosecha, cuidando el equilibrio de la vida. Desde esta visión, no hablamos sólo de economía, sino de “economía comunitaria complementaria”.

“*El horizonte del ayllu en ayni es el suma qamaña*” es decir, que el horizonte de toda relación complementaria dentro la comunidad es *vivir bien*, cuidando y respetando toda forma de existencia; cuidando y respetando la vida. En la actualidad por la forma de relación que se generó desde la visión occidental, el ser humano se ha convertido en el virus, en el cáncer de la Madre Tierra y el depredador de las especies. Por lo tanto es importante emerger desde el *ayllu en ayni*; de la conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente. De esta conciencia los pueblos indígena originarios emergen y generan toda relación económica, educativa, jurídica, política y la agricultura; como dice el hermano presidente: “la Madre Tierra puede vivir sin el ser humano, pero el ser humano no puede vivir sin la Madre Tierra”¹⁰.

Desde el ayllu se genera la economía complementaria. “*Suma qamaña*” en términos económicos significa:

Generar relaciones económicas en complementariedad y reciprocidad con la vida, la Madre Tierra, la comunidad y la familia; toda relación económica no solamente tiene el fin de acumular capital, sino esencialmente busca preservar

9 Ayni, término aymara que significa reciprocidad, complementariedad, la energía que fluye entre todas las formas de existencia”.

10 Evo Morales Ayma.

la vida, por lo tanto toda relación económica, no sólo debe estar enmarcada en leyes económicas de interés humano, sino que debe estar enmarcada en leyes naturales que cuiden la vida, la Madre Tierra, la comunidad y la familia.

En el vivir bien, el ser humano no está por encima de otras formas de existencia, está al mismo nivel de ellas; por lo tanto en la economía complementaria, los beneficios no sólo están circunscritos a la unidad y estructura social humana, sino, están en función de la unidad y estructura de vida (es decir, más allá de lo humano)¹¹. En el vivir bien no existen las jerarquías, sino las responsabilidades naturales complementarias.

Economía desde la cosmovisión de los pueblos originarios y en particular desde la visión aymara, *es la forma en que seres humanos y comunidades deciden relacionarse con todas las formas de existencia; animales, insectos, plantas, montañas, ríos, selva, el aire, etc., que de ninguna manera son “recursos”, sino seres que viven y que se merecen todo respeto. Se relacionan de forma complementaria y recíproca, decidiendo también qué bienes y servicios producirán, cómo se producirán y cómo se distribuirán y redistribuirán entre los miembros de la comunidad social y de vida (con otras formas de existencia).*

A diferencia de occidente, el principio que orienta la cosmovisión indígena originaria y que define la forma de relación dentro la comunidad, dice “si uno gana o si uno pierde, todos hemos perdido”. Por lo tanto, nos dicen los abuelos, en la vida no se trata de ganar o de perder, se trata de vivir bien. El principio es por tanto: “que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todos tengan todo y que a nadie le falte nada”.

Consecuencias del Desarrollo

Desde el horizonte del Vivir Bien, los pueblos indígena originarios, estamos cuestionando el término desarrollo y todo lo que éste implica, ya que para nuestros pueblos y comunidades “el desarrollo” ha significado el deterioro de la naturaleza y la destrucción de nuestras comunidades. El término “desarrollo” está ligado a la explotación, a la marginación, a la depredación y a la dependencia, pues desde la lógica occidental, desarrollo implica ganar en desmedro de otro. Algunos han interpretado el vivir bien como una forma de desarrollo sostenible o como una forma de desarrollo alternativo, para nosotros la propuesta el vivir bien, es una alternativa al desarrollo.

¹¹ Comunidad desde la visión occidental individualista y antropocentrista, se entiende como la unidad y estructura social, en cambio desde la visión de los pueblos indígenas originarios, todo es parte de la comunidad, el árbol, la montaña, el río, los insectos, son parte integrante de la comunidad, por lo tanto comunidad se entiende como la unidad y estructura de vida.

El desarrollo está asociado con los países “del primer mundo”, quienes han ocasionado el deterioro de la vida; alterando los ciclos de la naturaleza, entre otros factores, por la emisión de gases hacia la atmósfera produciendo una excesiva contaminación y por las políticas promovidas desde las iniciativas transnacionales privadas, que lejos de beneficiar a la vida o satisfacer necesidades de la sociedad, provocaron grandes impactos ambientales, algunos irreversibles; pues sabemos que las consecuencias de la contaminación son acumulativas en el tiempo. La destrucción de los bosques y la desaparición de la biodiversidad especialmente en la Amazonía, están generando cambios estructurales de vida. En muchos países por ejemplo, ya se siente la falta de agua por la sequía; mientras en otros, torrenciales lluvias provocan inundaciones. El desarrollo ha provocado que nuestras comunidades originarias estén expuestas a una constante desintegración, expulsándonos de nuestro hábitat natural y destruyendo culturas milenarias.

El desarrollo, sustentado en una visión lineal ascendente de la historia y de la vida; genera una lógica acumulativa promovida desde la educación primaria, secundaria y superior, que empuja hasta el día de hoy, a los seres humanos a migrar hacia las ciudades en busca de progreso en la perspectiva de “vivir mejor”. Todo esto provoca grandes hacinamientos¹² y un acelerado crecimiento de las zonas peri-urbanas o periféricas que a su vez han generado deterioro de la salud, problemas en la educación, carencia de vivienda y de trabajo; aumentando la desocupación, la pobreza y la marginalidad provocadas por la desigualdad económico-social y la discriminación racial. La población está expuesta a la contaminación visual, acústica, medioambiental e incluso mental, provocando una desconexión casi total con la Madre Tierra; desintegrando paralelamente, las relaciones familiares, sociales y de vida, con el fin solamente, de acumular capital a cualquier costo. “*Cuando se quiebra la armonía y el equilibrio del ser humano con la Madre Tierra, surge también la violencia*”, como afirma Adolfo Pérez Esquivel en el Prólogo al libro de G. De Marzo (2009).

Ahora bien, la perspectiva del desarrollo suponía “mejorar las condiciones de vida para toda la sociedad” y que las políticas promovidas hacia los países del “tercer mundo”, coloquen a éstos a la par de los de “primer mundo”. Sin embargo, lejos de acercarse a estos objetivos, se ha generado niveles extremos de pobreza y hambre¹³ y que la brecha entre países ricos y países pobres crezca aún más. “Según datos de organizaciones como la FAO o las Naciones Unidas, resulta que el 50% de la riqueza planetaria lo detenta tan sólo el 2% de la población mundial” (De Marzo, 2009).

12 En la década del 2020 al 2030, aproximadamente el 80 por ciento de la población mundial vivirá en las ciudades provocando el aumento de las zonas periféricas, fenómeno que ya se siente en diversas partes del mundo y que se debe a la fuerte concentración de la tierra en manos de latifundistas y de grandes corporaciones internacionales.

13 Naciones Unidas ha dado la voz de alarma sobre la soberanía alimentaria y la FAO informa que mueren de hambre en el mundo más de 35.000 niños, todos los días.

El concepto de “países atrasados o subdesarrollados” está también bajo la lógica de la visión lineal de la vida y de la lógica de la competencia. Todas las estadísticas y medidores de los países para catalogar quienes son del primer, segundo y tercer mundo, están en función del contexto económico; pero pocos han planteado indicadores en un contexto integral que incluyan por ejemplo formas de verificar en las sociedades la vitalidad o la felicidad; ya que para el mundo moderno lo material y lo económico son lo más importante y los sentimientos pasan a un segundo o tercer plano o directamente no se toman en cuenta. En el horizonte del *Vivir Bien*, vivir en equilibrio y en armonía, el estar en paz y el ser feliz son aspectos muy importantes para la comunidad.

Desde la visión de los pueblos originarios, la propuesta en la expresión del nuevo Estado, es promover la *economía comunitaria complementaria* en términos de armonía, de equilibrio, de reciprocidad y de complementariedad en el horizonte del suma qamaña o Vivir Bien. En las nuevas condiciones de vida; como ser, el cambio climático, los niveles extremos de pobreza, la pérdida de principios y valores; debemos empezar a hablar, más que de desarrollo o alternativas de desarrollo, de nuevas políticas públicas emergentes desde el vivir bien en las diferentes áreas y en este caso en lo económico; que implica un cambio de paradigma y de estructura, pues la crisis del capitalismo no es una crisis sólo coyuntural, es una crisis estructural. Se deberá promover primero nuevas “políticas públicas para reconstituir la armonía y el equilibrio” y luego, “políticas públicas para mantener la armonía y el equilibrio” de la vida.

Principios de la Economía complementaria del Ayllu

Bajo el principio del equilibrio, la complementariedad genera la distribución y la redistribución, según la necesidad del momento. No se puede hablar de vivir bien y ni de economía si no se restablece el “derecho de relación” que cada familia tiene con la Madre Tierra. Bajo el concepto de propiedad privada, es el título el que da derechos sobre la tierra; en el sistema jurídico ancestral comunitario es la relación con la tierra y la comunidad, la que otorga los derechos sobre la tierra de acuerdo al número de miembros de la familia. En la dinámica de la complementariedad, los miembros de la comunidad reciben y aportan de acuerdo a sus necesidades y responsabilidades.

En ese contexto se debe empezar a implementar la economía complementaria en la nueva relación de los Estados, que no puede ser sólo en función del capital, sino primero se debe cubrir las necesidades básicas y emergentes de los pueblos, sin importar si el país es pequeño o grande. Insistimos: la crisis del capitalismo no es coyuntural, es estructural, es una crisis de vida. En las condiciones del desequilibrio y deterioro de los Estados que generó el Capitalismo, ahora hay

que proyectar un nuevo proceso de interacción de los pueblos, bajo la lógica y el horizonte del Vivir Bien.

Desde la visión de los pueblos indígena originarios queremos despertar a una nueva economía, que sea complementaria y que no deteriore la vida. Por ejemplo, en la agricultura proyectamos el multicultivo, que volverá a nutrir la Madre Tierra, saliendo del monocultivo que ha deteriorado la tierra. Por lo tanto, esta nueva economía complementaria está planteada no sólo en términos económicos, sino en términos de vida.

Existen muchas personas y comunidades que hacen negocios en el horizonte del Vivir Bien, pero se debe sistematizar una normativa jurídica que permita la lógica comunitaria. El orden jurídico de enfoque individual establece una estructura jerárquica y estática, induciendo a la extrema individualidad y a las expresiones jerárquicas inamovibles. Nosotros proponemos un marco jurídico que viabilice la economía comunitaria productiva y que no necesitemos tener un cuerpo jerárquico, sino una estructura equilibrada que permita la gestión comunitaria, que es dinámica y rotativa.

Algunas luces de cómo se podría aplicar esta lógica de economía comunitaria en las políticas públicas están en las prácticas comunitarias que aún perviven en el pueblo aymara; instituciones como el *ayni*, *el tampus*, *el tumpa*, *el muyt'a*, etc., que continuación describimos:

- **Ayni**, es la complementariedad o ayuda mutua y permanente dentro la comunidad, Reciprocidad en el mismo tiempo o en otros tiempos (en el contexto de la conciencia comunitaria todo es interdependiente).
- **Tampus**, es la generación de espacios comunes donde se pone a disposición productos o alimentos que van a favor de quienes los necesitan en la comunidad, para que a nadie la falte nada;
- **Tumpa**, es asumir responsabilidades conjuntas y según los ritmos. Surge cuando la comunidad asume la responsabilidad de cuidar la comunidad permanentemente; tumpa alude también a la transparencia como el río cristalino, “permitir ver las piedras del fondo”.
- **Muyt'a**, el proceso circular cíclico, es decir asumir responsabilidades por turno, de manera rotativa.
- **Khuskha**, el equilibrio dinámico, la distribución y la redistribución según la necesidad.
- **Wajt'a**. Las ceremonias son muy importantes porque nos reconectan con la fuerza ancestral, importante para realizar e iniciar cualquier actividad productiva, económica, social, etc.

El proceso de colonización representó para los pueblos originarios, un proceso de exclusión y desintegración económica, que aún hasta hoy persiste; no podemos decir que ha terminado. Por lo tanto ha permeado la vida de todos los pueblos originarios, resultando en un proceso de individualización e insensibilización extremas. Por ello estamos planteando un proceso de descolonización que es un proceso de integración a todo nivel, de sensibilización con la vida.

Todas las políticas del estado, de las regiones, de los municipios, de las comunidades, familiares e individuales deben ser tomadas bajo el parámetro primero de cuidar la vida. Ninguna decisión debe afectar la vida, la Pachamama (Madre Tierra). En el mundo ha comenzado un gran debate sobre este tema porque es una esperanza para resolver aspectos de relación económica y principalmente de vida.

Ahora nos corresponde a nosotros responder a la vida. Mientras la sociedad moderna se ha construido simplemente en términos económicos, el concepto comunitario habla de cómo complementarnos con la vida, porque al destruir el entorno nos destruimos a nosotros mismos. Se trata de reconstituir los principios y valores de vida que desde hace miles de años nuestros abuelos conservaron y que son eternos, es decir, aplicables en cualquier tiempo y espacio y que principalmente se resumen en: respeto a todo lo que existe y reconstitución de la armonía; lo que implica volver a vivir de acuerdo a los ciclos naturales, tanto de la Pachamama como del Cosmos.

Los aymaras migrantes, desde la lógica comunitaria permanentemente se ayudan entre sí. Por ejemplo si alguien inicia un negocio, una tienda o un restaurante, todos se reúnen y hacen un aporte bajo el principio aymara: *yanapasiña* (ayudarnos, caminar juntos), todos se reúnen y hacen un *apthapi*¹⁴. Brindamos toda la ayuda correspondiente para que a ese negocio le vaya bien y no tenga ese concepto sólo individual. Es así que bajo esta lógica en nuestras comunidades (ya sea en el campo o en la ciudad) nos ayudamos permanentemente.

La economía complementaria es ayudarnos permanentemente, es un compromiso con la vida, no sólo tiene que responder a normas legales sino a normas, o más bien principios de vida. En las empresas comunitarias una de las características es la rotación de responsabilidades, de esta forma todos asumen alguna responsabilidad y cumplen con la comunidad. Bajo este horizonte todo emprendimiento de cualquier negocio debe tener como premisa referente cuidar la vida, sólo debe pervivir aquello que aporte a la comunidad, aquello que construya y no lo que destruya. En las políticas económicas complementarias del Vivir Bien, los Estados deben proyectar y emprender una nueva estructura de relación, primero de “ayuda” entre los pueblos, en términos de reciprocidad y luego de complementariedad, sin la subordinación.

14 Reunión de alimentos que toda la comunidad trae con el concepto de compartir, complementarse.

Si realizáramos estadísticas de emprendimientos pequeños y medianos desde la lógica comunitaria, con seguridad nos encontraríamos con un elemento del que poco se ha hablado; aquellos que mejores resultados y/o mayor estabilidad tienen, son sin duda los negocios familiares, pues todos los miembros de la familia tienen un interés en común: que el negocio funcione. En este caso las relaciones laborales no son coercitivas sino afectivas. Sin embargo en la mayoría de las empresas de lógica occidental, que no cuentan con este elemento (el afecto), empleados y empleadores tienen intereses contrarios; los dueños quieren que sus empleados trabajen lo más posible y que quieran ganar lo menos posible y los empleados quieren ganar lo más posible con el menor esfuerzo posible. En este caso las relaciones laborales son coercitivas y jerárquicas.

Las relaciones económicas comunitarias responden a una lógica de afecto y por lo tanto de complementariedad, en este sentido se debe cuidar de todos quienes forman parte de la comunidad. Si hablamos de relaciones macroeconómicas; allí el Estado desde la lógica de la economía complementaria tendrá la responsabilidad de distribuir y redistribuir los bienes para todos, no igualitariamente sino en base al principio de equilibrio, que responde a la necesidad de cada quien.

La nueva relación de los Estados en este tiempo, no puede ser sólo en función del capital, dado que en muchos países de la región, existen niveles de pobreza extrema, desempleo y desintegración familiar, resultado de la migración al exterior en busca de fuentes de trabajo, entre otros grandes problemas. Por lo tanto los países deben volver a relacionarse hacia adentro y hacia fuera, sin importar si el país es pequeño o grande, en el marco de una relación complementaria donde cubrimos primero nuestras *necesidades vitales*; tierra y territorio, agua, alimento, fuentes de trabajo, educación, salud (desde la visión ancestral originaria) y una vez resuelto lo urgente recién se pensará en las exportaciones.

Durante la colonización los pueblos originarios fuimos despojados de nuestras tierras. Producto de ello hoy en día la mayor parte de la población y en su mayoría de ascendencia indígena, no cuenta con tierra ni con vivienda propia. Desde la colonia grandes extensiones de tierra fueron repartidas primero a los españoles y luego a sus descendientes, pero eso no acabó ahí. Durante la república, el despojo de tierras comunitarias a los pueblos ancestrales prosiguió y posteriormente, los gobiernos liberales y neoliberales, desde la década del 60, fueron otorgándoles a los migrantes extranjeros, a precios irrisorios, miles y miles de hectáreas generando una nueva élite de latifundistas. En la actualidad unos pocos extranjeros junto con esa élite que ha gobernado, y que en muchos países sigue gobernando, poseen inmensas extensiones de tierra, mientras los pueblos indígenas originarios tienen poco o nada.

En consecuencia, dentro de las políticas económicas más urgentes que se deben proyectar están aquellas relacionadas con: a) La reversión de tierras que estén

en manos de latifundistas y b) la distribución de las tierras; a quienes han migrado al exterior en busca de trabajo o viven en la marginalidad de las ciudades (no sólo los que viven en la periferia, sino los que viven en la marginalidad del sistema y no poseen vivienda propia). Esto con la finalidad de que trabajen la tierra para producir alimento (en el concepto de multicultivo claro, no de monocultivo). La producción de alimento pues, será en breve uno de los roles que más se requiera, no sólo para el autoabastecimiento, sino para cubrir los requerimientos nacionales.

Y finalmente, c) redistribuir a las comunidades que ya poseen tierras pero que son insuficientes o que no cuentan con agua ni con áreas apropiadas para el cultivo. Cabe resaltar que esta distribución debe ser a comunidades y no a individuos y con un carácter no de propiedad, sino de restitución del “derecho de relación”.

Es importante despertar en la realidad de que la deuda histórica no sólo es de carácter social, sino esencialmente económica. Por lo tanto, junto a la distribución y redistribución de tierras los Estados deben otorgar créditos a las comunidades para empezar o ampliar su producción.

En el concepto de complementariedad, toda la comunidad recibe y aporta de acuerdo a sus necesidades, sin uniformar. Esta nueva economía no se explica sólo en términos económicos, sino en términos de complementariedad con la vida.

Pero así como la economía no es algo aislado de los principios jurídicos o políticos, tampoco está al margen de la educación. Y si desde la educación se sigue promoviendo el “vivir mejor”, el individualismo y la visión lineal ascendente implícita en la modernidad, continuarán las migraciones del campo a la ciudad, continuará la desintegración de las comunidades y el hacinamiento en las ciudades que contribuyen al desequilibrio de la vida y a la pérdida de soberanía alimentaria entre otros factores. Necesitamos un cambio de paradigmas, un cambio de enfoque, de cosmovisión desde la educación; necesitamos restablecer las comunidades y que éstas se vuelvan productivas según sus capacidades.

Bibliografía

- De Marzo, Guiseppe (2009). Buen vivir para una nueva democracia de la tierra. ED. EDIESSE. 2009.
- Oppenheimer, Andrés (2005). Cuentos Chinos. Ed. Sudamericana.
- Susz, Pedro (2006). Teoría y práctica de la constitución intercultural. ED. Cima. Bolivia.