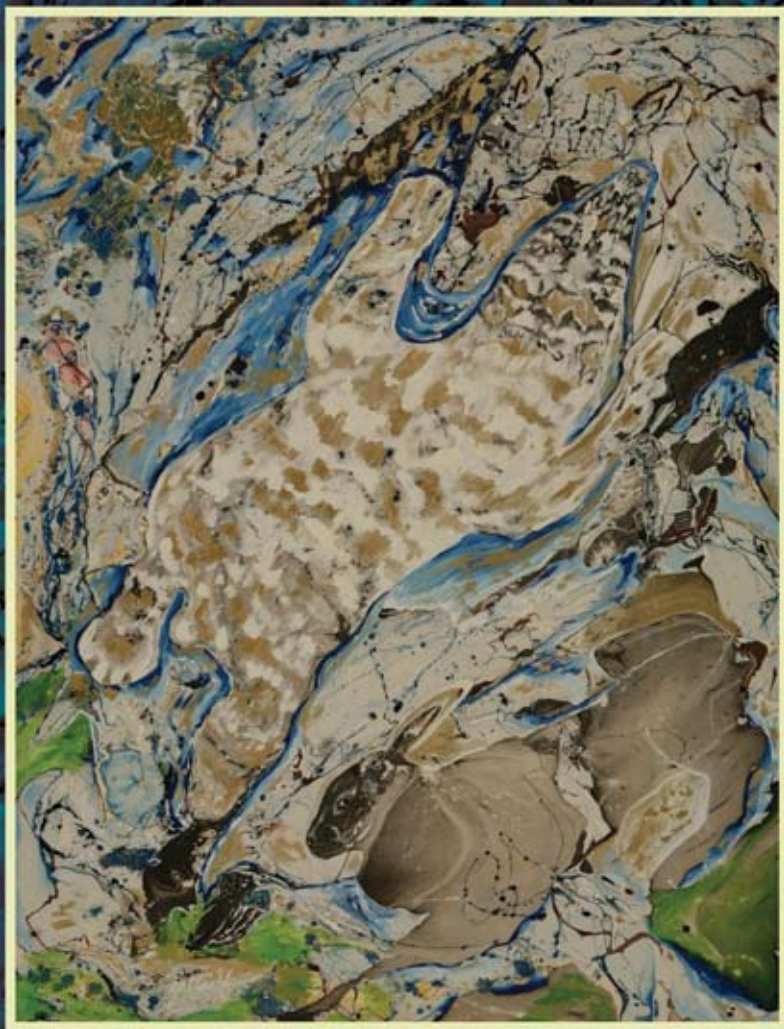


Ivonne Farah H. / Luciano Vasapollo
Coordinadores

Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?



CIDES-UMSA



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



Oxfam

Vivir bien:
¿Paradigma no capitalista?

Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?

Ivonne Farah H.
Luciano Vasapollo

Coordinadores



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



Esta publicación es resultado de la convocatoria conjunta entre el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) y el Departamento de Economía de la Universidad de Roma “ La Sapienza ”, en el marco de un Convenio de Colaboración académica entre ambas Universidades. Su propósito es contribuir a la reflexión académica y política sobre la noción del VIVIR BIEN y sus posibilidades para constituirse en el soporte ético que ilumine un nuevo paradigma de producción y reproducción de la realidad social.

Esta publicación ha sido posible gracias al auspicio de OXFAM.

Responsables de la publicación: Ivonne Farah y Luciano Vasapollo
Cuidado de edición: Ivonne Farah H.

© CIDES-UMSA, 2011

Primera edición en español: febrero de 2011

DL: 4-1-392-11

ISBN: 978-99954-1-351-4

Producción:

Plural editores

Av. Ecuador 2337 esq. Calle Rosendo Gutiérrez

Teléfono 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia

e-mail: plural@plural.bo / www:plural.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Prólogo	
<i>Evo Morales Ayma</i>	7

Introducción	
<i>Ivonne Farab H. / Luciano Vasapollo</i>	11

PARTE I

Aproximaciones semánticas y filosóficas

Acerca del Suma Qamaña	
<i>Javier Medina</i>	39

Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”	
<i>Pablo Mamani Ramírez</i>	65

Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista.	
Suma qamaña, vivir bien y lg life’s good: como procesos civilizatorios	
<i>Hugo Romero Bedregal</i>	77

Hacia una constitución del sentido significativo del “vivir bien”	
<i>Rafael Bautista S.</i>	93

PARTE II

Horizontes utópicos del Vivir Bien

Los indígenas y los nuevos paradigmas del desarrollo humano	
<i>François Houtart</i>	125

Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? <i>Xavier Albó</i>	133
Solidaridad: el renacimiento de un viejo concepto socialista <i>Nino Pagliccia</i>	145
Para un nuevo estilo de vida en América Latina: orígenes básicos de otro sistema del metabolismo social <i>Ricardo Antunes y Ruy Braga</i>	159
El fundamento de la política del vivir bien: la economía política de los trabajadores y las trabajadoras como alternativa <i>Mariano Félix</i>	169

PARTE III

Patrones de desarrollo en curso

Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir <i>Alberto Acosta</i>	189
La calidad de vida, la cuestión ambiental y sus interrelaciones <i>Hector Sejenovich</i>	209
Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimension ambiental del Buen Vivir <i>Eduardo Gudynas</i>	231
De la respuesta a la creación. Re-creando el socialismo, la agricultura y la vida en América Latina <i>Verónica Hendel</i>	247

PARTE IV

Generando conciencia del Vivir Bien

La construcción mancomunada y dialéctica de un nuevo proceso de conocimiento (socio-natural) para una nueva sociedad <i>Guido Galafassi</i>	263
La formación de profesionales. Hacia una aproximación al Vivir Bien <i>Dora Lilia Márquez Delgado / Luis Humberto Márquez Delgado</i>	279

El Vivir Bien versus hedonismo ético. ¿Fin del dominio a través del consumo?	
<i>Efrain Echevarría Hernández / Ana Isabel Navedo Montequín</i>	291
“Vivir Bien”, alba y socialismo del siglo XXI. ¿Paradigmas opuestos?	
<i>Vicente E. Escandell Sosa</i>	311
Una mirada económica hacia el Vivir Bien	
<i>Mayra Casas Vilardell</i>	331

PARTE V

Vivir Bien y política(s) en Bolivia

“Vivir Bien” y descolonización	
<i>Rafael Puente</i>	345
Vivir Bien: un desafío viable para nuestras sociedades	
<i>Shirley Gamboa A. / Wilma Llanos S. / Marlene Hoyos M.</i>	
<i>Vladimir Elías H. / Nataly V. Vargas G. / Elizabeth Elías H.</i>	367
Una geopolítica de la complementariedad.....	
<i>Luis Tapia Mealla</i>	383
Desarrollo endógeno sustentable: camino para re-actualizar el “Vivir Bien” en el contexto de la revolución democrática y cultural de Bolivia	
<i>Freddy Delgado / Stephan Rist / César Escóbar</i>	401
El Vivir Bien como sentido y orientación de políticas públicas	
<i>Beatriz Ascarrunz</i>	423

Prólogo

Evo Morales Ayma

He recibido muy honrado la invitación para prologar el libro “Vivir Bien: ¿Paradigma no Capitalista?”. Con ese sentimiento escribo estas líneas, consciente de que las reflexiones que contiene aparecen en un momento crucial en la defensa de los derechos de la Madre Tierra y en la construcción o recuperación de paradigmas en la lucha de los pueblos.

Quiero saludar y felicitar el esfuerzo intelectual de pensadores americanos y europeos que proponen una sistematización imprescindible de la doctrina y práctica del Vivir Bien. Los aportes desde distintas miradas, desde distintas latitudes, desde varias disciplinas de las ciencias sociales, políticas y económicas nos permiten tener una visión muy avanzada de nuestros desafíos, de nuestros obstáculos, de nuestros logros y de nuestras fortalezas.

El Vivir Bien como una forma de vida, de relacionamiento con la naturaleza, de complementariedad entre los pueblos es parte de la filosofía y la práctica de los Pueblos Indígenas. Asimismo, no sólo desnuda las causas estructurales de las crisis (*alimenticia, climática, económica, energética*) que vive nuestro planeta, sino que plantea una profunda crítica al sistema que está devorando a seres humanos y a la naturaleza: el sistema capitalista mundial.

Mientras los Pueblos Indígenas proponen para el mundo el “Vivir Bien”, el capitalismo se basa en el “Vivir Mejor”. Las diferencias son claras: El vivir mejor significa vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tierra, privatizando los servicios básicos; en cambio el Vivir Bien es vivir en solidaridad, en igualdad, en armonía, en complementariedad, en reciprocidad. En términos científicos, desde el marxismo, desde el leninismo dice: socialismo-capitalismo; y nosotros sencillamente decimos: el vivir bien y el vivir mejor.

Es la lógica del sistema capitalista la que está destrozando el planeta, es la ganancia, la obtención de más y más ganancia por sobre todas las cosas. Es la lógica de las empresas transnacionales a las que sólo les importa aumentar las utilidades y bajar los costos. Es la lógica del consumo sin fin, de la guerra como instrumento para adueñarse de mercados y recursos naturales, y no importa si para conseguir más mercados y más ganancia se tiene que destruir los bosques, explotar y despedir trabajadores y privatizar los servicios esenciales para la vida humana. El Vivir Bien está reñido con el lujo, la opulencia y el derroche, está reñido con el consumismo.

Esto implica la contraposición de dos culturas, la cultura de la vida, del respeto entre todos los seres vivos, del equilibrio en contra de la cultura de la muerte, de la destrucción, de la avaricia, de la guerra, de la competencia sin fin. Nuestros ojos y corazones lo ven y sienten, nuestros hijos e hijas lo están viviendo: el capitalismo es el peor enemigo de la humanidad.

Decimos Vivir Bien porque no aspiramos a vivir mejor que los otros. No creemos en la concepción lineal y acumulativa del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y de la naturaleza. Tenemos que complementarnos y no competir. Debemos compartir y no aprovecharnos del vecino. Vivir Bien es pensar no sólo en términos de ingreso per-cápita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra Madre Tierra.

El “Vivir Bien” es un sistema que supera al capitalista, pero que además plantea un desafío que también pone en jaque algunos preceptos clásicos de la izquierda que en un ánimo desarrollista se planteaba el *dominio de la naturaleza por el ser humano*.

Pero además del desafío teórico, estamos ante el desafío práctico de la lucha. Hemos librado juntos varias batallas y gracias a la fuerza de los pueblos hemos derrotado políticas como la del ALCA. Solamente con la lucha los pueblos del mundo vamos a derrotar al capitalismo para salvar a la humanidad.

Mis años de experiencia en la lucha sindical y política me han enseñado reiteradamente que debemos someternos al pueblo, que solamente organizados venceremos el desafío de salvar a la humanidad, conscientes que lograremos ese propósito salvando a la Madre Tierra del sistema capitalista.

En los días en que es publicado el libro que la lectora y el lector tienen entre sus manos, la humanidad se encuentra en la encrucijada definitiva, si ahora y en los años que vendrán nosotros nos organizamos y luchamos, las niñas y niños de la Madre Tierra disfrutarán de los bosques, de las playas, del cantar de los pájaros; si no luchamos, si no vencemos al miedo, dejaremos que el capitalismo nos aniquile, si nosotros no entregamos la vida en esta lucha, entonces quienes pagan ejércitos para invadir países, quienes fabrican bombas, los señores de la muerte habrán triunfado.

Que este libro sirva para el debate, para la discusión fraterna, pero sobre todo que sirva para la lucha.

Introducción

*Ivonne Farah H.*¹

*Luciano Vasapollo*²

El mundo de hoy atraviesa una transición compleja que, algunos analistas, han calificado como post-capitalista ante la convergencia de las diversas crisis que atraviesa el capitalismo actualmente, y que ponen en evidencia –como no había ocurrido antes– los efectos más devastadores y destructivos del sistema.

Al mismo tiempo, algunas sociedades del planeta están impulsando importantes transformaciones políticas y culturales cargadas de impugnaciones al capitalismo y también de búsquedas de caminos alternativos.

Con todo, la mayoría de los analistas se inclina por hablar de una transición post-neoliberal ya que, a pesar de las crisis del capitalismo y sus efectos, no se advierten –a nivel global– fuerzas políticas contestatarias con capacidad de movilización e interpelación y –menos aún– con disposición para la proposición de vías de salida de las crisis que representen alternativas al capitalismo.

Independientemente de cuáles sean las vías de “salida”, no es posible ignorar los efectos de los patrones actuales de desarrollo, ya que su naturaleza y profundidad amenazan la vida en el mundo. Estamos ante una enorme fragilidad medioambiental y ecológica del planeta, un cambio climático que está afectando los ecosistemas y biodiversidad en diversas regiones; una crisis energética y sobreconsumo de combustibles fósiles; cambios en los usos del suelo –que prefiguran la “crisis alimentaria”–; y también una “crisis del empleo” que profundiza las

1 Ivonne Farah, economista y socióloga, es docente investigadora y, actualmente, Directora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia.

2 Luciano Vasapollo, economista, es profesor en el Departamento de Economía de la Universidad “La Sapienza” de Roma, Italia.

desigualdades y ha desestructurado la protección social llevando a hablar también de una crisis de seguridad humana.

La articulación de crisis socio-económicas con crisis socio-ambiental, energética y climática, le otorga un carácter estructural y global que nos pone ante la impronta de reconstruir e inventar nuevas y diferentes modalidades de reproducción social y convivencia, orientadas a lograr una coexistencia más armónica entre naturaleza y sociedad bajo principios más igualitarios, equitativos y justos, y esfuerzos cooperativos.

Los graves problemas ambientales, socioeconómicos y socioculturales están avivando los debates que cuestionan la unilateralidad de la racionalidad individualista y economicista de la organización de la reproducción capitalista hegemónica y, por ello, supuestamente única; pero también actualmente calificada de injusta socio-económicamente, depredadora ecológicamente, poco democrática políticamente al interior de los estados y en las relaciones entre los mismos.

Algunas informaciones al respecto, nos muestran que en el mundo de hoy existe un reparto desigual e injusto de la propiedad de la tierra. Por ejemplo, en Latinoamérica, el 1,5% de los propietarios de tierra posee más de los dos tercios de la totalidad de las tierras; en África, sólo el 4% de la superficie total está en manos de tres cuartos de los campesinos. Asimismo, existen en el mundo 500 millones de campesinos sin tierra (Pérez 2007). Si consideramos que, a nivel mundial, la superficie cultivable representa alrededor del 38% y que sólo se explota menos de un tercio de ella, podemos pensar que es el ambiente económico, social y político, lo que influye en la explotación de las tierras.

Los cambios bruscos en los usos y costumbres de los campesinos, provocados por la modernización de la agricultura, se consideran “necesarios” para el progreso y desarrollo del planeta. Los procesos de integración económica conducen a un nuevo dinamismo también en el sector agrario, y a un nuevo protagonismo económico campesino, de los cuales son también importantes protagonistas los países llamados no desarrollados. Es decir, permanece la lógica capitalista, cuyo modo de producción no responde positivamente a las demandas de un desarrollo o progreso eco-socio-sostenible fundado en principios de equidad, solidaridad y autodeterminación.

La ingeniería genética y las biotecnologías son, hoy en día, los instrumentos que dan a las empresas multinacionales la posibilidad de alcanzar beneficios económicos elevados (A. A. Deasmraais 2009); la “revolución verde” ha llevado al uso creciente de semillas, pesticidas, fertilizantes y de mecanización para alcanzar aumentos de producción, consumo y ganancias para las grandes empresas multinacionales. Estas ejercen profunda influencia en el comercio agrícola internacional. Por ejemplo, el 90% del comercio mundial de trigo, maíz, café y piña, y alrededor del 70% del comercio de plátanos y arroz, están bajo control de un número muy reducido de esas empresas; del mismo modo, el 75% del

comercio mundial de cereales está controlado por sólo cinco multinacionales agroalimentarias (A. A. Deasmraís 2009).

Igualmente, las condiciones materiales degradadas de los campesinos indígenas son compartidas también por los trabajadores en toda su heterogeneidad; y ellas están asociadas al papel de semiperiferia económico-productiva y/o exportadora de materias primas de América Latina. Ello la convierte en un área de elevados grados de conflicto directo centrado en el conflicto salarial por la falta de empleo y bajos ingresos; a la vez que en las contradicciones explícitas –y sin mediación– entre capital-naturaleza que atañe al campesinado en su diversidad. Pero también, centrado en las contradicciones capital-ciencia, capital-democracia, capital-derechos, que se expresan en un debilitamiento del estado social de derecho y profundos conflictos clasistas.

En ese marco, arrecian las preocupaciones por encontrar soluciones a las amenazas al sostenimiento de la vida en el planeta y al planeta mismo, a la desigualdad y exclusión. En diversas regiones se debaten y ensayan alternativas orientadas a mejorar la redistribución, a impulsar una mayor solidaridad y reconfiguración del vínculo social en las búsquedas de alternativas que partan de visiones holísticas de la realidad, que sean capaces de ensamblar sociedad, economía y naturaleza; de reconocer la pluralidad de situaciones económicas, culturales y también políticas existentes en el seno de la sociedad.

Las búsquedas de alternativas están haciendo reverdecer alianzas, redes y otras formas de agrupación de esfuerzos reflexivos de cara a la renovación del humanismo y ambientalismo en el pensamiento social sobre desarrollo. Sobre todo en América Latina –y particularmente en Bolivia y Ecuador– observamos prácticas en las que convergen búsquedas innovadoras contra la privatización del sostenimiento de la vida y la naturaleza. Ello ocurre en circunstancias de una re-emergencia del movimiento campesino e indígena –luego de la fuerte derrota política de los trabajadores asalariados bajo el neoliberalismo–, que está dando lugar a importantes reivindicaciones distintas a la de la emancipación del trabajo asalariado; pues se basan principalmente en demandas de reconocimiento y de recuperación de experiencias de reproducción social propias de las comunidades campesinas e indígenas, que apelan a sus conocimientos sobre las características naturales de su hábitat y de su sociabilidad. Estas demandas están acompañadas de las relativas a la equidad de género, generacional y otras de carácter material; si bien el énfasis está en la pluriculturalidad étnica.

Este énfasis se justifica en afirmaciones de que las prácticas y valores de las comunidades indígenas les han permitido desarrollos culturales para reproducirse, manejar y aprovechar los ecosistemas y ambientes, que hoy resultarían favorables para proyectar alternativas. Es importante, no obstante, considerar que esos desarrollos no se han dado de manera cerrada, sino en articulación con intercambios económicos y mercados locales y regionales que, contrariamente a lo que normalmente se piensa, no han provocado la descomposición de sus

estructuras, prácticas y valores propios. Este es el caso de Bolivia, donde no es menos cierto que estas colectividades enfrentan, en gran medida, condiciones materiales y de calidad de vida más desventajosas y degradadas. Asimismo, también puede observarse que estas estructuras presentan una significativa heterogeneidad socio-económica, del mismo modo que sus movilizaciones y reivindicaciones dependen de la naturaleza de las tensiones y contradicciones en que se hallan envueltas en ese marco diverso. En efecto, a su interior se encuentran desde pequeños productores, agricultores familiares de diferente escala, jornaleros, y también pequeños y medianos empresarios (Bartra 2010).

Debe recordarse que la población campesina está constituida por más de 3 billones de personas. Sobre una población activa global de 2,6 billones, los campesinos activos alcanzan a 1,3 billones, de los cuales el 96% se encuentra en los países del Sur. En este ámbito, la producción familiar –aunque debilitada– sigue siendo dominante en las agriculturas del mundo. En África, el 80% de los productores son pequeños campesinos; en América Latina y Asia, éstos alcanzan entre el 40% y el 60% (Pérez 2007).

También sabemos que las luchas de los campesinos han cruzado siglos, sobre todo desde el nacimiento del capitalismo que ha dado lugar a luchas cada vez más frecuentes bajo una diversidad significativa de formas organizativas que agrupan un “multicolor y abigarrado mundo campesino”, como señala Bartra. Este refleja una diversidad histórica y estructural tan heterogénea que puede reivindicar “la indianidad como señal identitaria y la descolonización como consigna” (caso boliviano actual), o medios de producción y precios justos (pequeños y medianos productores agrarios y ganaderos, por ejemplo), o tierra y territorio (los sin tierra o pueblos), etc. Sus movilizaciones y luchas dependen, pues, de la naturaleza de las tensiones y contradicciones en que se hallan envueltos, ya sean pequeños productores, agricultores familiares de diferente escala, jornaleros, u otras categorías, y según destinen sus productos al mercado interno o externo.

Pese a su heterogeneidad, según Bartra, todos participan de ciertas sociabilidades semejantes por sus filiaciones mayoritariamente indígenas; a la vez que comparten una condición subordinada en tanto que clase –si bien de distinta naturaleza–, la que puede dar lugar también a su movilización por aspiraciones comunes y amplias.

Las condiciones desfavorables y de reinante pobreza en las zonas rurales y en el mundo campesino indígena, coexisten con una importante riqueza del tejido social que viene de muy atrás y que se ha mantenido de tal forma que, hoy en día, emerge bajo una nueva ola de presencia que se suma con gran fuerza a las reacciones urbanas frente a las políticas neoliberales de las últimas tres décadas, a la nacionalización de recursos naturales con base en el importante movimiento ambientalista, defensa de la soberanía nacional, y a las demandas feministas, principalmente.

La heterogeneidad estructural nos enfrenta hoy a estructuras asociadas con prácticas de economía local popular, de cierto cooperativismo solidario y formas variadas de auto-emprendimientos que van acompañadas también de experiencias de comercio justo, que se desarrollan en el marco amplio de las propias estructuras capitalistas.

Estas emergencias están permitiendo la revalorización y redimensionamiento de esas estructuras, prácticas y valores en busca de respuestas a las crisis, de alternativas post-neoliberales y –en casos– de caminos post-capitalistas, que están dando lugar a numerosos e importantes esfuerzos de construcción de novedosos marcos reflexivos.

Nuevos marcos reflexivos

Desde mediados de los años 70, momento en que el capitalismo se hunde en un largo período de crisis –cuyo efecto social más perverso ha sido la erosión profunda del trabajo asalariado, el debilitamiento del *Welfare estatal* y el deterioro ambiental–, han venido tomando impulso, de modo sistemático, nuevas experiencias reflexivas y empíricas.

Los remozados intentos neoliberales, especulativos y depredadores de recomposición de la reproducción social, manifiestan una larga convalecencia sin visos de terminar. Pero, ante el dilema de su “muerte patriótica” o una prolongada agonía, diversas alternativas e importantes esfuerzos reflexivos intentan articular críticamente corrientes diversas de pensamiento que van desde el pensamiento crítico de raíz marxista, neo-institucionalista, religioso, hasta lo que –en América Latina– se viene nombrando como el “hablar profundo de los pueblos amerindios” hoy protagonistas políticos principales de movimientos contra-hegemónicos, y de procesos de transformación estatal, social y política en países como Bolivia y Ecuador, entre otros.

De cara hacia cursos alternativos de desarrollo, observamos el progresivo incremento de iniciativas que promueven, difunden e impulsan intercambios sobre visiones críticas del desarrollo, incorporando una gama amplia de perspectivas teóricas y de acciones prácticas. Entre ellas, y de raíz latinoamericana, se pueden señalar posturas que defienden el desarrollo endógeno, desarrollo sustentable, desarrollo humano sostenible, la necesidad de un “ingreso ciudadano universal”, las que apuntan al “post-desarrollo” y su crítica o rechazo a la noción misma de desarrollo (Alianza Latinoamericana de Estudios Críticos sobre el Desarrollo 2010), así como también la apelación a “otra economía” que, de manera genérica, incluye las llamadas economías solidarias, indígenas y otras. La idea esencial es identificar y generar nuevos parámetros que sustenten teorías y prácticas de desarrollo en sus complejas, diversas y contradictorias relaciones, que aseguren una mejor y elevada calidad de la vida y la protección de los ecosistemas y am-

biente, bajo parámetros de justicia, equidad, igualdad, democracia y solidaridad como ordenadores de las relaciones sociales, de las relaciones entre las personas, y entre éstas y la naturaleza.

Cobran relevancia, actualmente, exploraciones de alternativas éticas y conceptuales que se mueven entre planteamientos de situaciones híbridas o de estructuras socio-económicas y políticas plurales en transición hacia horizontes histórico-políticos –aún difusos– nombrados como post-neoliberalismo y también post-capitalismo.

En perspectiva de una ampliación democrática incesante en todos los ámbitos de las relaciones sociales y políticas, es ineludible reconocer la extensa pluralidad real en diversos ámbitos y, sobre todo, en el ámbito de la economía, donde –como se señalara– existen organizaciones económicas cuyos valores y criterios inherentes son diferentes a los conocidos de la economía pública y empresas de capital, y que habitualmente han sido tratadas como rezagos. Las alternativas, por tanto, deben reconocer la pluralidad económica –además de la cultural y política– y sacar a las economías sociales o comunitarias, a los emprendimientos de pequeña o mediana escala, de los intersticios en que quedaron atrapadas para ser tratadas al mismo nivel que las otras economías (Wanderley 2009).

Es de estas realidades plurales que parte hoy la imaginación de las alternativas futuras. De las realidades agrarias, fincadas en la tierra y el trabajo familiar, se podría reafirmar el valor de la relación comunidad-naturaleza y sus prácticas de defensa del equilibrio entre personas, biodiversidad y ambiente en su complejidad. En ese sentido, vale la afirmación sobre que “la imaginación del futuro se apoya siempre sobre la memoria del pasado”, o que “... el mito milenario no es solamente un absoluto recomenzar, una ruptura con el estado actual del mundo, sino también reinicio, restauración de la pureza o potencia original” (J. P. Sironneau, cit. en Bartra 2010), más aún cuando hoy están muy presentes espacios de estructuras agrarias milenarias que, sin embargo, fueron relegadas a sector económico poco importante (Pérez 2007).

Pero, igualmente, de las realidades modernas se puede recuperar la idea de constitución de la soberanía popular, las libertades democráticas, la fraternidad republicana, la idea de igualdad y el principio de solidaridad también inherente al Estado social, que permiten proyectar los derechos ciudadanos políticos, civiles y sociales que igualen, en un contexto de aprovechamiento –en esa perspectiva– de los avances de la ciencia y la técnica para hacer frente a los complejos problemas del presente.

En breve, como señala Bartra (2010a), la recuperación y proyección del *ethos* milenario de la comunidad agraria y de la identidad étnica –que inevitablemente emplea *recursos mítico-simbólicos*–, no excluye a los *campesinos modernos* ni implica negar la sociedad moderna e industrial, las nuevas tecnologías, las prácticas alternativas de modernidad ni mucho menos los mercados, cuyos circuitos han permitido su articulación y evitado que –sin ella–, las comunidades y otras formas

hubiesen quedado aisladas y cerradas en economías de auto-consumo; o que la sociedad moderna no haya quedado sin incorporar relaciones más igualitarias.

De 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 (cuestión largamente dejada en las manos de un ambientalismo cómplice del individualismo y de intereses particulares).

Entonces, las exploraciones reflexivas de alternativas de desarrollo, en América Latina y en Bolivia, apelan –en la definición de su horizonte político– a cosmovisiones y conocimientos tanto modernos como tradicionales de las organizaciones campesinas e indígenas, dado el contexto de estructuras socioeconómicas y culturales heterogéneas que no fueron articuladas de manera armónica por el capitalismo en nuestros países. Esta pluralidad, producto de la condición de “colonizados”, no es un hecho menor; pues significa que los latinoamericanos hoy seamos fruto de la población originaria, de la migración europea, de los africanos traídos como esclavos y otros: amerindios, criollos, mestizos, mulatos o zambos. Es decir, la impronta de la conquista sobre la sociedad atraviesa también a los no originarios y emigrados (Bartra 2010a).

Con todo, la apelación a las cosmovisiones indígenas invoca una ruptura con visiones etno o antropocéntricas, y reclama una mirada más bien cosmocéntrica, que incluye la vida en todas sus formas y no sólo humana, cobijada en la naturaleza hoy amenazada. Considerando esta amenaza, la experiencia de los pueblos indígenas cobra importancia al tener en común la idea de Madre Tierra como hogar de todas las formas de vida, del mismo modo que la socialidad basada en la continuidad entre producción-reproducción. Sin embargo, la complejidad y novedad de las crisis que hoy vivimos hacen que los conocimientos o saberes de los pueblos y comunidades locales estén desafiados a aceptar y reconocer también los conocimientos llamados científicos u occidentales para “interculturalizarse” y, de ese modo, renovarse y actualizarse para enfrentar la complejidad de los desafíos contemporáneos: sociales, económicos, ambientales, políticos y culturales.

Una noción colocada como fundamento ético de un nuevo patrón de desarrollo o alternativa al etnocentrismo e individualismo del capitalismo hegemónico, es la del “Vivir Bien” o “Buen Vivir”, que tiene la reputación de basarse en una relación armónica y respetuosa entre seres humanos y entre éstos y los otros seres vivos que cohabitan la naturaleza. Esta noción es atribuida a los pueblos campesinos e indígenas “amerindios” y, en general, a todas las estructuras donde los mecanismos de desarrollo no están basados en la ganancia sino en la producción de satisfactores en armonía con la naturaleza (García Linera 2010). Es decir, proyectaría una cultura fundada en el vínculo y el respeto por el ambiente que nos rodea; una Naturaleza que incluye la humanidad y el “territorio viviente”. Esta noción sería muy diferente de aquellas que admiten daños a la naturaleza

al estar guiadas por una racionalidad de consumo y derroche inherente a la acumulación del capital, si bien tampoco se sostendría en la miseria: el Vivir Bien “necesita educación, salud, agua potable, carreteras, electricidad sin que esto suponga destruir el entorno” (García Linera 2010).

La emergencia actual del “vivir bien” o “buen vivir” en países donde existe “una densidad de organización social, comunitaria y procesos de empoderamiento social” de las comunidades agrarias (De Melo Lisboa 2007), como en Bolivia, Ecuador y otros países no sólo de América Latina, coincide con procesos políticos en curso que, sobre todo en Bolivia, tienen como protagonistas importantes a sujetos campesinos e indígenas organizados. No obstante, en diferentes zonas del planeta con o sin esa densidad, se ha observado la emergencia de nociones similares.

Nociones como “vivir bien”, “buen vivir” o “felicidad pública” han surgido en el tránsito de sociedades predominantemente agrarias a las modernas al amparo del humanismo social y paradigmas fundados en la crítica social a los problemas emergentes con el capitalismo. En este sentido, no es extraño que hoy re-surjan en diferentes lugares del planeta, y sobre todo donde persisten esas estructuras de manera importante. Pero, la pregunta es si esta nueva noción ética del vivir bien o buen vivir está sólo ligada con las cosmovisiones de pueblos originarios del mundo –donde esa “densidad de organización social” sería entonces su condición de posibilidad– o si es más bien el norte ético articulador de las diversas corrientes de pensamiento crítico humanista, marxista, ambientalista, feminista y hasta religioso, que hoy sustentan las búsquedas de alternativas de desarrollo y/o de transformación global. En este segundo caso y sin desconocer el valor de las cosmovisiones indígenas, se otorgaría al vivir bien una potencialidad para proyectarse hacia dimensiones estatales nacionales y globales; hacia la construcción de un Estado y de formas nuevas de participación y de democracia; de un nuevo patrón de desarrollo productivo que no quede como un espacio –más o menos importante– dentro de una sociedad y economía plurales.

En esa perspectiva, deben tomarse en cuenta planteos presentes en estudios como los de Rivera (1986) y Bartra (2010a) que muestran que los campesinos en Bolivia y México respectivamente, son a la vez ancestrales y modernos, son etnia y clase (“campesindios”); característica en la cual radicaría su fuerza potencial transformadora: la perspectiva étnica enfatizaría su demanda descolonizadora, mientras su perspectiva clasista demanda un proyecto de justicia y libertad, cuyo horizonte es nacional y global. Es decir, la perspectiva clasista es la que daría la posibilidad de universalidad.

No obstante, en el cuestionamiento al neoliberalismo –que se identifica con capitalismo–, se pierde con frecuencia la dimensión de clase inherente a los movimientos campesinos e indígenas y se reivindica el vivir bien como alternativa equivalente a sociedad de relaciones armoniosas entre las personas, y entre éstas y la naturaleza (Huanacuni 2010). Es decir, no se contempla claramente la

complejidad inherente a la categoría de campesindios, acuñada por Bartra, que implica distintos sectores dentro de una clase o complejidad clasista que, a su vez, está inmiscuida en relaciones con otras categorías socioeconómicas y que demandan, por tanto, una preocupación fundamental por la economía.

Es decir, los cuestionamientos abiertos van más allá de la redistribución de tierras (como dominio para las comunidades originarias o reconstituidas) y de la propiedad de la tierra para las unidades de producción familiar, por cuanto en nuestras sociedades se ha desarrollado ampliamente la producción de bienes y servicios bajo formas empresariales de diferente tamaño (pequeños, medianos y grandes productores rurales y urbanos); los mercados y consumidores sustentados en una racionalidad individualista y utilitaria junto a otras formas de producción e intercambios de mercado, ¿Será posible ir venciendo esas instituciones en el ámbito de la conciencia y la ideología? ¿Qué pasa en el amplio espacio de los circuitos mercantiles y comerciales inherentes a los extendidos emprendimientos económicos de las estructuras organizativas de campesinos e indígenas, de los modernos “campesindios”, desde hace mucho tiempo? (Coraggio 2006; Singer 2007; Bartra 2010).

Aquí hay un gran desafío. Pero se debe considerar que los viejos paradigmas sociales y económicos son tenaces, y lo que parece es que aún nos seguimos moviendo en el paradigma del desarrollo que –según sus prioridades y énfasis– recibe diversos adjetivos: humano, sostenible, ecodesarrollo, etc.; sin que se problematice las jerarquías o circuitos de valor que fluyen en las complejas estructuras socioeconómicas.

Las invocaciones a un vivir bien, que incluyen la necesidad de respeto y defensa de los “derechos de la madre tierra” –como parte de la batalla a nivel ideológico– están contribuyendo a una propuesta alternativa nombrada como “sociedad del vivir bien”; donde construir y mantener ese vivir bien supone condiciones materiales y espirituales, para una vida armónica en permanente construcción (Huanacuni 2010).

Y si bien, este vivir bien es, pues, una *noción ética* superior, sin duda, a la de acumulación privada; sin embargo –para constituirse en un nuevo “paradigma civilizatorio”– tiene por delante varios desafíos a la creatividad, imaginación y al compromiso político, no puede ignorar las estructuras plurales que sustentan la producción de la vida material. Por tanto, entre esos desafíos está la construcción teórica en su horizonte, que incluya su aparato categorial; está pendiente la construcción de un patrón o modelo de desarrollo para el mundo plural actual –cuyos parámetros en términos económicos, sociales, políticos, culturales y ambientales puedan ser sostenibles y verificables en la realidad–; y los de definición de políticas públicas concordantes con los mismos. Principalmente, está el desafío de *construir las condiciones de posibilidad* para asegurar su capacidad de reproducirse sobre la base de las estructuras plurales reales, que puedan relacionarse de manera armónica; es decir, está pendiente el desafío de disputar

el sentido de las instituciones y de la subjetividad en esa perspectiva, además de proyectarse a nivel global (Coraggio 2006).

Entre tanto, los gobiernos, partidos y movimientos definen planes tangibles en el contexto de ese pluralismo económico, en los cuales los énfasis parecen privilegiar aún las estructuras conocidas, si bien constitucionalmente se establece que el vivir bien debe ser el objetivo de la economía. La sociedad del vivir bien, independientemente de su procedencia (atribuida por los estudiosos a imaginarios de las colectividades campesino indígenas), tendrá entretanto que debatir con la realidad de que las ideas y aspiraciones de felicidad, de un buen vivir, no son nuevas ni restrictas a un sólo imaginario. Ya se mencionó que han estado presentes en el pensamiento emancipador de matriz marxista y socialdemócrata, y más lejos aún, en el pensamiento social humanista legado por occidente desde el Medioevo. En este lado del mundo, las invocaciones se orientan actualmente hacia una “economía civil” que rescate la reciprocidad implicada en los intercambios económicos o la relacionalidad propia de los mercados y de la producción de “bienes relacionales” en la perspectiva, esta vez, de un *welfare social* que pueda enfrentar los efectos destructivos del capitalismo en su individualismo (re)distributivo y su “economicismo” económico (Bruni y Zamagni 2007).

Ciertamente, el pensamiento occidental predominante ha subestimado y opacado la diversidad cultural y socioeconómica, y la cuestión medioambiental que sí son invocadas de manera explícita por la noción del vivir bien. Está por verse si la crítica al mono-culturalismo y si las nuevas teorías sobre diferencias y multiculturalismo emergentes por un lado, el movimiento ambientalista y el “movimiento por el decrecimiento” en las sociedades occidentales por otro, serán capaces de articular lo colectivo e individual, lo diverso cultural y económicamente, de revertir el mito del crecimiento permanente y la mercantilización de la naturaleza y de los más diversos ámbitos de la vida, en una nueva teoría crítica. Está por verse si la igualdad política y social o igualdad de derechos surgidas en occidente (ahora en riesgo) se acompañarán con el reconocimiento de la diversidad económica, cultural y de los derechos de la naturaleza como “bienes comunes de la humanidad”, en un proceso incesante de democratización.

También está por verse si el vivir bien es capaz de invocar un nuevo modo de vida y de reproducción de la vida en el marco de la pluralidad de la realidad. Esta posibilidad le otorga fuerza y ética que hacen valioso el esfuerzo de su proyección más universal para enfrentar las crisis ambientales y sociales que vivimos.

Esa posibilidad se enfrenta a profundos debates teórico-ideológicos y prácticos, que oscilan entre tendencias modernizadoras de vía única, que conciben de manera dicotómica la presencia de estructuras económicas y culturales diferentes (economía de reciprocidad *vs* economía capitalista de mercado), las que reconocen la presencia de mercados como construcciones sociales e institucionales necesarias enfrentadas a las posturas de vía única; o las que, más bien, cuestionan el carácter dicotómico de esas estructuras proponiendo el pluralismo económico, cultural

y político (Wanderley 2009), proyectado en un sentido histórico de ampliación incesante de justicia, igualdad y equidad.

En breve, el reto del vivir bien será conducir la economía plural –hoy por hoy dominada por la lógica capitalista– hacia un modo postcapitalista de producir y consumir, hacia una economía social y sustentable, y al fortalecimiento de estructuras productivas solidarias. Ello supone un cambio radical en la relación economía y sociedad que devuelva a las personas la capacidad de control sobre la producción y distribución, y que sea capaz de demostrar que la igualdad política o la igualdad de derechos (ahora en riesgo) se acompañe con el reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos de la naturaleza considerados –junto a la propiedad colectiva– como bienes públicos, en el marco de procesos de ampliación democrática mediante las autonomías como condición para ejercer control colectivo sobre los recursos naturales y las tierras de una región.

El libro

El libro sobre vivir bien (VB), es un intento por obtener un “estado de arte” de los debates por dotar a esta noción de bases teóricas, analíticas y/o prácticas para sustentar su *estatus* ético y normativo. El libro inicia un camino largo y complejo de reflexión y debates sobre los horizontes y condiciones de posibilidad de un nuevo paradigma de ocurrencia de la vida social y natural. Reúne trabajos de diversos pensadores de América Latina –particularmente bolivianos– y también europeos; ellos tienen diversas texturas y niveles reflexivos, y también diferentes formatos. Van desde análisis semánticos del término, esfuerzos de teorización y construcción de sus dimensiones y elementos, análisis críticos sobre experiencias en curso, hasta algunos más ensayísticos y políticos. El denominador común, sin embargo, es la necesidad de búsqueda de alternativas postneoliberales –¿y postcapitalistas?– en las condiciones actuales.

Los trabajos abordan una multiplicidad de aristas, si bien inspiradas en un sentido común compartido sobre el significado general del vivir bien:

- Implica vida “dulce”, buena convivencia, acceso y disfrute de bienes materiales e inmateriales
- (Re)Producción bajo relaciones armónicas entre personas, que se orienta a la satisfacción de necesidades humanas y naturales
- Relaciones armónicas entre personas y naturaleza y entre las personas mismas.
- Realización afectiva y espiritual de las personas en asociación familiar o colectiva y en su entorno social amplio.
- Reciprocidad en las relaciones de intercambio y gestión local de la producción.

- Visión cosmocéntrica que abarca a todos los seres vivos que existen en la naturaleza, y a la naturaleza misma.

Todos tienden a señalar que la noción ética del VB expresa “un sentido de satisfacción asociado al objetivo de alimentar o nutrir con base en la producción propia” (Ascarrunz), de armonía humana y cuidado de la naturaleza y los ecosistemas. Estos parámetros se opondrían a la racionalidad del capitalismo analizado –de manera preponderante– en su vertiente más individualista y basada en la acumulación privada y el “crecimiento infinito” como finalidad, cuyo resultado no puede ser sino la depredación de la naturaleza y la desigualdad.

En buena parte de los textos, el VB enfatizaría la auto-producción fundada en un equilibrio entre fuerzas y seres vivos de la naturaleza y la acción colectiva que, juntas, aseguran la reproducción de la vida en sentido amplio. Se trata de una postura dicotómica, donde el VB bien está fuertemente relacionado con sociedades locales sobre todo agrarias.

El conjunto de autores rescata la ética de que las y los humanos convivamos bajo relaciones sociales de solidaridad, que nos sintamos parte de la naturaleza y que ésta no sea utilizada sólo por intereses humanos particulares y mezquinos. Al contrario, coinciden en que se debe trascender la lógica económica para colocar la prioridad en lo humano inserto en la naturaleza, y en la naturaleza misma, como condición de un convivir bien y de un intentar realizarlo en sintonía con la naturaleza.

Ese vivir bien y sus principios se lograrían superando la disciplina económica hegemónica (neoclásica) como cuerpo teórico y conceptual para juzgar las estructuras y procesos sociales, pues es considerado el principal instrumento de reproducción y legitimación del capitalismo individualista.

Estas ideas comunes se expresan en el libro desde muy distintas visiones, alcances y aristas, considerando los siguientes ejes de análisis.

Sentido semántico y filosófico del Vivir Bien

Un grupo de autores coincide que el vivir bien es propio de los pueblos indios andinos cuya economía (aún hoy) preservaría sus rasgos originarios y se reproduciría en un espacio casi cerrado. El VB –expresado en varios términos aymaras, principalmente el *suma qamaña*– tendría varias acepciones: “vivir en paz”, “vivir a gusto”, “convivir bien”, llevar una “vida dulce”, o “criar la vida del mundo” con cariño. La vida tendría un “sentido más pleno: como vida biológica, humana y espiritual”, y su disfrute estaría asociado al trabajo (actividad creativa, litúrgica y recreativa) que fluye en diálogo e intercambio con la comunidad, siendo –por tanto– contraria al ocio y bienestar deseados en occidente (Medina).

Al realizar una aproximación comparativa del VB amerindio y el buen vivir occidental, se plantea que ambos corresponden a paradigmas opuestos, dicotó-

micos, no intercambiables, pero sí complementarios (Medina, Ascarrunz). Así, la salida del siglo XX dominado por el buen vivir o bienestar occidental, está en las sociedades andinas, y la boliviana en particular, que cuentan con un espacio amplio de comunidades y potencialidades para el VB: variedad, biodiversidad, complementariedad entre civilizaciones antagónicas que permite pasar a una “coexistencia interactiva y dinámica o civilizada para crear abundancia”, para que todos “vivan bien de manera dialéctica”.

Esa complementariedad favorece la convivencia de dos principios económicos –según Medina– contrapuestos: reciprocidad e intercambio, para reconstruir ecología y humanidad bajo un funcionamiento demarcado por las territorialidades de despliegue de cada principio. Más primarios –familia, comunidad o autonomías indígenas– para la reciprocidad; y, desde allí hacia fuera, para el intercambio entre economías heterogéneas: estatal, privada y “economías campesinas”. El VB, entonces, se generaría bajo la **“complementariedad de opuestos en territorialidades bien definidas”**, que crea socialidad y vínculos comunitarios o VB. El impulso al VB estaría asentado en las democracias locales directas, o auto-gobierno de comunidades rurales.

Vivir Bien conectado al pensamiento y aspiraciones de sujetos subordinados en lucha

En esta perspectiva se encuentra François Houtart, quien busca alternativas descartando salidas desde dentro del modelo capitalista. Rescata la visión y luchas históricas de los indígenas latinoamericanos para avanzar hacia una conciencia anti-capitalista. En su criterio, vivimos una transición contradictoria, compleja y sin antecedentes; por ello, los caminos son diversos y tensos, sobre todo respecto a los modelos de desarrollo económico, por la influencia del pensamiento dominante que contrapone vivir bien o producir más, y sus alcances en el bienestar. Reclama un pensamiento dialéctico que oriente las soluciones: ni desarrollo unívoco y lineal de la modernidad capitalista, ni fundamentalismo indígena, sino su adaptación con base en el respeto a la naturaleza y a las diferencias culturales, y en la solidaridad humana. Aboga por superar los extremos en las interpretaciones de la realidad: las holistas pero incapaces de actuar sobre los elementos complejos de la naturaleza y la sociedad; o las reducidas a los elementos particulares que pierden el sentido del conjunto.

Su propuesta de alternativa se enraíza en cuatro fundamentos organizadores de una sociedad del “bien común de la humanidad” bajo principios humanamente deseables y factibles inspirados en el pensamiento social y teológico crítico, y en la fuerza de los sujetos portadores e impulsores de los mismos. Ellos son: (i) *utilización sostenible y responsable de los recursos naturales*, sustentada en las capacidades humanas para construir y sostener una sociedad en la lógica de conservación y renovación de la naturaleza, (ii) *privilegio del valor de uso* sobre el valor de cambio

para fortalecer vínculos sociales y un consumo apegado a las necesidades, (iii) *ampliación de la democracia* en todas las relaciones e instituciones sociales, y (iv) *multiculturalidad* que abra oportunidades a todos los conocimientos que aporten a la ética del bien común.

La idea de elementos comunes entre bien común y VB es compartida por Albó, quien reconoce una acumulación importante en la creación de condiciones para caminar hacia el VB bajo esos 4 fundamentos. Recupera críticamente las contribuciones teóricas, metodológicas e histórico-prácticas de pensadores occidentales y de organismos internacionales en esa perspectiva. Sobre la construcción académico-teórica del VB menciona autores andinos y también a Mauss y Temple con sus reflexiones sobre el don y la reciprocidad. Sobre el tránsito de la teoría a la práctica, valora como avances conceptuales las estrategias de desarrollo que incorporan la diversidad cultural para “crecer en humanidad”, como la idea que defiende subordinar la economía al “desarrollo humano y cultural”, y las que defienden el “desarrollo sostenible”, “eco-desarrollo” y protegen el medio ambiente y la biodiversidad. También las que alimentan la convivencia armónica en el Cosmos: universo que incluye la madre tierra y las colectividades humanas. Si bien valora la concepción y “medición” del desarrollo humano, advierte la ausencia de su dimensión afectiva y de convivencia. Por ello, aboga por indicadores sobre la vitalidad comunitaria, los usos del tiempo, y los cambios estructurales en la “pirámide socioeconómica”.

Pagliccia remarca la solidaridad como principal división ideológica entre capitalismo y socialismo, porque cuestiona el individualismo metodológico inherente al primero considerado el límite ideológico que le impide resolver sus inequidades y desigualdades inherentes, y sus actuales crisis. Destaca las corrientes ideológicas emergentes en América Latina, donde la solidaridad sería un principio básico para re-fundar las relaciones entre ciudadanos y Estado, y entre estados.

En sintonía, Félix señala a la economía política de los trabajadores como sustituta de la economía política del capital, porque se basa en las experiencias de los trabajadores y sectores populares que desarrollan un discurso, práctica, saber y debate que niegan las relaciones capitalistas como “mediadoras y articuladoras de las actividades humanas”. Sus presupuestos serían la cooperación, solidaridad, socialización y gestión colectiva de la riqueza social; la democracia y la creación de nuevos espacios comunes no mercantilizados. Los trabajadores fundarían la “nueva economía política del pueblo trabajador” o “economía política del vivir bien”.

Vivir Bien y naturaleza

Este eje de reflexión, centrado en la relación compleja del VB con los recursos naturales, sean estos no renovables o renovables, y principalmente con la na-

turalidad y el ambiente, es abordado como clave de cualquier salida del modelo capitalista actual por Acosta, Sejenovich y Gudynas, quienes la analizan en su tensión con el desarrollo económico.

Acosta es enfático al señalar que la noción del VB no pertenece al mundo indígena, ni sólo al mundo andino; además de anclajes en Aristóteles, encuentra sus raíces en el marxismo, ecologismo, feminismo y el pensamiento humanista. El buen vivir, así, es un camino y objetivo, una oportunidad para “construir colectivamente” una “nueva forma de vida”, cuyo régimen económico se orienta por las equidades y por una relación armónica entre individuos y colectivos, y con la naturaleza. Ello requiere rescatar las verdaderas dimensiones de sustentabilidad y funcionamiento de la naturaleza, a las que deben subordinarse los objetivos económicos. Igual que Gudynas, plantea considerar la naturaleza como sujeto con derechos, y transitar a un biocentrismo que acompañe los derechos humanos y amplíe la ciudadanía y la justicia: “ambiental para las personas y ecológica para la Naturaleza”.

Además de esas coincidencias, Gudynas enfatiza que el buen vivir es un concepto en construcción y heterogéneo que, en cualquiera de sus variantes, implica cuestionar las ideas convencionales de desarrollo. Su carácter de alternativa al desarrollo debe fundarse en la incorporación y gestión real de una nueva ética ambiental en una perspectiva biocéntrica que introduzca la importante distinción entre la preocupación por el ambiente como mecanismo para mejorar la calidad de vida de las personas, y la preocupación por la naturaleza centrada en el ambiente en sí mismo. Al respecto, realiza un análisis comparativo entre Bolivia y Ecuador, como países que han puesto en marcha procesos hacia el vivir bien / buen vivir. Lo realiza en dos niveles de incorporación de esa ética ambiental: en sus marcos normativos constitucionales, en sus políticas de desarrollo en marcha. Un resultado de su análisis es la evidencia de diferencias significativas en la incorporación del vivir bien en ambas constituciones, encontrándola más explícita en la constitución ecuatoriana.

Encuentra también diversas tensiones en la gestión de las políticas de desarrollo, entre concepción y discurso sobre el VB y la ética ambiental, las instituciones y prácticas concretas, sobre todo en referencia a la base extractivista del núcleo central del desarrollo económico en ambos países, que se impulsa no sólo en detrimento del medio ambiente, sino también en desmedro de la autonomía y participación en las decisiones de las organizaciones sociales e indígenas de los territorios que albergan a los hidrocarburos sobre todo. Desde esas tensiones, propone varios elementos para articular la nueva ética ambiental con el VB; entre ellos, acabar con la dualidad sociedad-naturaleza y reconocer la necesidad de regulación del mercado. Asimismo, plantea reconocer la existencia de varios mercados en América Latina y la posibilidad de economías alternativas a las basadas en el extractivismo. Coincide con Acosta, Albó y Houtart en que el sello cultural alternativo del VB, si bien recupera conceptos y valores del acervo

cultural de pueblos indígenas, no es privativo de ellos: también se encuentra en corrientes culturales de la modernidad.

Indagando en ambiente, economía y vivir bien, Sejenovich habla de calidad de vida como equivalente a VB; éste se sostendría en la identificación de las demandas de sustentabilidad del desarrollo, considerando los avances de las ciencias, artes y técnicas en un camino o estilo diferente de desarrollo que sea condición de reproducción de las grandes masas de población. En su criterio, las acciones ambientales cotidianas relativas a las diversas bifurcaciones de la relación sociedad-naturaleza, deben estar bien fundamentadas conceptualmente y formalizadas en categorías ambientales básicas y en sus múltiples vínculos con la economía. Entre éstos, menciona las relaciones entre potencial productivo de los ecosistemas, las tecnologías adecuadas, los sistemas de manejo, la utilización racional de los ecosistemas, la participación de la población en las decisiones sobre desarrollo y en todos los beneficios. Estas relaciones buscan objetivos que estén permeados por la diversidad cultural de nuestros pueblos, sus conocimientos, capacidades productivas, estructuras de consumo y de necesidades.

Con énfasis en las políticas y anclada en la agricultura, Hendel repasa los modelos de desarrollo rural implementados en América Latina en los últimos 50 años, relievando los sistemas, relaciones de producción y uso del territorio. Plantea que un desarrollo no capitalista en el agro, encuentra en la noción del VB una oportunidad para concebir nuevas formas de producción y de vida en el ámbito rural; a las que Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO) estaría aportando con la forma específica a la que llama desarrollo endógeno sustentable, construido a través de la transdisciplina (Delgado, Rist y Escóbar).³ Con base en el caso boliviano, Hendel pone énfasis en un “horizonte epistemológico” del VB que articule de manera compleja Estado y comunidades por la vía de una transformación y reorganización de la tenencia de tierra mediante dotaciones colectivas orientadas a fortalecer la identidad, la propiedad y las formas de organización comunitarias. En ello advierte varios riesgos. Los derivados de la convivencia de formas mercantiles y no mercantiles de uso del territorio; los asociados con que el hecho de que el pensamiento indígena no excluye *per se* una visión no instrumental de la naturaleza; o los referidos a que el neoliberalismo no sea ajeno ni al Estado ni a las comunidades campesinas e indígenas, dada la convivencia de diferentes formas de explotación agrícola. Por ello concluye que el VB no es un punto de llegada sino de partida, que funda una ética cuyo potencial descansa en la experiencia comunal ancestral para construir *convivencia antes que parámetros de felicidad*. Es la convivencia la que puede asestar el golpe al neoliberalismo.

3 Esta propuesta se halla ampliamente expuesta en la parte V de este libro.

Conciencia del Vivir Bien

Otros autores se preocupan por crear una nueva conciencia sobre el mundo, como momento inherente de una nueva utopía. Abordan esta cuestión desde la construcción colectiva y dialéctica de los procesos de formación de las nuevas generaciones de profesionales, producción de conocimientos e interpretación cultural de la realidad (Galafassi, Dora y Luís Márquez, Echevarría, Scandell, Gamboa et al). Demandan que las instituciones académicas, sobre todo universitarias, reorienten su quehacer con creatividad y seriedad al construir los fundamentos filosóficos, teóricos y metodológicos de un conocimiento que refleje la complejidad de relaciones socioeconómicas, socio-naturales de cara a los nuevos horizontes de posibilidades abiertas o representaciones alternativas de sociedad, afines a las dimensiones de la noción del VB en todos los ámbitos de la realidad social.

En su mayoría, estos autores coinciden en la eficacia de los medios y procesos culturales para incidir en la conciencia, y en la fuerza de ésta para organizar y definir el sentido de la acción política. Por ello, demandan el desentrañamiento de los pilares filosóficos y epistemológicos del conocimiento, sobre todo de la economía como disciplina –legitimadora del individualismo metodológico y el consumismo– como premisa para reformar la enseñanza universitaria de la economía (Galafassi, Echeverría y Scandell). Definen como tarea pendiente, la construcción de nuevos conocimientos y parámetros de desarrollo, sus principios, aspectos estructurales, históricos y normativos; apuntando a su interculturalidad y superación de sus connotaciones evolucionistas y euro-céntricas predominantes.

Bolivia y el vivir bien

Finalmente, un grupo de autores tiene su eje de preocupación en torno al proceso boliviano y los niveles históricos, metodológicos, teóricos del VB en su relación con las políticas públicas.

Puente, por ejemplo, hace un recuento histórico político de lo que considera el largo proceso de descolonización protagonizado por las luchas de los sectores subalternos en las diferentes etapas del proceso político boliviano; desde las luchas de carácter clasista, sus alcances y limitaciones, hasta la configuración, lucha y protagonismo de los sectores campesinos e indígenas, que habrían colocado el VB como horizonte normativo de la revolución democrática en curso en el país, bajo el liderazgo de Evo Morales. Gamboa et. al. ponen el acento en el análisis de las actuales políticas en curso que incluirían como horizonte el VB. En esa perspectiva, destacan los procesos educativos de formación de maestros como requisito de una transferencia de saberes, conocimientos, valores y habilidades

para fortalecer la identidad de naciones y pueblos indígenas; el impulso al diálogo intercultural horizontal; la economía plural que permita la democratización de la propiedad por asociarse a la democratización del ingreso y empleo, principal instrumento para contrarrestar la desigualdad y la inequidad social, además de la redistribución de la tierra de cara al desarrollo de un nuevo modelo productivo orientado a la diversificación de la producción agroecológica según pisos ecológicos.

En general, la propuesta económica debería fortalecer a nuevos actores económicos comunitarios con pleno derecho, en el marco de una economía plural cuyo objetivo sea el “vivir bien”.

Luís Tapia construye –desde una perspectiva más teórica– la “geopolítica de la complementariedad”, rescatando la idea de complementariedad en relación con la construcción del espacio político que, en su propuesta, es parte de la articulación producida por la política, de las prácticas y relaciones sociales por un lado; y de esas prácticas en la transformación de la naturaleza por otro. Plantea que esa articulación es propia de la forma de producción y reproducción de un orden social con base en los bienes naturales; y ella tiene relación con la forma de gobierno. Desarrolla esta idea rescatando el modo en que pueblos andinos articularon esas relaciones con base en la complementariedad asociada al uso de diversos pisos ecológicos en la organización de su economía, base de la organización de su espacio político y, por tanto, de sus formas de gobierno acotadas territorialmente al ámbito de su reproducción en el marco de una visión simbiótica del mundo. Como en anteriores trabajos, Tapia insiste acá en la idea que es siempre en el terreno de lo político que hay que actuar para lograr los cambios.

Indagando sobre el sentido y orientación de la noción del VB para las políticas públicas, Ascarrunz considera que el VB no tiene equivalencia con “desarrollo” en ninguna lengua indígena; su sentido denota “ideal de vida que no escinde al hombre y a la naturaleza”, y una conexión inseparable entre producción y reproducción de la vida material, social y espiritual. De cara a las políticas, reconoce que –bajo una pluralidad de situaciones culturales, sociales y regionales, como la boliviana– cada experiencia de VB puede ser singular; lo que requiere, en perspectiva ética y ecológica, de acuerdos mínimos sobre su sentido como horizonte compartido que se unifica en el estado plurinacional. Reconoce los mercados e incluso la industrialización como medios para alcanzar el VB; en su criterio, la diferencia del VB con el capitalismo consistiría en que no es la racionalidad económica de lucro lo que regula los intercambios, sino la subsistencia y la reproducción de la vida y de los lazos sociales. Reconoce tensiones entre VB y desarrollo; por tanto, éste tendría que ser plural. También ve tensiones entre defensa de la naturaleza y la imposibilidad de avanzar en derechos humanos y de la naturaleza sin intervenir en ésta. Tales los desafíos de las políticas para el Vivir Bien en Bolivia.

Los desafíos

En resumen, la ética del VB reivindica formas y principios organizativos de la vida social, que permiten restituir la unidad y armonía de la vida como unidad de sociedad y naturaleza, lo primordial del sitio o territorio y de racionalidades colectivas. Pero está aún en proceso de encontrar sus parámetros en los niveles de la teoría y sus categorías, y, sobre todo, de un patrón y modelo de desarrollo, –incluidas sus instituciones y políticas públicas– que vayan en pos de concretar sus promesas. Como muestran los ensayos, esa construcción se ha iniciado desde varias ópticas de reflexión y con desiguales niveles de elaboración en sus diferentes dimensiones. Quedan por delante innumerables y difíciles retos de cara a un proceso que deberá ser integral, acumulativo y capaz de abarcar estructuras y configuraciones heterogéneas en lo socioeconómico, político y cultural.

En el plano semántico y discursivo –el de mayor desarrollo– se advierte una variedad de traducciones y términos⁴ que dejan duda sobre la equivalencia entre *suma qamaña* y vivir bien. Sin embargo, lo importante es que –a pesar de las diferentes “formas discursivas” del VB⁵ y de que, como noción ética, sea más la creación de algunos intelectuales indígenas e indigenistas que del lenguaje cotidiano o de representaciones locales de las comunidades indígenas– su horizonte ético sea apropiado como rumbo para remontar las injusticias y crisis actuales (Uzeda 2010).

En tanto lo común del discurso del VB afirma la defensa de la vida en comunidad y en armonía con la naturaleza –bajo principios de reciprocidad, complementariedad, solidaridad, relacionalidad–, el desafío es cómo lograrlo en el contexto de estructuras económicas, políticas y culturales plurales y de heterogéneas y hasta contradictorias racionalidades, sin riesgo de quedar aprisionado en territorialidades acotadas. Además, el discurso del VB debe rebasar su condición de “tipo ideal de sociedad” y transformarse en una “posición y fórmula política” que enfrente adicionalmente la desigualdad y exclusión social global, y también el daño real a la naturaleza (Spedding 2010). En breve, la “conciencia y militancia en el vivir bien” requiere de acciones o políticas orientadas a sus metas que puedan ser verificables empíricamente; y convencer al conjunto de la sociedad como requisito para caminar colectivamente en la misma dirección (Spedding 2010), con base en los acuerdos mínimos sobre su sentido como horizonte compartido, que señala Ascarrunz.

Si esos acuerdos mínimos deben construirse bajo el carácter democrático de un Estado pluricultural, ello requiere no sólo un concepto plural de desarrollo

4 Si bien, en este libro, se incluyen ensayos con visiones más bien afines, que dejan de lado importantes críticas.

5 Por ejemplo, Spedding, Yampara, Huanacuni, Mazorco, Walsh, citados por Andrés Uzeda 2010.

—como el que ya viene construyéndose (Albó, Houtard, Acosta, Márquez, Sejenovich, Ascarrunz)— que considere su multi-dimensionalidad (que rebase su mero enraizamiento económico), que resuelva las tensiones de construcción de una nueva forma de vida que armonice las relaciones entre individuos y colectivos, y sus relaciones con la naturaleza bajo una nueva ética ambiental (Gudynas). Requiere también considerar los diferentes sentidos de un VB que también provienen de colectividades sociales no campesinas ni indígenas, como condición de posibilidad de un horizonte compartido y su relación con la modernidad y/o modernidades alternativas.

Aunque asoman reflexiones en esa dirección, la exploración y reflexión suficientes sobre la estructura de la economía para un VB está aún ausente. Se habla de economía guiada por la racionalidad del valor de uso, de economía de los trabajadores, también de economías mixtas o plurales que —si bien para algunos pueden ser incompatibles entre sí (economía del VB y economía capitalista, en Medina por ejemplo)—, no son excluyentes sino complementarias. En esa heterogeneidad de racionalidades económicas no está claro qué relaciones y principios prevalecerán en su articulación y/o complementariedad y bajo qué condiciones. Por otro lado, si esta economía plural —que incluye la capitalista— es requisito para trascender lo local, se requiere argumentar bajo qué parámetros es posible plantear el VB como paradigma *alternativo* al capitalismo, considerando que hay también diversos capitalismo.

De cara a ese desafío, es importante traer a colación esfuerzos teóricos y empíricos sobre experiencias de “economía social” y prácticas de otra economía, que han convivido —opacadas— con las formas de economía dominantes; ellas plantean numerosos interrogantes de difícil respuesta. Igualmente, en las experiencias concretas de construcción del VB (Bolivia y Ecuador, principalmente), las transformaciones en el ámbito de la economía apuntan a la reconstitución de una fuerte economía estatal antes que comunitaria.

Al respecto, un tema de debate gira alrededor de las instituciones de la propiedad y su uso práctico en términos productivos y redistributivos; debate que viene desde lejos, igual que las discusiones sobre el intercambio mediado por el dinero, que permite poner a disposición de sociedades locales una mayor diversidad de bienes de uso, o el lucro.

Una manera de las expresiones dicotómicas entre el paradigma del VB y el del capitalismo, es contraponer VB y vivir mejor. Este último entendido como propio de las sociedades occidentales, y como resultado de la lógica de “crecimiento infinito” capitalista. A este respecto, Albó sugiere que se trata de un falso dilema por cuanto *Suma Qamaña* ya implica el *mayor grado posible*. Acá es importante considerar que en las sociedades del Sur se está lejos de alcanzar umbrales de acceso a necesidades en grados que permitan hablar de una “vida de humanos” (Temple) o de calidad de vida (Sejenovich) y no de pobreza o niveles degradados de reproducción de la vida. En este sentido, el crecimiento en la

producción –al menos de bienes necesarios– seguirá siendo algo imprescindible y no el objetivo específico del capitalismo, si como se dice VB no significa vivir en la miseria. Es claro que no puede pensarse el crecimiento en una dimensión infinita, y menos bajo condiciones expoliadoras; no obstante, las situaciones de profundas desigualdades y de pobreza, hacen pensar lo improbable de las hipótesis sobre el decrecimiento, y menos si pensamos en el carácter histórico de las necesidades.

Dicho esto, no está en duda la necesidad de impugnaciones al capitalismo y sus perversas consecuencias, su naturaleza y límites en los diferentes contextos. Hay importantes batallas “culturales” y políticas a dar en torno a la racionalidad capitalista para extender la convicción sobre la necesidad de profundas transformaciones del mundo actual. Pero en esas batallas –que apoyan la construcción de una teoría crítica– no se deben confundir los términos: crecimiento con desarrollo, ni crecimiento con capitalismo.

Vinculado a lo anterior, está la cuestión de si la negación del capitalismo implica la negación del mercado. Se dice que el cuestionamiento al mercado se basa sólo en su carácter individualista y su funcionamiento orientado a la “generación de precios como mecanismo de coordinación de intercambios utilitaristas”. Sin embargo, el mercado no sólo posibilita el intercambio de bienes de uso; podría tener un carácter responsable, y hasta estimulante, al ofrecer a las personas o consumidores el derecho a elegir u optar por productos, bienes útiles o significados. Además –como espacio de intercambios recíprocos– es también un componente de la reciprocidad y, por tanto, de la relacionalidad (Coraggio 2007, Bruni y Zamagni 2007) necesaria para reproducir la vida y los vínculos sociales.

En este terreno económico –donde debe pensarse propiedad, mercado, relaciones sociales– los integrantes de la Red Latinoamericana de Investigadores sobre Economía Social y Solidaria (RILESS)⁶ proponen indagar sobre una cuestión práctica. Si las estructuras organizativas densas o comunitarias que subsisten, y las generadas por “emergencias reactivas” o por “reacciones conscientes” –desarrolladas bajo formas de otras economías– ilustran o no sobre el surgimiento germinal de un nuevo modo material de producción y distribución; si se trata o no de una novedad histórica o coyuntural de resurgimiento de formas no capitalistas de trabajo; o si sólo se trata de respuestas para enfrentar la crisis de empleo del capitalismo; o de empobrecimiento. Está por verse si cobran autonomía o terminan perdiéndola por no ser ventajosas para la reproducción de la vida o porque son subsumidas por la lógica del capital.

Las investigaciones realizadas por esa Red sobre otras economías posibles y existentes, plantean muchas preguntas por responder que van más allá del reconocimiento de la pluralidad de la economía ¿Cuál es la base de la economía

6 Para consulta ver www.riless.org.

del VB? ¿Un nuevo modo o varios modos de producción que sean “otras economías”? ¿Cómo emerge: de la defensa de los recursos que controlan o requieren un equivalente al de una acumulación originaria? ¿Tienen capacidad para producir los supuestos de su propia reproducción o requieren de la apropiación o reapropiación de recursos –hoy controlados por el capital o por el Estado– para afirmar el valor de uso como “fundamento” de la sociedad del bien común como plantea Houtart y Hinkelammert? ¿Qué pasa si esta “otra economía” no puede dejar de utilizar la base material, las fuerzas productivas que ha desarrollado el capital, según Meillasoux? ¿Cómo se garantizan las bases normativas legales, de financiamiento, las redes de comercialización, de asesoramiento científico-técnico, de formación continua de los trabajadores y/o productores, el sostenimiento de la diversidad? ¿Cómo integra el trabajo reproductivo, de autoconsumo y de cuidado de las unidades domésticas, una larga reivindicación del movimiento feminista?

También está la necesidad de articular cultura y economía de manera más profunda ya que la realidad nos muestra que, por un lado, –como afirma Acosta– el pensamiento emancipatorio, humanista y ambientalista, tiene muchas vertientes (Aristóteles, marxismo, ecologismo, feminismo, teología de la liberación); y, por otro, que las intersecciones entre indígenas / no indígenas, entre racionalidades / ideologías están fuertemente mezcladas. Muchos defensores de la noción del Vivir Bien no son indígenas ni tampoco una mayoría de indígenas son sus portadores o son propugnadores de la superación del capitalismo, rentismo, extractivismo, o incluso del utilitarismo.

De hecho, como sostiene De Melo Lisboa (Cit. En Coraggio 2007) “... la afirmación del principio de la solidaridad y la cooperación hoy no está confinada ‘ad intra’ al emprendimiento (como en el envejecido cooperativismo), ni restringida a una perspectiva clasista (pues se da a escala mayor, con resonancias ecológicas, intergeneracionales, de género, raciales y multiculturales, además de estar presente en las clases medias y en fracciones crecientes de las élites: ver el creciente movimiento de responsabilidad social empresarial). La fuerza de la idea de cooperación está en que ella expresa tanto una más amplia y universal mutación civilizacional, como el resurgir de un *ethos barroco* propio de América Latina, claramente diferenciado del calvinista-puritano de corte calculador-individualista. La coexistencia de la cooperación con la competición, ... , la ambigüedad de la presencia simultánea de los valores substantivos y mercantiles ... desnortea los marcos del análisis cartesiano... Se inserta al mismo tiempo en el marco de la sensibilidad como en el marco de la razón, configurando una racionalidad diferente”.

Es decir, el desafío de esta nueva racionalidad parte de la pluralidad, y apunta a evitar los extremos entre identidad, cultura y un modo específico de hacer o producir. Esta arista de reflexión es ineludible para avanzar hacia una construcción societal alternativa que evite la dominación cultural, asegure la movilidad social

y cultural en un proceso de creciente justicia, igualdad, equidad, democracia, en un contexto de pluralidad.

Como señala Houtart, los fundamentalismos oscurecen, pues la realidad está llena de todo tipo de hibridaciones, mezclas, fruto de la inserción en los mercados locales o globales, de las crecientes migraciones, de la cada vez más compleja estructura clasista en nuestras sociedades que, en el caso de Bolivia en concreto, también nos muestra la presencia de una clase empresarial y comercial indígena vasta, que se mueve y actúa no por la ética del VB sino por sus intereses particulares.

Todo lo anterior deja en claro y en pocas palabras, que el vivir bien no significa sólo otro desarrollo sino, ante todo, “un modo solidario de hacer la historia, una manera generosa de estar juntos en nuestras diferencias” (Bartra 2010a), de cara a un horizonte de futuro fundado en principios y objetivos comunes compartidos.

Bibliografía

- Albó, Xavier
1985 “Desafíos de la solidaridad aymara”. CIPCA.
- Barbadoro G., Nattero R.
2006 “I popoli naturali e l’ecospiritualità”, Ed. Triskel, Torino.
- Bartra, Armando
2010 “Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado”. IPDRS / CIDES-UMSA. Bolivia.
- 2010a “TIERRADENTRO. Mito y utopía de la revolución boliviana”. Inédito.
- Bruni, G., y Zamagni S.
2007 “Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública”. Prometeo libros, Bononaie libris. Buenos Aires.
- Coraggio, J.L. Org.
2007 “La economía social desde la periferia. Contribuciones Latinoamericanas”. Universidad Nacional de General Sarmiento / Editores ALTAMIRA. Argentina.
- Choquehuanca, David
2010 “Hacia la construcción del Vivir Bien”. ALAI 452. Quito, Ecuador.
- De Melo Lisboa, Armando
2007 “Economía solidaria. Una reflexión a la luz de la ética cristiana”. *En La economía social desde la periferia. Contribuciones Latinoamericanas*. Coraggio, J.L. Organizador; 2007: Universidad Nacional de General Sarmiento / Editores ALTAMIRA. Argentina.

De Sousa Santos, Boaventura

2010 “Hablamos del socialismo del Buen Vivir”. *En ALAI 452*. Quito, Ecuador.

Deasmraais, Annette Aurelie

2009 “La via campesina. La globalizzazione e il potere dei contadini”. Jaca Book, ed. Milano.

García Linera, Álvaro

2010 Intervención en Seminario sobre Tierra y Territorio. Vicepresidencia de la República. La Paz, Bolivia.

Hinkelammert, F. y Ulrich Duchrow

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 La economía social desde la periferia. Contribuciones Latinoamericanas*. Coraggio, J.L. Organizador; 2007: Universidad Nacional de General Sarmiento / Editores ALTAMIRA. Argentina.

Huanacuni, Fernando

2010 “Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales”. Gobierno Bolivariano de Venezuela, Ministerio de Relaciones Internacionales de Bolivia, CAOI, 200 años. Convenio Andrés Bello e Instituto Internacional de Integración. La Paz, Bolivia.

Houtart, François

2009 “El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre”. CLACSO Libros. Ruth Casa Editorial. Panamá.

Lander, Edgardo

2010 “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria”. ALAI 452. Quito, Ecuador.

Martufi Rita e Vasapollo Luciano (a cura di)

2009 “Futuro Indigeno. La Sfida delle Americhe. Educazione all’economia dei popoli”, Jaca Book, Milano.

Moldiz, Hugo

2009 “Bolivia en los tiempos de Evo”, Ocean Sur, Messico.

Patzi Paco, Félix

s/f. “*Insurgencia y sumisión de los movimientos sociales e indígenas 1983-2007*”. Driva Edición.

Pérez, Vitoria Silvia

2007 “Il ritorno dei contadini”. Jaca Book ed. Milano.

Singer, Paul

2007 “Economía solidaria. Un modo de producción y distribución”. *En La economía social desde la periferia. Contribuciones Latinoamericanas*. Coraggio, J.L. Organizador; 2007: Universidad Nacional de General Sarmiento / Editores ALTAMIRA. Argentina.

- Tapia, Luís
 2006a. “La invención del núcleo común”. Muela del diablo editores. Bolivia.
 2006b. “Gobierno multicultural y democracia directa nacional”. Estrategia ediciones. Bolivia.
 2008 “Una reflexión sobre la idea de un Estado Plurinacional”. OXFAM GB. La Paz, Bolivia.
- Uzeda, Andrés
 2010 “Del ‘vivir bien’ y del vivir la vida”. En *SUMA QAMANA. Miradas críticas al vivir bien*. Revista Fé y Pueblo, Segunda época, N° 17. ISEAT. Bolivia.
- Vasapollo, Luciano
 2007 “Trattato di Economia Applicata. Analisi Critica della Mondializzazione Capitalista”; Jaca Book , Milano.
- Vasapollo, Luciano & Carlo Lazo Vento (a cura di)
 2009 “Allerta Che Cammina...Educazione e percorsi alternativi di Economia Locale in America Latina per lo Sviluppo Socio-Eco Sostenibile”. Natura Avventura Edizioni, Roma.
- Vasapollo, Luciano
 2010 “Dagli Appennini alle Ande. Cafoni e indios, l’educazione della terra”; con la collaborazione di Paolo Graziano e Rita Martufi, Jaca Book, Milano.
- Wanderley, Fernanda
 2009 “Crecimiento, empleo y regímenes de bienestar. CIDES-UMSA. Colección 25 años. La Paz.

PARTE I

Aproximaciones semánticas
y filosóficas

Acerca del Suma Qamaña

*Javier Medina*¹

El concepto de Suma Qamaña, y las otras expresiones amerindias como la quechua Allin Kawsay, no tienen traducción al castellano. La expresión “Vivir Bien” es una pálida metáfora que tiende a reducir antropocéntricamente su significado. Mejor traducción es la expresión “Criar la Vida”, debida a Grillo y Renfijo, del Pratec, y luego sistematizada por J. van Kessel y D. Condori Cruz.

La palabra aymara suma qamaña se convierte en concepto al calor del debate sobre cual es, en los Andes, el equivalente del concepto occidental de desarrollo. Por tanto, en el debate boliviano, se podría decir que “Desarrollo” representa la vía occidental hacia la buena vida, y “Suma Qamaña” la vía amerindia hacia su equivalente homeomórfico. Ello plantea el debate sobre cuál es, entonces, la diferencia entre la civilización occidental y la civilización oriental a la que pertenecen los pueblos indígenas, originarios, campesinos y afrobolivianos. Así, una primera cala epistemológica consiste en establecer esa diferencia de civilización para poder comparar y comprender sus mutuas especificidades; saber por qué no hay traducción y que lo posible es indagar cuál es su equivalencia homeomórfica en ambos sistemas.

Tal el intento de este texto que resume década y media de conversaciones en dicción y contra-dicción con mis amigos: Olivia Harris, Simón Yampara, Jacqueline Michaux, Mario Torrez, Samuel Mamani, Jorge Miranda, José Luís Saavedra; con Xavier Albó y, en la distancia, con Dominique Temple. Últimamente, con Fernando Huanacuni, Carlos Mamani y María Eugenia Choque.

1 Cientista social independiente, escritor sobre cuestiones sociales y antropológicas, autor de numerosos libros, se ocupa de estudiar las relaciones entre civilizaciones.

Una aproximación conceptual

Los conceptos de Occidente y Oriente

Cabe pensar que lo humano, como sociedad, colapsa en dos civilizaciones contrapuestas; lo mismo que el lóbulo derecho del cerebro se contrapone al lóbulo izquierdo y ambos, contrapuestos como son, conforman el cerebro humano. Supuesto: la metáfora del macrocosmos-microcosmos.

A nivel de sociedad, digamos que la humanidad colapsa en la civilización occidental: el lóbulo izquierdo, y en la civilización oriental: el lóbulo derecho, del cual forma parte la Indianidad. Como pensamos desde Bolivia, en adelante nos referimos a la Indianidad como lo contrapuesto de Occidente: las dos civilizaciones que nos constituyen. A su interior se encuentran las culturas. En el caso de Occidente: las culturas portuguesa, italiana, inglesa, holandesa... En el caso del Oriente: las culturas china, tibetana, aymara, quechua, guaraní, schuar, nahua, hopi...

En nuestra perspectiva, por tanto, una primera acepción de interculturalidad es para referirse a las relaciones entre aymaras, guaraníes, tacanas, que no es muy usual; una segunda acepción de intercultural, más usual y menos exacta, es la que se refiere a las relaciones entre la cultura hispano-criolla y las culturas indígenas. En este caso es más apropiado hablar de un diálogo entre civilizaciones.

Ahora bien, al interior de cada civilización se repite la bipartición, sobre todo a partir del diseño galileano de la ciencia nueva hasta 1926, cuando hace su presentación en sociedad la Mecánica Cuántica. Occidente se encuentra en pleno proceso de mutación; a nivel científico técnico ya opera el nuevo paradigma, pero a nivel político sigue la inercia del paradigma newtoniano.

Al interior de la Indianidad existe el vector individualista, si bien juega un rol subordinado (la antropología lo conoce bajo el concepto de “faccionalismo”); y también el vector comunitario, que juega el rol hegemónico. La Indianidad también está viviendo un proceso de transformación profundo que le llaman Pachakutik, un vuelco de lo que Waman Poma llamara el “mundo al revés” del siglo XVI.

Dos fines de época: el de la modernidad y el de la colonización (cara y sello de la hegemonía euroamericana) que confluyen en un cambio de era.

Hacia algunas definiciones

Nunca se rebasa la subjetividad pero, siguiendo una vieja inercia mental, definiremos civilización y cultura a partir de cómo operan concretamente dichas sociedades.

Civilización

Entiendo por Civilización el resultado de cómo la humanidad decide hegemoníicamente ante la paridad (creador-creatura, bien-mal, materia-energía, espacio-tiempo, sujeto-objeto, vida-muerte, etc.). Si se la piensa de modo excluyente, dual (“el imperio del Bien lucha contra el imperio del Mal”, G. W. Bush); así se tiene la Civilización occidental cristiana. Si la paridad se la piensa de manera incluyente, como unidad dual, no-dualidad, tenemos a la civilización oriental, en nuestro caso, la amerindia animista. Esta primera aproximación tiene la ventaja de ser simple: Occidente igual exclusión; Indianidad igual inclusión; pero es oscura porque no informa las mediaciones que llevan a una y otra caracterización. Siguiendo a Baruch Spinoza en su obra *Ética*, las mediaciones que llevan a una y otra caracterización salen de la lógica, de una serie de principios lógicos que volverán diáfana y clara nuestra definición.

El Occidente cristiano, desde el punto de vista lógico, se construye sobre el principio de no-contradicción que señala: una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez y en el mismo sentido. Por tanto, se trata de una contradicción formal más que de una contradicción material. El principio de no-contradicción tiene dos derivados: el principio de identidad, que sostiene que cualquier ente es necesariamente idéntico consigo mismo (A es igual a A) y enfatiza la diferencia con cualquier otro ente distinto. Este principio es idéntico al principio individualista (Leibniz), y constituye el asiento lógico del individualismo moderno de los Estados de Derecho basados en la democracia representativa.

El otro principio es el principio de tercero excluido que sostiene que una proposición es o verdadera o falsa; por consiguiente, no existiría una tercera posibilidad. Este principio afirma la exclusión mutua de los valores lógicos (verdad y falsedad); es decir, tanto verdadera como falsa, ni verdadera ni falsa.

Estos son los principios lógicos que han modelado el alma de Occidente; una racionalidad de exclusión, basada en una lógica binaria, que valora sólo dos valores lógicos y elige uno contra el otro.

Ahora bien, los principios que han configurado a la civilización amerindia –y que están empezando a conformar la civilización del siglo XXI– son los siguientes:

- i) **Principio de Complementariedad de Opuestos:** A y B son opuestos, pero se complementan en una relación contradictoria que los completa, al modo como jaqi integra a chacha y warmi que son opuestos. Este principio, formulado por Niels Bohr como “complementariedad onda-partícula” para el mundo subatómico, es extendido por Louis de Broglie a todo el universo. Enlaza dos mediciones: a) la que actualiza el acontecimiento en una homogeneidad (continuidad, onda) que Dominique Temple llama Palabra de Unión; y b) la que lo actualiza bajo forma de una heterogeneidad de singularidades (discontinuidad: partícula), que Temple

llama Palabra de Oposición. La complementariedad de ambos principios se realiza en un “tercero contradictorio” que los incluye: A y B sin hacer desaparecer a un C, como hace la lógica hegeliana: *Aufhebung*.

- ii) **Principio de Tercero Incluido** plantea que existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, que es, justamente, la relación complementaria que refleja un estado particular de potencialidades coexistentes simétricas y contradictorias en sí mismas: el “estado T” de Lupasco. Este “estado T” corresponde a una situación particular en la que dos polaridades antagónicas de un acontecimiento, son de intensidad igual y dan nacimiento a una tercera potencia contradictoria: el tercero incluido. Lupasco considera las potencias como “conciencias elementales”, creando con ello una interfase conceptual para ir del mundo subatómico a los sistemas vivos e incluso psíquicos.

Desde esta perspectiva, Temple lee la civilización amerindia (Teoría de la Reciprocidad) y la muestra constituida sobre el Principio Contradictorio. Toda la oposición entre Occidente y la Indianidad, entre el cristianismo y el animismo, entre Desarrollo y Suma Qamaña, puede vislumbrarse en este hecho. Para el Occidente cristiano, la verdad es el lugar de la no contradicción; por eso, la verdad es la adecuación de cosa y pensamiento (Tomás de Aquino). Para la indianidad animista y el nuevo paradigma científico, la realidad es, justamente, el lugar de lo contradictorio.

El **Principio de Reciprocidad** es incompatible con algunas nociones trascendentales de la civilización occidental. Esta es una civilización unidimensional; las relaciones se entienden unidireccionalmente. Dios es un soberano, omnipotente, omnisapiente; no necesita de la creatura. Si la crea es como fruto de su condescendencia, de su libertad o gracia; no espera respuesta humana para ser. Esto significa, en términos epistemológicos, que el sujeto conoce activamente un objeto entendido como pasivo; y en términos económicos, que el hombre explota –a través del trabajo y la tecnología– la tierra que es inerte y pasiva y la transforma en producto, en riqueza.

Todo lo contrario del Suma Qamaña. El “dios” amerindio acaece en el momento del ritual; precisa del ser humano para hacerse presente y viceversa; más allá del ritual, existe virtualmente en el cosmos como un fotón antes de la medición de partículas: es un dios cuántico. Traducido en términos epistemológicos, conocer es amar; y en términos económicos, trabajar es criar la vida. La reciprocidad implica, así, una comprensión interactiva de la realidad. Este es el topos epistemológico del Suma Qamaña.

Josef Estermann sostiene que la civilización occidental se caracteriza por la no-relacionalidad, cuya categoría básica es la substancialidad de todo lo que existe, tanto en sentido realista como “ser-en-sí-mismo”, como “autonomía del sujeto”. Por tanto, la existencia separada y monádica es lo primero; de ahí

proviene, en política, la primacía del individualismo liberal. Por consiguiente, la relación entre los entes (de donde proviene la primacía del comunitarismo amerindio) es lo segundo; en Occidente, es un *accidens*.

La civilización amerindia, en cambio, se caracteriza por la relacionalidad. “El universo es ante todo un sistema de seres inter-relacionados, dependientes uno del otro, anárquicos, heterónomos, no sustanciales”. “La relación, que en Occidente es un *accidens* real o una forma a priori de la razón, es la primera categoría ontológica; es –para decirlo en forma paradójica– la verdadera sustancia no-sustancial”.

Estermann, asimismo, nos recuerda las categorías básicas de la metafísica y ontología que constituyen lo medular de la civilización occidental hasta el día de hoy: la inmanencia (existir-en-y-por-sí-mismo), independencia o soberanía (autosuficiencia), principalidad (arjé como base), autonomía y substancialidad. Para la civilización amerindia, en cambio, un ente particular ya está siempre en relación con otros (trascendencia), no es autosuficiente, no puede ser principio en sí mismo (es anárquico), se rige por una normatividad exterior (heteronomía), y no existe en sí mismo (relacionalidad).

Respecto al principio de tercero excluido, Estermann nos recuerda que el *principium tertii non datur* sólo permite la disyuntiva excluyente entre dos conceptos contradictorios (verdad-falsedad, finito-infinito, etc.) “No existe mediación, sino separación entre los polos. La lógica de inclusión afirma una transición continua entre dos extremos de tal manera que pueden coexistir como equilibrio complementario” (el yin yang del taoismo y el chacha warmi andino).

Al interior de ambas civilizaciones está también su opuesto, pero de un modo subordinado. En ese sentido, se puede decir que lo amerindio de Occidente son sus pulsiones holistas y ecológicas. Lo occidental de la Indianidad son sus pulsiones reduccionistas, individualistas y faccionalistas.

Ambas civilizaciones, en un equilibrio contradictorio, serán la unidad dual hacia la que marche la nueva humanidad. En este sentido, Occidente debe cultivar en su interior a su Indianidad reprimida, y la Indianidad tiene que cultivar su Occidente resistido. Así, pues, al interior de ambas civilizaciones, se ubican las culturas que desarrollan las infinitas posibilidades de una combinatoria que interactúa con su territorio, su hábitat, sus ecosistemas, desde uno u otro metaparadigma.

Cultura

En el siglo XXI, la cultura debe ser definida desde el punto de vista de las interrelaciones. Estas son de diverso tipo: a) de parentesco, núcleo primario de relaciones sociales institucionalizadas; b) hombre-naturaleza, que se transforma por la producción y uso de tecnologías; c) hombres y sociedades, al donar e intercambiar dones, bienes y servicios económicos; d) esfera invisible de sentido. Estos cuatro

tipos de relaciones, junto con el lenguaje, son constitutivos de cualquier cultura; por lo que ésta es un fenómeno de significación y comunicación que hace posible la Humanidad y Sociedad. Cultura, así, es un fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación bajo diferentes modalidades.

Diálogos

Diálogo inter-civilizatorio es la aplicación de un modelo no dualista a las relaciones entre civilización patriarcal occidental y civilización matrística amerindia. La realización política de este ideal político, dado sólo a niveles individuales, es la gran meta del nuevo milenio.

La civilización occidental –ante la dualidad– opera a través del principio de identidad, de no contradicción y de tercero excluido. La civilización amerindia es la que –ante la dualidad– opera a través de un sistema lógico que funciona bajo el principio de complementariedad de opuestos y tercero incluido. Este es el corazón lógico del concepto de Suma Qamaña.

Entiendo por diálogo inter-civilizatorio, la interacción en tiempo-espacios definidos, distintos pero complementarios, del principio occidental (patriarcal, logocéntrico, newtoniano, cartesiano) y del principio amerindio (matrístico, semiocéntrico, animista, holista).

Por último, tiempo-espacios definidos y complementarios son los apropiados para el despliegue del paradigma amerindio del Suma Qamaña, que son los espacios conviviales y cualitativos; en cambio, los tiempo-espacios apropiados para el despliegue del paradigma occidental del Desarrollo son llamados racionales y cuantitativos².

Una aproximación semántica

El siguiente cuadro (Mario Torrez) ofrece una idea más compleja de la comprensión aymara del *Suma Qamaña*, de la versión castellana oficial “Vivir Bien” y su glosa respecto del dizque “Vivir Mejor” occidental.

Qama	Qama-sa	Qama-wi	Qama-ña
Lugar, sitio, del ser	Energía del ser Nuestro lugar en el ser	Lugar de la vivencia Espacio-tiempo del subsistir y con-vivir	Lugar del existir <i>Hacia afuera</i> : espacio-tiempo armónico de bien-estar de la comunidad en el ayllu

2 Entiendo por espacios conviviales los de la esfera vernácula, donde los actores se conocen personalmente; en cambio, espacios racionales son los espacios de la esfera mercantil y estatal; por tanto, los espacios, impersonales.

Jaka	Jaka-sa	Jaka-wi	Jaka-ña
Vida: Ser integrado en la trama de la Vida	Nuestra Vida Nuestro poder de Vida	Lugar de Vida Espacio-tiempo del convivir del ser Lugar agradable	Lugar del vivir <i>Hacia adentro:</i> Espacio-tiempo donde se cría la Vida
Jiwa	Jiwa-sa	Jiwa-wi	Jiwa-ña
Muerte: Transición agradable hacia lo bello	Nuestra agradabilidad Muerte y nacimiento como transición	Lugar de muerte	Lugar de morir Lugar agradable

Confusión y oscuridad

La reflexión acerca de la vida y la calidad de la buena vida (Torrez) empieza indagando, paradójicamente, qué es y qué significa la muerte. Ji-wa, muerte, está compuesta por el prefijo Ji que significa junto, y el radical wa que connota tierra, origen, fundamento. Por tanto, la noción de Jiwa sugiere la idea de “estar juntos” en el sentido de volver a la tierra, al origen, para estar junto al Abgrund del ser.

Según Torrez, Ji-wa denota una “transición”, pasaje de esta vida a otra forma de vida, percibido como algo bello, agradable y apacible por el que el hombre andino se pregunta, desea “porque reproduce la vida”, y admira “por lo extrañamente suave y bonito (que es)”. De acuerdo a Torrez, en principio, el hombre andino no teme a la muerte, pues no la percibe como un final sino como una transición. Qamasa, de donde dimana “una nueva vida”. Por tanto, no sorprende que Torrez diga que la “muerte es acción”. Para el pensamiento andino, la muerte no es algo pasivo que se sufre o padece, no es una culminación o un fin, como imagina el hombre moderno.

En la medida que es una transición, un pasaje, un puente, Chakana suscita un espacio de belleza, gracia y agradabilidad. La cualidad más importante de la vida es que está ligada a la muerte. No hay separación; hay interconectividad: “la vida comparte con la muerte” (Torrez). Es más: “Muerte, Jiwa, es un ser que sale a la vida”; por tanto, los contrarios se juntan en Jiwa. Rige, acá, la lógica de la complementariedad de opuestos.

Así, pues, la cadena semántica: ser-vida-muerte: Qama-Jaka-Jiwa, en la traducción de Mario Torrez, es uno de esos “conceptos en el idioma aymara que nos mantienen perplejos, hundiéndonos en la confusión” no sólo a los aymaras, sino también a nosotros, hijos de Descartes. Esta es la primera perplejidad que nos enseña Mario Torrez.

Qamaña y Jakaña

La segunda perplejidad conceptual que Torrez nos comunica es que el espacio-tiempo de la Qamaña es algo compuesto por seres vivos y habitado por seres

vivos. Así, para los aymara, el subsuelo, el suelo, el agua, el aire, las montañas están vivos y son, además, los espacio-tiempos en que “los seres espirituales están latentes”; los ecosistemas mismos: altiplano, valles, yungas son organismos vivos; las plantas cultivadas y silvestres, los animales salvajes y domesticados, son seres vivos. Todos estos seres vivos “conviven y comparten” con el individuo, su familia y la comunidad humana. Son parte del continuum de la vida. Los occidentales modernos hemos sido educados al revés; hablamos de tres reinos distintos y separados que la Ecología profunda y desde la Academia o la espiritualidad cristiana (visión cosmoteándrica; R. Panikkar), las vuelve a ligar.

El primer significado de Qamaña es “trama de vida cuya mutua interconectividad produce bienestar”. Dicho con palabras de James Lovelock, la litósfera, la biósfera y la atmósfera son sistemas autorregulados, inteligentes y sistemas vivos biodinámicamente interconectados. En palabras de Heisenberg: “El mundo aparece como un complicado tejido de acontecimientos, en el que conexiones de distinta índole se alternan o se superponen o se combinan, determinando así la textura del conjunto”.

El supuesto de la concepción occidental moderna de Desarrollo es, justamente, la inversa. La noción de un universo orgánico, viviente y espiritual es remplazada por la del mundo como máquina, que se convirtió en la metáfora dominante de la era moderna. Este cambio radical fue propiciado por la revolución científica y técnica asociada a los nombres de Copérnico, Galileo, Descartes, Bacon y Newton. Galileo, en efecto, restringió la ciencia al estudio de fenómenos que pudiesen ser medidos y cuantificados. El “programa Galileo” nos ofrece un mundo muerto: fuera quedan la vista, el sonido, el gusto, el tacto, el olor y, con ellos, la sensibilidad estética y ética, los valores, las cualidades, el alma, la conciencia y el espíritu. Dios ya no sirve como hipótesis de trabajo para explicar la realidad.

Ahora bien, el efecto de la interrelación, en el espacio del Ayllu, es percibido como “felicidad y bienestar”. Torrez se extraña que “aunque seamos pobres” (en términos de ingresos monetarios), los aymaras se sienten bien y disfrutando de “cierta felicidad”. En el afán de acercarse conceptualmente a la manera occidental de pensar, Torrez ontologiza su explicación de cara a nuestra comprensión. Para ello distingue:

Qamaña de Jakaña

Qamaña es definida como “lugar de existir”, como “el espacio externo de la existencia”; está mentando lo que llamaríamos el entorno, o medio ambiente. Este espacio sería el lugar de la “presencia” de vegetales, animales y gente; el espacio de los “instintos naturales”. Jakaña, en cambio, es definida como “lugar de vivir / sobrevivir”; “como espacio interno de vivencia”. Este espacio es el lugar de la reproducción de los vegetales, animales y gente; es el lugar de las “emociones y pasiones”.

Es interesante señalar la referencia “a los seres complementarios”: “tierra, agua, serranías y cordilleras, donde los seres espirituales están latentes”. A diferencia del monoteísmo, donde Dios todopoderoso y omnisapiente existe si el hombre le venera o si le ignora, el cosmo o eco-centrismo animista aymara funciona en clave cuántica: Dios es virtual: “está latente en la naturaleza y el cosmos” hasta que el hombre, a través del ritual, lo convoca para que entre en relaciones de reciprocidad con la comunidad humana.

Desarrollo y Qamaña

Torrez recuerda qué significa Desarrollo en castellano: “Dar incremento a una cosa”. No se muestra contrario al concepto; sólo procura entender el desarrollo en el Qamaña; lo incluye por razones lógicas (principio de tercero incluido), como incluyeron al Dios cristiano a comienzos del siglo XVI, sin dejar de ser animistas. Pero antes, Torrez da un vistazo a cómo entiende la República de Bolivia el desarrollo. Su síntesis es lapidaria. “El Estado boliviano también busca el desarrollo ... como sinónimo de bienestar”, pero la vía consiste en “potenciar a las empresas privadas” (“unas 300 familias que reciben dinero del Estado, lo administran mal y el mismo Estado tiene que pagar sus quiebras”). De este modo, los empresarios “darán trabajo a los obreros” (repárese en la forma futura del verbo) y “con el dinero, encontrarán el bienestar”. Este bienestar que traerá consigo el desarrollo, “posiblemente” consista en “comida, ropa, educación para los hijos y salud”. Por tanto, concluye Torrez: “lo primero es tener dinero y luego comida”. “Con este sistema de operaciones, de leyes y prácticas de la democracia republicana, los pueblos originarios son empujados a comprender mal el rumbo del desarrollo”.

¿Cómo entender entonces “el desarrollo en las Qamañas de las Markas”? Torrez dice que para los Amawtas, el “sentido” de la Qamaña (“existencia de vida en un espacio placentero y satisfecho de bien-estar”) es “hierático”; tiene que ver con el ser, con la vida o lo sagrado. He aquí la tercera perplejidad conceptual que suscita a los aymara el concepto de desarrollo secularizado, reduccionista y materialista.

Para explicar qué entienden los aymara por Qamaña, Torrez empieza definiendo su concepto de “Bien-estar” como una dualidad complementaria: Jakaña es “el bienestar del hogar en la casa” y Qamaña es “el bienestar de la comunidad en el ayllu”. En ninguno de los dos casos aparece el “individuo” como sujeto del bienestar; siempre el Jaqi: varón/mujer dentro de la familia y de la comunidad.

El siguiente paso, Torrez lo llama “disposición de valores del ser”. ¿En qué consiste? En la “Unidad de la diversidad”. He aquí una cuarta perplejidad conceptual que les proporciona a los aymaras la lógica del desarrollo occidental que busca la homogeneidad. Este principio implica inexorablemente la extirpación de la heterogeneidad. Por ejemplo, en ordenamiento territorial los desarrollistas

buscan territorios homogéneos y contiguos (los aymaras buscan la complementariedad eco-simbiótica discontinua); en agricultura se busca el monocultivo, las plantaciones; mientras los aymaras, los policultivos, la simbiosis interzonal.

Esta disposición aymara de “los valores del ser” hace explotar la visión humanista y antropocéntrica del desarrollismo moderno; se acerca más a la visión de la Deep Ecology que reconoce que todos los seres vivos son miembros de comunidades vinculadas por redes de interdependencias mutuas. Torrez llama a este concepto “Quqi como Taqi”: el camino que liga todas las especies vivas; o también “Jaqi como Taypi”: la comunidad biótica que liga al Jaqi con otras personas, con los animales y los vegetales. Esta visión se ubica en esa nueva frontera que se está gestando en el Occidente postmoderno entre mecánica cuántica y neochamanismo (*Taking the Quantum Leap* y *The Eagle’s Quest*, de Fred Alan Wolf).

El tercer paso que señala Torrez tiene que ver con el objetivo de la disposición de los valores del ser: la “reproducción de la vida”, entendiendo vida de un modo no antropocéntrico sino ecológico. He aquí la quinta perplejidad conceptual que les produce a los aymaras la visión occidental de desarrollo. La vida va desde “las células” pasando por la Jakaña hasta llegar al Ayllu. Están hablando de la biósfera y de equilibrio biosférico, pues es el equilibrio, justamente, lo que produce bienestar. Nada más lejos de la visión desarrollista del bienestar como crecimiento exponencial de la variable cuantitativa del tener, medida en ingresos monetarios.

El cuarto paso tiene que ver con la “administración” de esta herencia que reciben de sus hijos: Nayraxe: futuro/pasado en el hoy. He aquí la sexta perplejidad conceptual que produce a los aymara la noción rectilínea y progresiva del tiempo occidental moderno, sobre la que se asienta la noción de desarrollo. Para los aymaras, tiempo y espacio están interrelacionados en el concepto de Pacha; por tanto, por razones cosmovisivas –como los físicos del siglo XX por razones cosmológicas–, no pueden desligar el espacio del tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva tal como los occidentales modernos. Los aymaras, por ello, no pueden ser ni “desarrollistas” ni “progresistas” por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida.

La administración de la biósfera es entendida como “cuidado físico y espiritual”. “Cuidado” en el sentido del *care* inglés con el que Arne Naess explica el sentido de la “ecología profunda”: cuidado, esmero, atención, delicadeza, precaución; una respetuosa y cuasi reverencial relación del ser humano con la naturaleza. Torrez usa dos conceptos para explicitar más este sentido: Qaman: “cuidar como criar la vida”, y Pacha-qamana: cargo del que cuida la Tierra entendida como tiempo / espacio; como paridad de materia / energía. Así, el administrador / cuidador, lo es de un territorio entendido como un sistema dinámico vivo (“bewegliche Ordnung”, Goethe; “Holomovimiento”, Bohm)

compuesto por redes bióticas que van desde el mundo celular hasta el ayllu, la marka, el suyo, según el caso.

Ahora bien, la administración de la vida (porque de eso se trata en la concepción aymara la gerencia de la biósfera) está dirigida a un fin: “aprender a morir para vivir”: vida y muerte coexisten. Muerte / vida (“El todo armonioso”, Goethe); he aquí la séptima perplejidad conceptual que les produce a los aymaras la concepción occidental del desarrollo que ignora la muerte. Esa otra cara de la medalla de esa paridad que es la realidad, donde el desarrollismo afirma el principio de intercambio e ignora el principio de reciprocidad, afirma el principio representativo e ignora el principio participativo y así sucesivamente.

El quinto paso que Torrez nos propone es la “transformación” de la materia –entendida biológicamente, SIPI– en energía: Qamasa.

He aquí la comprensión “hierática” de la Qamaña que nos propone Mario Torrez. Para explicárnoslo nos lee las palabras Vivencia y Existencia. Vivencia como “experiencia de vida adquirida y compartida con su medio”; y Existencia como “un ser que está en el tiempo y en el espacio”. “Como se habla de Desarrollo cabe aclarar –dice– el concepto de Ser”. Torrez entiende el Ser como Estar. Este “Ser / Estar” es equiparado con “Naturaleza” y ésta, materialmente es concebida como “energía mecánica”; in-materialmente como “energía espiritual”. “Ser/Estar-Naturaleza” es, pues, energía que se manifiesta en la con-vivencia comunitaria en el ayllu. Por más esfuerzo que hace, Torrez no puede pensar el Ser como algo autónomo, absoluto, como una abstracción; está especializado y conectado. En cambio, lee el Ser occidental como “ser-en-la-red”. Generoso esfuerzo de interculturalidad y diálogo.

¿Cómo ignorar que esta propuesta se inscribe en la llamada *Philosophia Perennis*? La gran y enigmática diferencia aymara es que esta vía mística a la Eudaimonía es un proyecto político comunitario; en tanto, las demás vías místicas a la perfección, de la materia a la energía: la luz, tanto en Oriente (taoismo, sufismo...) como en Occidente (Kabbalah...) son normalmente proyectos individuales de vida y, en contados momentos de intensidad, proyectos monásticos. He aquí la gran contribución aymara / quechua a la construcción de la Casa Común planetaria del siglo XXI: la mística como un proyecto político comunitario.

Esta concepción hierática de la Qamaña se manifiesta en la convivencia comunitaria en las siguientes prácticas del Jaqi:

1. “Crecemos en convivencia, animales, personas y cultivos”. “Crecemos” es, tal vez, una buena traducción para “desarrollo”, que los aymaras entienden desde su visión orgánica y ecológica de la realidad. “Convivencia” es una palabra muy expresiva de cómo entienden las interrelaciones con su entorno poblado por seres vivos; efectivamente, los aymara se saben parte de una comunidad biótica. “El Jaqi vive consubstanciado con el animal y las plantas”. Así como hay una Jakaña humana en la comunidad, animales y plantas tienen también sus respectivas Jakañas que se interconectan mutuamente en el flujo de energía,

Qamasa, de la vida. Por esta razón: la interconectividad, el cuidado, la administración, se hacen simultáneamente a todo el sistema que incluye, como opuestos complementarios, lo material y lo inmaterial. El gerente aymara cuida que las sinápsis del sistema con la esfera cósmica (Alaxpacha), la biósfera (Akapacha), y el inframundo (Manqhapacha) estén interconectadas. La ritualidad es la instancia que produce la bioquímica que permite que los axones sinapsen.

En la visión holonómica aymara, el Jaqi, la pareja, es el primer grado de gerencia del espacio familiar, Jakaña. Si se sabe manejar el espacio familiar, que es un microcosmos, se podrá manejar el espacio del ayllu, la marka, el suyu y así sucesivamente. Esto es interesante porque corresponde exactamente a nivel de sociedad, lo que implica la visión holográfica de la física cuántica: “en la parte está el todo y la parte es un todo, en sí mismo, y una parte, en relación con totalidades mayores”. Torrez llama “cuidado y manejo de la especie” al arte de la administración aymara. El administrador aymara debe producir bienestar; es decir, es el responsable de cuidar la homeostasis del sistema. Es responsable del cuidado animal, del cuidado de la familia y del cuidado agrícola. Es más, según Torrez, es también “el responsable del cuidado físico, de los instintos, de las emociones y de las pasiones” de su familia, pero también de los animales y las plantas a su cargo.

¿Qué entienden los aymaras por cuidado? Aquí asoma el principio económico de reciprocidad que incluye también a las plantas y los animales, para cuidar el equilibrio biosférico. Estas plantas y animales no son externalidades, como entiende el principio económico de intercambio que no busca el equilibrio sino la acumulación. Plantas-animales-seres humanos son, para la ecología y los aymaras, un continuo.

2. “Esa compartición es festiva”. Aquí se esconde, probablemente, el secreto cualitativo de la comprensión aymara de la Suma Qamaña. El trabajo, entendido como interacción holista y pautado por la ritualidad, produce un contexto festivo y alegre. La siembra, la cosecha, el marcado de los animales, la construcción de la casa, los “trabajos” comunales son festivos. El principio económico de la reciprocidad acaece de ese modo y lubrica las relaciones intracomunitarias. Nada más ajeno a una mentalidad moderna que separa el “trabajo” de la “fiesta” y, en su lugar, ha puesto las “vacaciones”, el espacio del no-trabajo. Para los aymara, el “trabajo” es parte fundamental de la buena vida. Aquí la contraposición con la concepción occidental de buena vida es absoluta.

3. El Ayllu mantiene y cuida sus Jakañas (lugares donde se desarrolla la vida) en el contexto de la Qamaña (lugar ontológico del bienestar) y el espacio de la Pachamama (la biósfera o ecósfera). Aquí Torrez muestra con claridad la visión holonómica y autopoietica de la realidad que tienen los aymaras. El Ayllu, la comunidad de los Jaqi, produce –por el cuidado– los lugares donde florece la vida; a su vez, este espacio, llamado Jakaña, auto-replica el espacio más grande, Qamaña, al cual está umbilicalmente unido. A su vez, la Qamaña auto-replica el espacio más grande o Pachamama (biósfera) al que está unido y, así, sucesivamente.

4. El ayllu es una “célula estatal”. Es significativa la unión del concepto biológico célula, con un concepto político. Célula aquí no es una metáfora; hay que entenderla literalmente. Xavier Albó, en los 70, interpretó al ayllu con la metáfora estatal, pues implica población, territorio y autoridad política propias. He aquí, in nuce, el sueño aymara de su autonomía política. Percibo dos escuelas de pensamiento a este respecto. Una, representada por CADA, que entiende las potencialidades del modelo diárquico de red andino para un diseño federativo: ayllu / marka / suyo, que complejiza el modelo federal plano de muchas democracias occidentales actuales, en cuyas sociedades, sin embargo, fermenta un software “deep ecology” que –cuando alcance una masa crítica necesaria– requerirá un traje constitucional que haga justicia a la nueva complejidad que están inteligiendo las sociedades postindustriales. Y la otra escuela de pensamiento, representada por los aymaras aculturados por la universidad, que vacían la visión aymara en los moldes reduccionistas y mecanicistas de la modernidad.

5. Articular y unir las saraqas (pisos ecológicos) que actualmente están desestructuradas y perdidas por las reformas agrarias coloniales y republicanas. Desde las Reducciones toledanas hasta la Reforma Agraria de 1953, se ha impuesto el modelo occidental atomista, cuyo resultado es el incremento del surcofundio en tierras altas, y del latifundio en tierras bajas. Así, los sin tierra no tienen oportunidades de vida. El modelo aymara que Torrez nos describe (articular y unir las saraqas, en la lógica de la “simbiosis interzonal”, y no volver a atomizar la tierra) es una manera sistémica de encarar una solución sostenible a este problema. El modelo sistémico andino de control vertical de un máximo de pisos ecológicos, va en consonancia con la nueva concepción de la biósfera de las Ciencias de la Tierra; pero esta posibilidad requiere un modelo estatal sistémico.

6. Pragmatismo del desarrollo de la Qamaña. Mario Torrez intenta un bucle a su discurso condensando lo hasta ahora dicho en varias entradas:

- Como espacio de bienestar: El bienestar de la gente es indisociable del bienestar de la tierra, las plantas y los animales. El Qamana, administrador del bienestar tiene que relacionar y hacer interactuar a los comunarios con el espíritu de los animales, los vegetales, la tierra, el agua, las montañas, el cosmos.
- Cuidado y manejo de la especie: El Jaqi es responsable del cuidado de los animales, su familia y su chacra. Cuidar significa velar por la reproducción de la gente, los animales y las plantas, y conectarlos con lo que David Bohm llamaría su “orden plegado”.
- Desarrollo material y espiritual: Para los aymara todo es “macho / hembra”. Que no se trata de una visión dualista lo prueba el hecho que ese par se llama en tercera palabra, Jaqi, que une la dualidad en un tercero incluyente. La moral de tal visión es que las partes se deben satisfacción mutua; es decir, dar y recibir. Este modelo: “todo es par”, lo aplican a todo: Tiempo: noche / día; Espacio: aran / urin etc. Por tanto, la comple-

mentariedad de opuestos y la reciprocidad constituyen el *modus operandi* del modelo. Su buen funcionamiento produce la Calidad de vida.

- La competencia del desarrollo. Dice Torrez: “Hoy en día el desarrollo material nos empuja y obliga a competir, sacrificando parte del Qamaña, perdiendo algo de la complementariedad equilibrante”. El desafío occidental moderno es insuperable para los aymaras, pese a sus esfuerzos; les exige romper el equilibrio. Buscan salidas para adecuar su paso; así, dice Torrez, “podemos entrar a la producción Inkillu”. Inkillu es lo mejor de los recursos que tienen. Pero, a continuación añade: “cuidando la complementariedad del Qamaña, donde el Inkillu se desarrolle, sin descuidar la espiritualidad equilibrante, tanto a nivel humano, animal y vegetal”.

Además de reflexiones sobre la espiritualidad en la Qamaña, y sobre el espacio celeste, Torres se pregunta:

- ¿Qamaña en la ciudad? ¿Qué se entiende por bienestar en las ciudades? Dice que la interconectividad con el entorno medioambiental y el cosmos ya no existe, y sólo les queda la Jakaña: el bienestar de la familia en el hogar, producido por la despensa llena, y la cantidad y valor que vendría a ser el dinero. El aymara en la ciudad pierde la vertiente ontológica de la calidad de vida y queda restringido a la vertiente doméstica y cuantitativa de la sobrevivencia. En la ciudad, el trabajo alegre en la chacra se convierte en “K’ultha, trabajo con cierto grado de desazón”. Las calles de la ciudad “no tienen espiritualidad” ... “manifiesta”. Ya no se vive del fruto de sus propias manos; otros les proveen de productos animales y vegetales; bajo nuevas relaciones de intercambios mercantiles.

Aproximación comparativa a ambos conceptos: el occidental y el amerindio

La tradición occidental de la Buena Vida bebe de dos fuentes: (i) el mito bíblico del Jardín del Edén, y (ii) la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en la ciudad. En ambos casos, la coincidencia es su separación de la naturaleza. En los Andes se construye el paradigma de la Buena Vida basado justamente en su opuesto. No es la ciudad sino la chacra; no es la separación sino la simbiosis con la naturaleza, el espacio-tiempo de la calidad de la vida. La contraposición no podía ser más radical.

Como sabemos, el paradigma semita separa Dios de Naturaleza y, en medio, coloca al Hombre como mediador y mayordomo encargado de concluir el trabajo creador, dominando la Tierra puesta a su servicio por el Creador. El cristianismo trabajará la experiencia nómada de sus raíces semitas entendiendo

al hombre como *Homo viator*, un hombre en camino hacia su patria de verdad: la Ciudad de Dios; mientras tanto, está de paso en este mundo. Sin este *ethos* no hubiera sido posible la revolución industrial que da cumplimiento al mito de origen: “Dominad la Tierra”. No se puede dominar la tierra si se tiene la conciencia de ser parte simbiótica de ella.

Incluso antes de la Caída, en el Jardín del Edén, la naturaleza sólo era pensable como un *Hortus clausus*, un huerto cerrado, cultivado, separado de la maleza silvestre, la jungla, y donde el hombre vivía sin trabajar en ocio perpetuo. Justamente, el castigo bíblico es el Trabajo: “comerás el pan con el sudor de tu frente”.

Desde el lado griego, como recuerda Hannah Arendt en “La condición humana”, la noción de la Buena Vida está ligada a la vida en la polis. La ciudad es el espacio ideal en que ella se realiza, por oposición al espacio bárbaro, incivilizado, ligado a la agricultura, al bosque y a la naturaleza como opuesta de cultura (Dionisio versus Apolo: Nietzsche). El ideal griego de la buena vida está vinculado a la actividad contemplativa, al desarrollo del intelecto, del cuerpo y de las artes, a la política y a la posibilidad de disponer de tiempo libre para hacer lo que el espíritu demande. El trabajo manual, vinculado a los menesteres agrícolas y domésticos, no ha estado asociado al arte del buen vivir. El trabajo manual rebaja la condición humana, por eso está destinado a mujeres, metecos y esclavos que no son considerados seres humanos civilizados: *polites*.

De ahí que, en las utopías europeas, como recuerda Ernst Bloch (*El Principio Esperanza*), las máquinas deben sustituir el trabajo humano. El costo de esta utopía precisa, por diseño, que dos tercios del total (antes esclavos y mujeres; ahora el Tercer Mundo) posibiliten la Buena Vida de una minoría (antes los *polites*; ahora los ciudadanos del Norte industrializado). En este modelo dualista –Hombre separado de la Naturaleza, mente del cuerpo, campo de la ciudad, etc.–, no es posible la Buena Vida para todos: “pobres siempre los tendréis con vosotros”, dice el rabi de Nazareth.

El paradigma andino de unidad dual o de paridad, en cambio, es diametralmente opuesto; tiene su propia lógica y belleza y, ahora, también una pertinencia que va más allá de sus fronteras. En efecto, después del 11 de septiembre del 2001, la humanidad tiene que diseñar un modelo de vida que incluya a todos, pues la ciencia y la tecnología ya han interconectado materialmente todo el planeta y pronto a toda la humanidad (la coincidencia epistémica del paradigma ecológico y el paradigma animista).

¿Qué es, pues, Vida Buena para los pueblos originarios? Rengifo señala que los campesinos *muchik* hablan de la “Vida dulce” para referirse a una situación en la que sus chacras florecen, tienen animales que criar, tiempo para compartir festivamente, agua y montes y praderas donde pastar sus animales, pueden acceder a recursos lejanos a través del control vertical, y disponer de bienes suficientes para la reciprocidad. De esta surgirán los valores humanos: amistad, alianza,

confianza, cooperación mutua, que serán cultivados a través de la conversación y la contemplación. La sensación de la Vida Dulce es descrita como vivencia interactiva y cotidiana de tener a mano lo necesario y suficiente, dentro de un modo de vivir austero y diverso, lubricado por el cariño que no excluye a nadie. En este modelo de austeridad, equilibrio y suficiencia de lo bueno, bello y necesario, nadie está excluido.

Como dice don Humberto Cachique Tupullima “Todos desde niños sabemos tener chacra. Para nosotros es nuestra vida, aunque en la escuela nos digan: “si no sabes la tabla de multiplicar, hacha y machete te va a comprar tu padre” en castigo. Para nosotros, trabajar la chacra es felicidad; cuantas veces, con el buen trato que damos a las plantas, de una resultan dos y tres variedades. La chacra te enseña a querer. Castigo puede ser cuando te haces esclavo del algodón o maíz duro; pero para el que tiene de todo, la vida es gozo”.

En el concepto de Vida Dulce, “Muxsa vida” dicen algunos aymaras, la agricultura no es un medio de vida o un negocio, aunque proporcione ingresos monetarios. Lo que cuenta es el gozo que proporciona la recreación cotidiana de la naturaleza. Esta alegría se expresa en las fiestas y en ver el crecimiento del maizal que “hace alegrar al monte”. El gozo no sólo lo comparten los miembros de la comunidad humana sino las otras dos comunidades, la de los ancestros-divinidades, Waka, y la comunidad de la Naturaleza, Sallqa, con la que están interconectados.

Esta concepción de Vida Dulce es posible porque la cosmovisión andina no es antropocéntrica ni newtoniana; es ecológica y cuántica. En este sentido, es un anticipo de lo que se viene para todos; pues ningún occidental educado en el nuevo paradigma científico técnico es una excepción al proceso evolutivo de la vida. Las ciencias del siglo XXI ya no son dualistas, antropocéntricas ni mecanicistas. Las políticas públicas deben apurar el paso para marchar *pari pasu* con la ciencia actual.

La satisfacción de las necesidades en los Andes está en relación directa al cariño y reciprocidad existente entre las comunidades cósmicas. Es el cariño el que proporciona “la pauta que conecta” (G. Bateson) para “saberse alcanzar nomás”. Si se fuera lógico y consecuente con los “ingresos” que perciben los “pobres” indígenas bolivianos, ya deberían haber desaparecido de la faz de la tierra hace tiempo. Es obvio que el ingreso no lo es todo. Y cuando ésta es nuestra mayor debilidad, no es sensato apostar todo a los ingresos.

El problema boliviano es que sus elites quieren que una civilización animista (cuyos valores son simbiosis, cooperación, equilibrio, crianza, conversación, equivalencia, agrocentrismo) funcione como una civilización monoteísta (separación Dios / Hombre / Naturaleza, libertad, progreso, desarrollo, individuo, acumular, subjetividad, competir, dominar, razón instrumental, llevar su verdad hasta los confines del mundo y convertir a los infieles a su verdad “para que el mundo sea uno como tú eres Uno”).

La Vida Dulce no es el mundo del saber, pues los amerindios no pretenden ni quieren transformar el mundo (como los revolucionarios), sino amarlo tal como es (como los místicos). La Vida Dulce tampoco aspira a la perfección sino a la crianza mutua entre todas las formas de vida. Se desea que todo ser viva, incluso los que se presentan como maleza o plagas, pues todos son seres con los que se dialoga y tienen derecho a vivir. “En nuestra chacras nomás estamos viviendo. La chacra es todo, nos enseña a pasar la vida. Porque nuestra vida depende de la chacra, la chacra es nuestra vida. Si las plantas, los animales, los apus tienen vida, nosotros también tendremos vida”.

La Vida Buena occidental excluye el trabajo, pues es entendido como castigo divino. La Vida Dulce amerindia incluye el trabajo como algo bueno y positivo. El concepto andino de trabajo tiene como fondo una cosmovisión animista. El hombre se sabe parte de un cosmos vivo, el cosmos es entero, no quebrado por la oposición materia-espíritu; ni desintegrado por la contradicción religión-tecnología y el divorcio entre ética y economía; no partido por la separación del hombre respecto de su trabajo y por la enajenación del producto de su trabajo. Trabajar significa, según Grillo y Rengifo, “criar la vida del mundo”, pero vida en su sentido más pleno, como vida biológica, humana y espiritual. Como acota Jan van Kessel, el trabajo en los Andes es una actividad litúrgica y hasta sacramental. De ahí dimana su sentido, así como de su ejecución comunitaria en diálogo e intercambio con la comunidad. Por lo mismo, el trabajo es contemplación, meditación y celebración, y la Chacra deviene en el principal lugar de culto del hombre andino y en el punto de encuentro, diálogo e intercambio de las tres comunidades que componen el Ayllu.

Por su carácter animista, el trabajo en los Andes no lleva a violentar el medio natural ni al trabajador; no conduce a un trato irrespetuoso de la vida ni a abuso, maltrato o agotamiento de la tierra, ni a la sobreexplotación de su fertilidad y riqueza, ni al despilfarro o consumismo. Produce frugalidad. Por ello, desde la perspectiva andina, el hombre no es entendido como homo faber (creado a imagen y semejanza de su Deus faber) sino como homo maieuticus: el que ayuda a parir a la Madre Tierra.

Desde el punto de vista del trabajo, un activo importante consiste en la manera cómo los amerindios han ligado trabajo con juego, a través de la ritualidad, que azuza una competitividad no antagónica sino de sinergia como insumo para la construcción de una civilización cualitativa. La relación con la Naturaleza en el paradigma occidental, como condición de acceder a la Buena Vida, ha sido también muy importante. Desde la perspectiva semita, la figura del “Jardín” está ligada al descanso sabático que trae la experiencia pre-patriarcal de Dios: la Shejinah, para consolar el desarraigo de la Diáspora y el Exilio, y anticipar la Gloria futura. Recuerda la no escisión edénica y, por ello, el trabajo no aparece. Jardín, Shabbat (Buena Vida) se define contra el trabajo; es el lugar del descanso: del no-trabajo.

Lo mismo sucede con la tradición griega y después latina. Epicuro liga la experiencia de calidad de vida (hedoné y ataraxía) al campo: “El sabio gustará del campo”; “Vive oculto” es otro célebre dictum del filósofo, dando origen a una larga tradición que elogiará la “vida retirada” célebre a partir del *Beatus ille* de Horacio, del *De vita beata*, de Séneca. Eglogas bucólicas que llegan hasta el Renacimiento, pasando por Bocaccio, Petrarca: *Dolce far niente*. Fray Luis de León condensará esa larga tradición con famosos versos en donde, otra vez, la felicidad apacible, lúdica, erótica, se recorta contra el trabajo.

Otro tanto sucede con la tradición romántica que se rebela contra el mecanicismo y reduccionismo del paradigma newtoniano (anticipo de la revolución industrial) y vincula la Buena Vida, siguiendo el paradigma aristotélico, a la ciudad no al campo. Así, *Heimkunft* es regreso a la esencia de la patria, a la ciudad natal. La Naturaleza es el espacio de las grandes vivencias, del romanticismo. El idilio con la Naturaleza excluye el trabajo. “Me educó la melodía del bosque susurrante / y aprendí a amar debajo de las flores / crecí en los brazos de los dioses”. Naturaleza sí, pero sin trabajo. Este paradigma de milenarias raíces ha sido impuesto como una norma universal, válido para todos los pueblos y todos los tiempos. Progreso y desarrollo (sinónimos de Buena Vida) es avanzar hacia la urbanización de la tierra, hacia la ciudad moderna y la lógica de la fábrica, lanzándose a tugurizar sus mega-capitales: verdaderos cánceres biosféricos.

Con el *Pachakuti*, la perspectiva cambia. Tenemos que empezar diseñando un modelo de equilibrio biosférico para “sanar a Gaia” (Lovelock), para lo cual la *Deep Ecology* ha formulado sus términos de referencia y la cosmovisión animista amerindia posee su *know how* ritual. La cama está tendida para estas nuevas bodas del hombre con la tierra: para el “Contrato natural” (Michel Sérres).

IV. Para salir del siglo XX

El thaki de la Qamaña: la abundancia cuántica

Si no nos zafamos a la dictadura del “paradigma del desarrollo” que nos ha colocado el pensamiento único de la cooperación internacional y que nuestras elites políticas e intelectuales de izquierda y derecha, liberales y socialistas, siguen a pie juntilla, no encontraremos soluciones reales a la debacle de la Primera República y a la emergencia del Estado Plurinacional que estamos experimentando ahora mismo.

Voy a tratar de vaciar el concepto animista de Suma Qamaña al paradigma cuántico de nuestra civilización occidental actual. Este sería el nivel de homomorfía adecuado para hacer una buena traducción y superar la simplificación de la traducción oficial: “Vivir Bien”, que puede quedar como un exotismo tercermundista más o una tautología aggiornada para nombrar el “desarrollo

humano sostenible” o nuevas formas de banalizar lo amerindio como decoración de más de lo mismo.

El replanteo del problema

En la era de la información y el conocimiento (ya no estamos en la era industrial regida por la cosmología newtoniana) un replanteo del problema de la “pobreza boliviana” debe darse en los parámetros de la cosmología cuántica actual. Como esto puede ser percibido como una provocación intelectual, voy a empezar con un cuento védico que conocí gracias a Deepak Chopra, y que dice en fácil lo que luego se dirá en algo más complejo:

“Había una vez, en tierras lejanas, un joven que fue en busca de su maestro espiritual. Maestro, le dijo, quisiera tener riquezas sin límite y con esa riqueza desearía ayudar a mi prójimo y sanar el mundo. ¿Me podrías decir, por favor, el secreto para crear abundancia?

El maestro le respondió, hay dos diosas que habitan el corazón de todo ser humano y todos las amamos profundamente. Una es la diosa del Conocimiento y la otra es la diosa de la Abundancia. Pero existe un secreto que tienes que saber y yo te lo diré.

—¿Cuál es el secreto maestro? Le preguntó el joven.

—Aunque desees a ambas diosas, y es sabio que así lo hagas, lo inteligente es que prestes más atención a una de ellas.

—¿A cuál maestro?, inquirió el joven ansioso.

—A Sarasvati, la diosa del Conocimiento. Persíguela, ámala y préstale atención. La otra diosa, Lakshmi, al ver que le prestas más atención a Sarasvati, se pondrá celosa y se fijará más en ti. Cuanto más persigas a la diosa del Conocimiento, la diosa de la Abundancia te perseguirá más a ti. ¿Te das cuenta? Te seguirá donde quiera que vayas y nunca te abandonará. De este modo, tendrás siempre la Abundancia que desees. No es al revés”

El desarrollo del subdesarrollo estriba en que ya no buscamos el Conocimiento y, por ello, no tenemos lo uno ni la otra: la Abundancia.

¿Cuáles son nuestras potencialidades para el Suma Qamaña?

Voy a tratar de expresar en código occidental actual el contenido del Suma Qamaña.

Variedad y biodiversidad

Desde el punto de vista del territorio y de nuestros recursos naturales, lo que tenemos como dato básico es nuestra biodiversidad; la cantidad de ecosistemas

y microclimas que se encadenan verticalmente. Este hecho natural trae consigo variedad. Vale decir que Riqueza, en un espacio como éste, sólo es posible como cultivo de la variedad y como facilitación del acceso a la diversidad. Cuando nos empeñamos en lo contrario, en el fomento del monocultivo, como en los proyectos productivos del desarrollismo, lo que conseguimos es pobreza y escasez.

Tener dos civilizaciones antagónicas pero, por ello mismo, complementarias

Desde el punto de vista de la población, nuestra potencialidad está en contar con dos civilizaciones: una animista y otra monoteísta, e interfases. Es decir, ambas coexisten y se han articulado más por ósmosis que por una voluntad de diálogo de la civilización dominante. En este sentido, este cara a cara de civilización lo ha ganado el Animismo. Ahora bien, de esta suerte de tolerancia pasiva mutua y de agresión activa, debemos pasar a una coexistencia interactiva y dinámica: a una convivencia civilizada. Esta es una potencialidad inaudita que proveerá el know how de cómo, con esta gente y en este espacio, podemos crear abundancia para que todos tengamos Suma Qamaña.

Tener los dos principios económicos: Intercambio y Reciprocidad

En lo que atañe a Economía, nuestra potencialidad estriba en que tenemos dos principios económicos diferentes y contrapuestos: el intercambio y la reciprocidad, cantera a partir de la cual la humanidad reconstruirá la esfera ecológica y la esfera vernácula que precisa una ciencia económica a la altura de los conocimientos actuales que posee la humanidad, para sacarla de la crisis del capitalismo, liberal o socialista.

El aporte nuestro, en propio beneficio y contribución a la humanidad, consistiría en:

- i) reconocer públicamente que tenemos estos dos principios económicos y dejemos de auto-engañarnos con rodeos o teorizaciones acerca del “capitalismo andino-amazónico”.
- ii) analizar cómo están funcionando de facto ambos principios;
- iii) averiguar cómo operan sus interfases de sistema;
- iv) cómo diseñar la complementariedad de ambos principios económicos en los municipios o primacía del Ayni en las autonomías indígenas, como política pública.

Es decir, cómo creamos territorialidades para la primacía de uno u otro principio económico, según nuestras conveniencias. Por ejemplo, un territorio liberado para la reciprocidad es la familia; allí el trabajo no lo mueve el interés del intercambio, sino la lógica del don. Otros territorios para la reciprocidad son

las autonomías indígenas, donde hay que trabajar la interfase con el principio del intercambio hacia fuera. Siguiendo la lógica de demarcar territorialidades para desbloquear ambos principios económicos y poner límites al provecho del intercambio donde haga falta, estaremos creando la Oikonomía de la Casa Común planetaria.

Esta tarea es la salida inteligente a las graves tentaciones de la inercia y el derroche improductivo de recursos de los que quieren implementar “proyectos productivos”. Es el gran aporte que podría hacer una “ciencia económica boliviana” a esa “nueva era” que ya ha comenzado y que Jeremy Rifkin llama de “postmercado”. La noción de postmercado, en Rifkin, va ligada al reconocimiento público del sector comunitario, como tercero incluido entre el sector público que se achica y el sector privado que produce, en el Norte, desempleo estructural debido a la automatización de la producción. Tenemos que pensar, al mismo tiempo, el mercado y el más allá del mercado; el Estado y el más allá del Estado. En breve, hay que hacer funcionar la lógica del tercero incluido, las lógicas modales para zafarnos de los reduccionismos excluyentes entre los extremos fatídicos: o idolatría del Estado o idolatría del Mercado.

Esas racionalidades van a permitir encausar correctamente la necesidad de valores que sentimos y que se expresan en propuestas afectivas y sentimentales, en el buen y noble sentido, pero inocuas. Los discursos sobre “economías de solidaridad”, “economías campesinas” etc., no son otra cosa que economía de intercambio más sentimentalismo. El principio económico del intercambio produce la cosificación de todo lo que toca; le quita el ajayu (espíritu) al producto del trabajo humano creador. Por tanto desvaloriza, individualiza, rompe los vínculos sociales, excluye; aniquila los valores sin los cuales no es pensable lo humano. Sobre ello no debiera haber equívoco. También produce, como sabemos, bienes materiales en serie, riqueza, abundancia de objetos, etc. El principio económico del intercambio es cuantitativo.

Por el contrario, el principio económico de la reciprocidad es cualitativo y lo que produce son valores humanos, suscita socialidad, crea vínculos comunitarios; en una palabra, produce Suma Qamaña. Revueltos, estos dos principios son incompatibles; por eso es que las dizque “economías de solidaridad”, “economías plurales”, y otras afines, son más bien un síntoma de la necesidad de valores que sienten los hombres de finales del siglo XX, más que una propuesta viable y seria. La solución va por aplicar la lógica de la complementariedad de opuestos en territorialidades bien definidas. Este desafío que tiene planteado la humanidad, si en algún lugar es posible implementar, es en la Bolivia de hoy.

Pues bien, el monoteísmo precisa ahora injertarse en el animismo para que la humanidad de este milenio pueda tener un dispositivo de sentido que haga justicia a la maduración cognitiva de la humanidad, y pueda producir sentido y calidad de vida en la civilización planetaria de la Casa Común.

Este saber estratégico para el Tercer milenio lo tienen nuestros chamanes y yatiris; está escondido en la cultura ritual y ceremonial de nuestras sociedades amerindias. De este injerto entre monoteísmo y animismo, brotará la espiritualidad del tercer milenio.

Bolivia es –en este momento– el lugar ideal como laboratorio planetario para dar a luz una nueva civilización, cuyas formas estarían moldeadas por:

- La convivialidad
- La frugalidad con calidad de vida
- La alta sinergia
- La baja entropía
- El equilibrio
- La relación eco-simbiótica con el espacio
- Entramado de redes y flujos dinámicos
- Democracias locales directas, y
- La reciprocidad en todos sus niveles

Atributos presentes y persistentes en la sociedad boliviana.

Bibliografía

Arnold, D. et al.

1992 *Hacia un orden andino de las cosas*, HISBOL-Ilca, La Paz.

Berg, H vd. Schiffers, N. Comp.

1989 *La cosmovisión aymara*. HISBOL, La Paz.

Berg, H vd.

1987 *La tierra no da así nomás*. HISBOL, La Paz.

Berman, M.

1987 *El reencantamiento del mundo*. Cuatro Vientos, Santiago.

Bohm, D.

1980 *La totalidad y el orden implicado*. Kairos, Barcelona.

Capra, F.

1984 *El tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Luis Cárcamo editor, Barcelona.

2000 *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama, Barcelona.

Drucker, P.

1993 *La sociedad postcapitalista*. Norma, Bogotá.

Earls, J. Kessel, J v et al.

1987 *Tecnología andina. Una introducción*, HISBOL, La Paz.

Earls, J.

1988 *Ecología y agronomía en los Andes*. HISBOL, La Paz.

- 1989 *Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes*. Cofide, Lima.
- Estermann, Josef
- 2000 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala, Quito.
- 2003 “Religión como chakana. El inclusivismo religioso andino”, En *Chakana* 1(2003)72-73
- Grillo, E. Rengifo, G.
- 1988 *Agricultura y cultura en los Andes*, HISBOL, La Paz.
- Grillo, E. (ed)
- 1990 *Sociedad y naturaleza en los Andes*. PPEA / PNUMA / Pratec, Lima.
- Grillo, E.
- 1991 *La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna*, Pratec, Lima.
- 1991 “El lenguaje en las culturas andina y occidental moderna”, en *Cultura andina agrocéntrica*, Pratec, Lima.
- 1995 *¿Desarrollo o descolonización en los Andes?*. Pratec, Lima.
- 1996 *Caminos andinos de siempre*, Pratec, Lima.
- Grof, S.
- 1991 *Ciencia moderna, Sabiduría antigua*, Cuatro Vientos, Santiago.
- Harris, O.
- 1988 *Economía étnica*. HISBOL, La Paz.
- Illich, I.
- 1974 *La convivencialidad*. Barral, Barcelona.
- Kessel, J v. Condori, D.
- 1992 *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*. Vivarium, Santiago.
- Kessel, J v y Cutipa, G.
- 1998 *El marani de Chipukuni*. IECTA / CIDSa, Iquique.
- Lovelock, J.
- 1983 *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Blume, Madrid.
- Lovelock, J. Bateson, G. Margulis, L. Varela, F. Maturana, H.
- 1992 *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Kairos, Barcelona.
- J. Sagan, C. Panikkar, R.
- 1989 *Simposium sobre la tierra*. Kairos, Barcelona.
- Lupasco, S.
- 1951 *Le principe d'Antagonisme et la logique de l'énergie*. Hermann, Paris.
- 1974 *La énergie et la matiere psychique*. Julliard, Paris.
- Mamani, Cancio
- 1998 *Inkillkuna. Cuatro caminos*. Chukiyawu.

Margulis, L.

1991 *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos.* Tusquets, Barcelona.

Martínez, G.

1988 *Espacio y pensamiento.* HISBOL, La Paz.

Meadows, D. et al.

1982 *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma.* FCE. México.

Medina, J.

1992 *Repensar Bolivia.* HISBOL, La Paz.

1994 *Del alivio a la pobreza al desarrollo humano. Buscando la Bolivia del próximo milenio.* HISBOL, La Paz.

1997 *Poderes locales. Implementando la Bolivia del próximo milenio. Protocolos de gestión de un Subsecretario.* FIA / Semilla / CEBIAE, La Paz.

1999 *¿Qué Bolivia es posible y deseable? Repensar la economía, el desarrollo y la modernidad desde lo local y el nuevo paradigma, para no desaparecer en la globalización.* PADER y UASB, Sucre.

2000 *Diálogo de sordos. Occidente y la Indianidad.* CEBIAE, La Paz.

2000 *Repensar la pobreza en una sociedad no occidental.* Ministerio de Hacienda, La Paz.

2001 *Manifiesto municipalista. Por una Democracia Participativa Municipal.* G-DRU, La Paz.

2006 *Diarquía. Nuevo paradigma, diálogo de civilizaciones y Asamblea Constituyente.* Garza Azul Editores, La Paz.

2006 *Suma Qamaña, Por una convivencia postindustrial.* Garza Azul Editores, La Paz.

2008 *Ch'ulla y Yanantin. Las dos matrices de civilización que constituyen Bolivia.* Garza Azul Editores.

2008 *Las dos Bolivias.* Garza Azul Editores. La Paz.

“Mirar con los dos ojos”. Lectura katarista de las dos matrices de civilización desde una perspectiva *q'ara*. (en prensa)

Michaux, J.

2003 Territorialidades andinas de reciprocidad: la comunidad, en, D. Temple et al. *Las estructuras elementales de la reciprocidad.* Tari / Plural / UMSA, La Paz.

2001 La dinámica originaria del equilibrio para tener Buena Vida, en: *La comprensión indígena de la Buena Vida. Suma Qamaña.* J. Medina, editor, FAM / GTZ-PADEP. La Paz.

Morin, E.

1986-88 *El método, I, II, III, IV.* Cátedra, Madrid.

Panikkar, R.

1994 *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra,* San Pablo, Madrid.
Rengifo, G. Köhler, A. 1987. *Revalorización de tecnologías campesinas andinas.* HISBOL, La Paz.

- Rengifo, G.
 1990 *La chacra en la cultura andina*. Pratec, Lima.
 1999 *Identidad e interculturalidad en los Andes*. Pratec, Lima.
- Rengifo, G. (ed)
 1999 *Las crianzas de las Wacas. Los parientes silvestres de las plantas cultivadas en los Andes*. Pratec, Lima.
 1996 *La cultura andina de la Biodiversidad*. Pratec, Lima.
- Sahlins, M.
 1983 *Economía de la edad de piedra*. Akal, Madrid.
- San Martín, J.
 2001 “Cuatro casos de Buena Vida en comunidades andinas”, en: *La comprensión indígena de la Buena Vida. Suma Qamaña*. J. Medina, editor, FAM / GTZ-padep. La Paz.
- Temple, Dominique
 2003 *Teoría de la reciprocidad*. GTZ-PADEP. La Paz.
- Torrez, M.
 2001 “Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña”, en *Pacha*, 6(2001)45-67.
- Torrez, M y Yampara, S.
 1994 “La Pacha y la Pachamama en la producción”. Paper, CADA, La Paz.
- Torrez, M. y Yampara, S.
 1998 “El conocimiento hierático en el saber aymara”. Paper, CADA, La Paz.
- Tossi, J.A.
 1960 “Zonas de vida natural en el Perú”, IICA, *Boletín técnico* N° 5, Lima.
- Wilber, K. Bohm, D et al.
 1987 *El paradigma holográfico. Una exploración en las fronteras de la ciencia*. Kairos, Barcelona.
- Wilber, K.
 1990 *La conciencia sin fronteras*. Troquel / Kairos, Buenos Aires.
- Wolf, F. A.
 1997 *La búsqueda del águila*, Los libros de la liebre de marzo, Barcelona.
 Wolf, F.A. 1985. *Star Warwe: Mind, Consciousness and Quantum Physics*, MacMillan, New York.
- Yampara, S.
 1992 “Economía comunitaria aymara” y “La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales en los Andes”, en Hans van den Berg (comp.) *La cosmovisión aymara*, HISBOL, La Paz.
 1992 *Jaqi-Pacha en el pensamiento aymara*. CADA, La Paz.

- 1995 *Pachakuti-Kandiri en el Paytiti. Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la Armonía original*. Ediciones Cada, La Paz.
- 2001 *El Ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*. CADA, La Paz.
- 2001 “El Ayllu y la Qamaña”, en *Pacha*, 6(2001)15-44.
- 2001 “Viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien”, en: *La comprensión indígena de la Buena Vida. Suma Qamaña*. J. Medina, editor, FAM / GTZ-PADEP. La Paz.
- 2001 ¿Empresa Ayllu o Ayllu Tamaña?, en: *La comprensión indígena de la Buena Vida. Suma Qamaña*. J. Medina, editor, FAM / GTZ-PADEP, La Paz.
- 2001 *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*. UPEA / Inti Andino / CADA, La Paz.
- Yampara, S. (comp).
1993 *Naciones autóctonas-originarias: vivir-convivir en tolerancia y diferencia*. CADA, La Paz.
- Yampara, S. y Temple, D.
2008 *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. GMEL / Fundación Qullana, El Alto.
- Zohar, D. Marshall, I.
1994 *La sociedad cuántica*. Plaza & Janés, Barcelona.
- Zukav, Gary
1999 *La danza de los maestros de Wu Li*. Gaia ediciones, Madrid.

Qamir qamaña¹: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”²

*Pablo Mamani Ramírez*³

Introducción

Después de los multitudinarios levantamientos indígenas originarios –ocurridos entre 1990 y 2000 en Ecuador y 1994 y 2005 en Bolivia–, un ciclo de 15 años de lucha, entre 2008 y 2009 cada uno de estos países pudo, en sus respectivas Constituciones, introducir varias palabras indígenas originarias de gran importancia histórica y filosófica para el mundo de hoy. Estas palabras son “*suma qamaña*” en aymara, “*sumaj kawsay*” en quechua, ambas literalmente traducidas al español

-
- 1 Bajo la palabra de *suma qamaña* o *sumaj kawsay* hay en el último tiempo varias reacciones. Unos lo hacen con mucho recelo, desde una visión positivista e incluso racista de la ciencia que califica el planteamiento de *suma qamaña* como un simple misticismo y a los intelectuales aymaras como parte de ella (Andrés Uzeda 2009. Cit en A. Spedding para dejar notar tal hecho). Otros se acercan a esta concepción con mucha curiosidad y esperanza, porque abriría un sistema civilizatorio diferente al modo de “ser” y “estar” moderno occidental capitalista (Boaventura de Souza Santos 2009).
 - 2 Debo decir que esta reflexión estará apoyada en parte desde mi propia vivencia en el ayllu Jilahuta Mansasaya, Kurahuara de Karangas, parcialidad Urinzaya, región de Jach’a Karangas, tierra de los ponchos y awayus verdes, Oruro, donde nací, viví y escuché las primeras palabras e impresiones sobre el mundo y la vida aymara. Tal dato nos parece importante porque son en esos momentos donde uno percibe y construye los sentidos de las palabras y prácticas, que seguramente tiene sus diferencias en el contexto socio-cultural e histórico de cada región o ayllu. También me apoyo en las lecturas de varios pensadores aymaras entre ellos Simón Yampara y Mario Torrez, o el kichua Luis Macas de Ecuador, quienes han puesto en escena esta concepción y que han publicado libros. También hay tomar en cuenta a otros pensadores no aymaras que desde la academia han reflexionado en el tema.
 - 3 Pablo Mamani Ramírez es aymara y actualmente es doctorante en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

como el bien vivir; y también el término guaraní “*ñande reko*” (vida armoniosa), y otros. Dichas palabras introducen una idea contraria al hecho de “mal vivir” o hacerlo en un sistema de “desequilibrio de la vida”, sea en una familia, en el ayllu-marka, en una sociedad, en el sistema-mundo, etc. Aunque esto es totalmente insuficiente para entender y pensar en la complejidad de la civilización andina, dado que a ésta habría que añadir otras palabras que en este caso serían *qamiri* y *qapha*. No obstante, *Qamaña*, *qamiri*, *qapha*, *jakaña*, serían una aproximación más clara a esa concepción paradigmática. *Qamiri* quiere decir “riqueza de vida” o el que “sabe vivir la vida”; mientras que *qapha* es alguien que en “actitud” y dentro de su ser “está lleno de gran corazón” para compartir lo que tiene –ya sea de él, de su familia o de su ayllu–; lo mismo se puede decir también de su civilización. *Qapha* es contrario a la palabra “*mich’a*” que es el que “no sabe” o “no quiere” compartir lo que tiene.

Todo ello no parece ser un simple dato lingüístico; al contrario, deja notar que en el Sur del Mundo algo nuevo está ocurriendo después de los 518 años en que esta región había sido clasificada como región “oscura”, “vacía”, “sin historia” e “incivilizada” frente al mundo civilizado de la Europa de ese entonces. Ello constituye un hecho que surge desde una dolorosa historia colonial y moderna⁴ –dado que el mundo indígena originario fue ubicado en ella al borde del mismísimo “infierno bíblico” al aplicarse prácticas de “extirpación de las idolatrías”, sistemas de “repartimientos forzosos”, y trabajo de mit’a⁵ en las minas de Potosí (Bolivia), Huancavelica (Perú), etc.–. Este “hecho colonial” trató de borrar de raíz dicha concepción del mundo, sus sistemas de valores definidos en los rituales y el trabajo, el extraordinario manejo y gobierno de varios pisos ecológicos entre la Costa del Océano Pacífico y las profundas y húmedas zonas subtropicales y tropicales de la Amazonía y los Valles.

En ese sentido, posiblemente estemos viviendo ante esta otra concepción del mundo, de la vida del hombre-mujer, de la historia, de la naturaleza, desde el lugar invisible de la historia local y mundial. Cada una de estas palabras hacen referencia a un modo particular de “vivir”, de “pensar”, de “actuar”, de “morir”, de “sentir”, y de “ver” lo propio de una civilización que no divide / separa explícitamente entre el hombre-mujer y la naturaleza. Aunque esto puede tener sus propias contradicciones, dado que también el sistema cartesiano o newtoniano de división se ha incrustado en la forma de vida del aymara o del quechua, particularmente en las grandes ciudades. Pese a este detalle, esa civilización tiene vigencia y sentido en la vida actual de los *ayllus* y las comunidades campesinas de

4 Desde los conocimientos académicos de la modernidad occidental, esta forma de concebir ha sido clasificada como simples “saberes populares”, o más propiamente, como “prácticas no sistemáticas”, “ni racionalmente construidas”, “sin lógica conceptual”, que sea similar a los conocimientos europeos o norteamericanos.

5 En la cultura andina originalmente ésta era la ayuda en el trabajo, y en la colonia se convirtió en el trabajo forzoso.

los Andes, y su fortalecimiento es parte del Plan Nacional de Desarrollo (PND) del gobierno de Evo Morales (aunque sin una clara referencia en los hechos a un horizonte específico de vida)⁶. Para el caso de Ecuador, está en su Constitución como reconocimiento del “derecho de la naturaleza” en tanto sujeto.

La riqueza del momento es la crítica a la racionalidad dominante que privilegia un orden económico y cultural que desequilibra el medio ambiente, destruye la vida y los sistemas de pensamiento crítico. *Qamir tamaña*, en este sentido, puede ser el lugar del cuestionamiento a ese modo de vida y al desarrollo del mundo de la modernidad occidental (europea-norteamericana) que produjo la crisis global del medio ambiente y de la vida del hombre-mujer y de la naturaleza.

La pregunta ahora es ¿cómo se fundamenta en la vida social, histórica, filosófica esta concepción de vida y del mundo en los Andes? ¿Cuáles son las condiciones lógicas para pensar y practicar la vida de este modo, en esta parte del mundo, más específicamente en el Sur del Mundo? ¿El ayllu (en quechua) y *jatha* (en aymara) puede ser un antiguo paradigma de vida que pervivió al sistema-mundo capitalista/colonial y que ahora tiene una nueva dimensión para pensar y vivir la vida y la muerte de otro modo?

Esta reflexión tiene muy presente los contextos socio-históricos y climático-geográficos de los Andes para entender la forma de pensar y vivir el mundo o de la muerte como un todo, que en aymara es el concepto de “*uraqpacha*”. Y el lugar social-histórico de ello es el pueblo aymara, quechua, chipaya, puquina que, actualmente, viven en esta región y tienen importantes articulaciones (particularmente el aymara y el quechua) con la Amazonía del Oriente boliviano, y del mismo modo para el caso de Perú y Ecuador. También estos pueblos viven en una profunda interconexión con el mundo de la “modernidad dependiente” de Bolivia-Perú-Chile desde los centros urbanos de La Paz, El Alto, Oruro y Potosí en Bolivia, hasta Puno y Moquegua en Perú, Arica en Chile, Quito y Otavalo en Ecuador.

Concepto-narrativa de vida en los Andes

Para pensar la historia, la vida humana, la naturaleza, el mundo de los Andes existe un conjunto de conceptos y, a la vez, narrativas que en este caso es *qamaña*, *sumaj kawsay*, a las que nosotros sumamos otras dos palabras aymaras como es *qapha* y *qamiri*, por cuanto *suma qamaña*, nos parece ya insuficiente por la complejidad y profundidad que se nos abre en este horizonte. Estas dos últimas

6 En el caso de Bolivia, entró en el Plan Nacional del Desarrollo (PND) en el año 2007 y, luego, en la nueva Constitución en 2009. Aunque es de uso más simbólico que de una concreción real –como se lee en el Programa de Gobierno “Bolivia para vivir bien” de 2010-2015 (Programa de Gobierno 2010-2015)–. En el caso de Ecuador ingresa en la Constitución de 2008 previa una importante reflexión de los intelectuales kichuas.

palabras parecen sinónimos de *qamaña* o *kawsay* al igual que la palabra *jakaña*, pero no lo es.

En principio, en aymara se traduce literalmente suma=bien, *qamaña*=vivir, el “bien vivir”. El bien vivir es un concepto y narrativa que hace referencia a un modo de “vida completa”, pero a la vez deja traslucir la idea de que está acechado éste por el desequilibrio o el “mal vivir” y el sufrimiento. En quechua sería “la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual” (Macas 2010; 14). A su vez, esta palabra contiene lo que en castellano se llamaría lo “bello-bella”; es decir, “*wali jiwaki*”, “bien bonito”. También puede contener la idea de un “buen morir”, porque tiene su raíz en la palabra *jiwaña* que literalmente es morir. Puede también connotar “bueno-buena”, “*wali k’uchi*”, “muy alegre”, que sumados todos ellos sería “estar” y “el lugar” del “bien vivir”. En ese sentido, es muy difícil hacer síntesis de *suma qamaña*. Y aún, es más complicado con la traducción que hicieron como “vivir bien”, porque esta no es una traducción literal del aymara, sino una interpretación desde la lógica del español. Este último, auditivamente suena para el contexto aymara casi igual a “vivir mejor” que es al que se critica como un ideal del paradigma de la modernidad occidental. Ahora, la complicación viene porque tanto el aymara como el quechua son lenguas polisémicas por cuanto cada palabra se define según el contexto, la forma de expresión fijada en el tono, el gesto del cuerpo y la articulación con otras palabras similares, y sus contrastes.

Así, entre el “bien vivir” y “vivir bien” existen connotaciones distintas, desde nuestro punto de vista. Bien vivir es una palabra que se acerca más a *suma qamaña* porque tiene una connotación moral, filosófica, ética, estética más amplia que el vivir bien que parece más cercano a la palabra *jakaña* que, según Mario Torrez, es el “lugar de vivir” (Torrez 2001; 50). Dado que la diferencia estriba en que, según este autor, conceptualmente *qamaña* sería “lugar de existir” y *jakaña* “espacio interno de vivencia”. Ante esto, es que *qamaña* podría ser una referencia a la totalidad de la vida del *jatha* (aymara) y *ayllu* (quechua). Mientras que *jakaña* es más específica en su referencia al espacio y el tiempo de la condición de vida del hogar o la familia, donde está el lugar del “aliento de vida”. O se puede decir, el lugar concreto de la respiración de la vida de un cuerpo y de su espíritu.

Si el “vivir bien” se refiere a la condición del hogar-familia (no individuo), aunque es el lugar del aliento de vida, entonces no es cierto que queremos proponer un paradigma de alcance mayor como se pretende, porque faltaría la visión integral que en aymara se expresa en *uraqpacha* (como lo expone Simón Yampara): la totalidad de la tierra y de la vida. Una totalidad entre el hombre-mujer y la naturaleza, y toda la complejidad de la vida con y en la que vivimos-morimos todos/todas. *Uraqi* = tierra, y *pacha*=espacio-tiempo. Así, esto sería el espacio-tiempo de la totalidad de la vida y de la muerte. Y, como dijimos, en aymara muerte es *jiwaña* pero que a la vez se asocia con *jiwaki* (bonito, bello-bella). Deja notar así el “buen vivir” y el “buen morir”.

En este sentido, vida y muerte son dos momentos no distintos sino una totalidad, o una “completitud existencial”. Aunque hay que aclarar que en el pensamiento aymara no hay muerte, como se entiende en el occidente donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es otro momento de vida más porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos. En realidad, los muertos se convierten en abuelos-abuelas, achachilas-abuichas. Los achachilas-abuichas son las montañas elevadas, o las montañas debajo del agua como ch’ua achachila-abuicha. Los muertos están co-habitando con los vivos, y tienen la posibilidad de proteger a sus hijos-hijas, a su ayllu-marka (unidades territoriales de organización social en los Andes), o a su gente, jaki, de peligros que, a la vez, pueden enviar castigos en forma de rayo o granizada cuando nos olvidamos de ellos y ellas.

A este conjunto de hechos hay que sumar las palabras de *qamiri* y *qapha*. Como dijimos arriba, *qamiri* tiene dos condiciones. Una, que tiene “riqueza material” expresada en bienes como el ganado y otros; y dos, la “riqueza espiritual” que es aquella forma de vivir y pensar en la integralidad de la intersubjetividad entre los hombres-mujeres y, a la vez, en su relación equilibrada con la naturaleza. Y esto también puede ser expresado como “dignidad” o el “bien estar de sí mismo” y del “resto de la sociedad o la humanidad”. También a través de la palabra *qamiri* se puede expresar el principio de la “justicia redistributiva”, de “tener” y “vivir” entre la totalidad de los seres vivos de la vida y de la muerte, porque hace referencia a un estado de realidad de bien estar “interno” y “externo” de una sociedad, de un pueblo, de una civilización, etc. Mientras no exista este estado, habrá crisis, desequilibrio; habrá situaciones donde unos y otros sólo buscan su supervivencia particular y no buscan la integralidad de la vida de todos y todas. El ejemplo de la justicia redistributiva se lo puede encontrar en la asociación del *qamiri* con “*qamir chusi*” que es la cama tejida con gruesos hilos de lana de alpaca o llama (camélidos andinos), que sirve para proteger en el invierno del frío dentro de la casa al dormir. La fuerza de su peso sirve para contrarrestar el frío que siempre es una gran amenaza a la integralidad de la vida en los Andes. Incluso a los visitantes, en algunos lugares cuando hace mucho frío, se le convida a dormir con *qamir chusi*, porque esa es la garantía de que el visitante no pasará mal esa noche ni quedará mal el que hospeda. Esta palabra también se la puede asociar con la palabra qamasa, o fuerza, que en su integralidad se puede expresar en el poder de una “cosa” o el poder de una persona para protegerse y proteger al resto. Es muy parecido esto a la palabra “*chbixu*”, otra palabra aymara que hace referencia a una fuerza o un objeto que tiene el “poder de asustar”, como por ejemplo una serpiente, un zorro, un cóndor; animales que de hecho son los mayores referentes de poder en los Andes.

Y todo ello se puede asociar con la idea de *qapha*. Esta palabra, aunque ya no se usa mucho, es la referencia de quien vive la vida que “debe” vivir con el resto y consigo mismo. Y el lugar fáctico es el corazón de una persona. *Qapha* es la

referencia de un “buen corazón” o “gran corazón” para compartir con el visitante o el comunario/comunaria del lado, lo que tiene, e incluso lo poco que tiene. Es la capacidad y cualidad de regalar o compartir lo que tiene para vivir la vida. Se dice por eso “qapha warmi” o “qapha chacha”, que es la mujer o el hombre, que además de que tienen ese buen corazón, tienen materialmente con qué ser ese gran corazón. Ahora, obviamente, si una persona no tiene las condiciones materiales y espirituales para vivir, no va a compartir lo que tiene, o lo que ha logrado construir durante su vida. *Qapha*, si bien hace referencia a una cualidad casi natural de una persona; también es una construcción social. Esto significa la posibilidad de disponer de su riqueza material y de su riqueza espiritual para compartir con el resto, a cambio de recibir también ese mismo trato y sentido en otros lugares, o en su propio lugar de vida. En ese sentido, la persona de esta condición es siempre respetada y querida, mientras que las personas llamadas *mich’a*, son aquellas que no son tan queridas ni respetadas, por cuanto *mich’a* no hace referencia a un estado de pobreza o miseria material, sino a una condición de un corazón que no tiene la cualidad de ser *jaqi* (en aymara) o *runa* (en quechua).

Se entiende que quien es gente tiene las cualidades de lo humano con el resto y consigo mismo. Así, este conjunto de ideas y hechos hacen del mundo de los Andes un lugar distinto a las formas de ver, mirar, vivir o morir de la modernidad occidental. El ideal en este sentido sería cómo salir de la dicotomía entre quienes tienen mucha riqueza material y están gobernados por la codicia, y el mundo de la miseria que afecta a la mayoría de los pueblos del mundo de hoy. El ideal andino es el punto intermedio entre los dos extremos.

Condiciones socio-históricas y narrativa geográfica

En este sentido, para Simon Yampara (2005; 2001a; 2001b; 1999), el fundamento de por qué el aymara piensa, hace, vive, muere, es de este modo la *jatha* (semilla o seminal) o *ayllu*. Este autor hace una larga reflexión sobre el *ayllu* y sus condiciones geográficas-climáticas. Ello nos arroja un primer hecho para saber en dónde se produce la idea y práctica de *suma qamaña*. Este hecho, que nos viene dado dentro de una realidad social-económica-cultural-político específica, como es la organización social e histórica en un gran contexto filosófico-geográfico, con y en el que vive-muere el aymara o quechua. El *ayllu*, según este autor, es la “casa cosmológica andina” (Yampara 2001:69); y sobre esa concepción tiene construida toda una racionalidad espacial-temporal que es definida básicamente en *sayaña-jatha-marka-suyu* (tierra destinada a una familia amplia-el territorio de un conjunto de hombres-mujeres-la unidad mayor de varios *ayllus* y una región constituidas por varias *markas*).

Ahora, este sistema de cuatro niveles tiene toda una articulación compleja que es de múltiples dimensiones; se encuentra entre un sistema de autoridades

mayores y menores, una geografía siempre definida entre dos grandes parcialidades llamadas *aläya-inacha* en aymara, en quechua, *aran-urin* (arriba-abajo). Es la relación entre los *ayllus* de la parcialidad de arriba y los *ayllus* de la parcialidad de abajo. A su vez, estos tienen lugares a los que el autor llama el espacio-tiempo de “*jaki pacha*”, espacio-tiempo de la gente; y “*apu pacha*”, el espacio-tiempo de las deidades.

En el tiempo de los inkas y aun antes –con los *tiwanakotas*–, estas formas de organización atravesaban toda la geografía de los Andes llegando, según el lenguaje de Yampara, con los *saraqas* al Océano Pacífico y con otros *saraqas* a los profundos valles tropicales en el Oriente, ya sea en Perú o en Ecuador. Esto, para John Murra, es el “control máximo de los pisos ecológicos” (Murra 1987). Y para Ramiro Condarco, “la simbiosis interzonal” (Condarco 1987).

Dentro de este contexto, la *jatha*/el *ayllu* tiene cuatro dimensiones organizacionales, según Yampara. Estas son: “a) ordenamiento territorial, b) el ordenamiento de la producción-economía, c) el ordenamiento cultural-ritual, y d) el ordenamiento socio-político” (Yampara 2001a: 67). Dentro y con estas cuatro dimensiones se logra el *suma qamaña* para la *jatha*, o el *ayllu* que es ser el *qamiri* y ser *qapha*. Según este autor, con la sumatoria de los cuatro elementos se encuentra *suma qamaña*. Si uno de ellos falla hay desequilibrio y, por tanto, se puede entrar al espacio-tiempo de “*llaki pacha*” o el tiempo del sufrimiento, del dolor y hasta muerte.

Hecho notoriamente real en términos históricos tanto en la Costa como en la meseta del Altiplano porque:

La dificultad para sobrevivir en este medio adverso fue la incitativa que explica el origen de los dos focos de civilización en esta parte del continente: la costa peruana y la meseta altiplánica. En el primer caso, el clima cálido y seco del desierto incentivó a los pobladores a organizarse para construir canales de regadío que permitan aprovechar los escasos torrentes de agua que bajan de las montañas para hacer florecer el desierto. En la meseta altiplánica, fue el estímulo de un terreno duro, frío y mezquino el que obligó a crear una cultura adecuada que permita sobrevivir en esas condiciones (Montes 1999; 99).

Ello explica claramente el por qué el hombre-mujer de los Andes tiene una visión siempre holística del mundo; porqué las condiciones climáticas-geográficas y, luego, político-históricas (colonia y república) han creado un contexto de auto-organización según las propias condiciones de vida-muerte, y sus grandes dificultades para hacer llevadera la vida y, además, reproducirse biológica y culturalmente. Tales condiciones ayudaron a construir y mantener la lógica de integralidad de la comunidad, o del *ayllu*; y el hecho colonial-republicano, también obligó a ser una comunidad fuerte frente a la gran adversidad que es la explotación, la humillación, la violación, la dominación política, etc. etc.

Así, dentro de este contexto natural e histórico se tiene frases que normalmente se escucha decir a los abuelos-abuelas y a las autoridades hombre-mujer del ayllu o comunidad, en los espacios-tiempos de reunión o asamblea, en el aphtapi (comer en comunidad), en la ch'alla o el ritual de casa o la siembra-cosecha. Habían frases tales como éstas:

“Jilatas kullakas jichürux thaspachäni sumäki qamarthäyãñani”. “Hermanos y hermanas, todos hoy compartamos bien la vida”.

Esta es una expresión que, además de vida concreta, tiene una dimensión poética. Porque dice “compartamos bien la vida”, porque en otro momento, se entiende, debemos luchar y vivir en espacios más específicos como la familia o la casa, y enfrentar siempre los contrastes y los peligros. *Suma qamarthayañani*, además, implica un “compartir de la vida entre nosotros todos”. Siempre está presente en ella la lógica de “nosotros”, como una categoría de lo humano y de las deidades. Ahí la palabra “*taxpacha*” es otra que connota este “nosotros” y siempre en acción, como puede ser por ejemplo el caminar, el trabajar o descansar. Se dice, por ejemplo: “*nanakax taxpacha saraphä*”, “*jumakast thaxpacharakiw saraphata*”, “*juphanakasti thaxcharakiw saraphani*”. Todas estas frases están construidas con el verbo caminar. Así, dentro de ello encontramos los principios de vida humana y natural, de respeto en los niveles mayores y menores dentro de un mundo muchas veces agreste y, en otros casos, de dulce paisaje que realmente permite una narrativa poética de la vida.

Sobre esto último, pues, el aymara encuentra en el paisaje de la geografía y sus inquietantes quebradas, y en el tejido de sus vestidos coloridos, todo un sistema de pensamiento social, político, ritual y económico. Pero, a la vez, éste es el que moldea una forma de “ser” y “estar” que permite crear, mantener y buscar el principio de suma qamaña o el bien vivir, siendo y estando qamiri y qapha. A la vez, el tejido de sus ropas y el paisaje de sus rituales, deja imaginar o ver lo que se tiene en el entorno y en la profundidad de su ser. Es decir, esto es el hecho de cómo pensamos y vivimos; igualmente, así vemos también el mundo. En este caso, el mundo de las deidades o wak'as y el mundo de los hombres-mujeres. No hay la unidireccionalidad de ver y pensar sino la multiplicidad de ver, estar y pensar. Por eso se dice “*qhip nayra uñtäsisawa sarnaqäta*”. “Mirando atrás adelante vas a caminar”. O puede ser también, “mirando arriba y abajo vas a caminar”. Esto implica, además, tener “dos ojos”, “muchos ojos” como la papa. La papa posiblemente es el lugar de donde nace esta frase, porque tiene muchos ojos con los que mira a todos los lados. Arriba, abajo, al frente y atrás. Y de uno o dos de sus ojos nace su raíz, y de uno o dos de sus ojos nace la planta que crece hacia arriba para dar fruto y comer.

Por eso, posiblemente, el aymara o el quechua al igual que el *chipaya* o *pukina* tengan una gran habilidad para mirar el mundo de la vida y de la muerte, entre

lo que llamamos el “alax pacha” y “manqhapacha” (el mundo de adentro y el mundo de arriba). También desde allí tiene, socialmente, capacidad de moverse como la misma geografía accidentada que ha sido simbólicamente graficada en la serpiente o Katari, Asiro o Amaru. Es decir, esto tiene otras connotaciones que no terminan aquí, con este hecho.

Conclusiones

Dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”

En síntesis, *suma qamaña*, *qamiri*, *qapha*, *jakaña* serían la dulzura de “ser siendo” frente a la dureza del “estar estando”. Esto es interesante. Casi todos los escritores bolivianos o peruanos, ecuatorianos, políticos u oligarcas, han calificado al aymara más que a nadie como un personaje difícil de penetrar. Se preguntaban: ¿qué habrá dentro de ese ser tan extraño casi inmóvil, cara de piedra, que no dice nada, sólo mira y se retira sin decir más? Ahí el “estar” es un momento fijo, sin duda, pero a la vez es un movimiento según el contexto socio-histórico o el lugar. Cuando el aymara o el chipaya están en su aparente inmovilidad, se convierten en “estar” “estando”. Esto significa que “se mueve sin moverse”, como una forma de aquietar al otro igual que hace el Asiro o Katari frente a su presa. La serpiente observa inmóvil a ese otro, pero mueve sus afiladas lenguas para inmovilizar a este otro. En ese sentido, el estar en la vida o en la muerte se convierte en un estando, porque es movimiento y complejidad. Y al revés, para el otro es perplejidad y pregunta. Pues, estando, se está construyendo permanentemente su historia y su vida. En ese sentido, la perplejidad del criollo-mestizo de no saber qué tiene “el alma de ese indio”, es pues una realidad.

Así, el problema no es del indio o del aymara, sino de quien observa. Incluso el observador –ya sea antropólogo, etnógrafo o periodista– es observado porque al principio se le enfrenta con frialdad, hasta con palabras no acordes. O simplemente con el silencio y la mirada huidiza. El paradigma equilibrado de la vida, como es el *suma qamaña*, *qamiri* y *qapha*, en este contexto ha sido desequilibrado porque otros hombres-mujeres han provocado que la dulzura de “ser siendo” se convierta en la dureza del “estar estando”. A esto yo lo llamaría la “plasticidad lógica” en dos niveles: como el “razonar con el corazón”, y como el “sentir con la razón”. Se dice en aymara “voy a pensar con el corazón”; y en otros momentos se dice “voy a ver con el corazón”.

Esto es parte de un hecho histórico de mucha importancia filosófica y humana, porque tiene otra dimensión de la vida y otra dimensión del pensamiento-conocimiento y de prácticas de vida, si bien el estar estando y el ser siendo –tal como se los ha definido– son hechos aparentemente nada importantes ni con valor cultural y humano. Pese a ello, la dulzura de “ser siendo” o el bien vivir con todos, sigue siendo un principio de vida que ahora se expresa, aunque de un modo aún

invisible dentro del sistema-mundo, en la vida de hoy y ayer. Donde la dulzura de ser siendo es, pues, un sistema civilizatorio de vida frente a otros modelos de vida; aunque la dulzura de ser siendo –en muchos pasajes de nuestra historia– se haya convertido en la dureza de estar estando. La colonización y la modernidad han provocado estos movimientos que ahora tratan de contextualizarse dentro de un mundo donde la vida es un principio básico frente a la opresión, el maltrato, la explotación y el robo de saberes. Así, el horizonte civilizatorio desde el Sur del mundo, busca ahora el *qamir qamaña*: la riqueza de vivir la vida entre lo material y lo espiritual sin miserables ni poderosos.

Bibliografía

- Condarco, Ramiro
1987 “Simbiosis interzonal”. En Ramiro Condarco y John Murra, *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*, La Paz: Hisbol, pag. 7-28.
- Choquehuanca C., David
2010 “Hacia el reconstrucción del Vivir Bien”. En *Revista América Latina en movimiento, Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida*, Quito: ALAI, pag. 8-13.
- FAM-PADEP-GTZ
2008 *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la vida buena*, La Paz: FAM-PADEP-GTZ.
- Macas, Luis
2010 “Sumak Kawast: la vida en plenitud”. En *Revista América Latina en movimiento, Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida*, Quito: ALAI, pag. 14-16.
- Mamani R. Pablo
2008 “Órganos del gobierno comunal” En *Servicio Nacional de Administración de Personal-SNAP, Instituto Nacional de la Administración Pública República Argentina-INAP, Gestión Pública Intercultural*, La Paz: SNAP-INAP. pag. 3-47.
- Meliá, Bartomeu
1988 *Ñande Reko. Nuestro modo de ser y bibliografía general comentada*. La Paz: CIPCA. Cuaderno de investigación No. 30.
- Medina, Javier
2006 *Suma qamaña. Por una convivencia postindustrial*, La Paz: Garza azul.
- Montes, Fernando
1999 *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, La Paz: Armonía.

- Murra, John
1987 “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En Ramiro Condarco y John Murra, *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*, La Paz: Hisbol, pag. 29-85.
- Uzeda V. Andrés
2009 “Suma qamaña, visiones indígenas y desarrollo”. En *Revista Traspacios de UMSS-FACSO-CISO-AGRUCO-CAPTURED-Plural*, No. 1, octubre, Cochabamba-La Paz. Pag.33-51.
- Santos, Boaventura de Souza
2010 “Hablamos del socialismo del Buen Vivir”. En *Revista América Latina en movimiento, Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida*, Quito: ALAI, pag. 4-7.
- Torrez E., Mario
2001 “Estructura y proceso de desarrollo del *qamaña*/espacio de bienestar” En *Revista Pacha-CADA*. No. 6, El Alto: Qamañpacha. pag. 45-67.
- Yampara, Simón
2005 “Compresión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la/el *qamaña*”. En *Revista Inti-pacha*, No. 1-7, El Alto: Qamañpacha. pag. 13-44.
- 2001a *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande*, Altu Pata/El Alto: UPEA. INTI Andino-CADA.
- 2001b “Los aymaras en su pensamiento, pervivencia y saber de pueblo”. En *Revista Pacha-CADA*. No. 6, El Alto: Qamañpacha. pag. 115-134.
19. “Uraqpacha: armonía territorial en la cosmovisión andina”. En *Revista Pacha-CADA* No. 5, El Alto: Qamañpacha, pag. 17-48.

Documentos

- Gaceta Oficial de Bolivia (D.S. No. 29272).
2007 Plan de Nacional de Desarrollo. “Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien”. Lineamentos estratégicos 2006-2011. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.
- Gaceta Oficial de Bolivia (7 de febrero 2009)
2009 Constitución Política del Estado, La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia.
- Gaceta Constituyente (publicación oficial de la Asamblea Constituyente)
2008 Constitución de la República de Ecuador, Ecuador: Aristos.

Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma qamaña, vivir bien y lg life's good: como procesos civilizatorios

Hugo Romero Bedregal¹

Introducción

Las civilizaciones son construcciones humanas universales de carácter global, ellas son pocas y no se destruyen, sino que se transforman.

El Oriente construye aceleradamente una nueva transformación de sus civilizaciones, como la japonesa, china, india y otras, con innovaciones culturales alrededor de la aplicación práctica de las ciencias, tecnologías; y desarrollando paradigmas para la llamada nueva era del conocimiento. Tal es el significado del logotipo LG, Life's Good (La vida es buena).

Por su lado, en Bolivia, ignorando las innovaciones culturales de los pueblos y naciones originarias, se propone la recuperación y revitalización de un valor ético. Este es el Suma Qamaña, o Vivir Bien.

Las ecuaciones culturales

¿Cómo se alcanza la felicidad humana con el uso inteligente de los bienes y recursos contenidos en un territorio extenso de diversidad biológica, cultural y ecológica?

La primera condición es la constitución de una civilización con su propia cosmovisión, cosmología, cosmogonía y cosmonáutica. Este proceso conlleva la construcción de relaciones entre el cosmos (C), la naturaleza (N) y el ser humano

1 Antropólogo social. PhD de la Universidad de Wisconsin, profesor de CIDES-UMSA y director de TICA (Centro del Tecnología, Investigación, Ciencias y Artes-Chile) autor de varios estudios sobre planeamiento andino y movimientos sociales.

(H) a partir de las ecuaciones culturales posibles: $H/N=1$, $H/N>1$ y $H/N<1$. También fue necesaria la identificación de las variables fundantes de la evolución, como son el espacio, el tiempo, la masa y la energía. Por otro lado, ser humano construyó la lengua con lógicas polivalentes, para comunicarse y transmitir información

Es así que podemos agrupar las experiencias humanas por excelencia en civilizaciones “orientales” –como la China, el Japón y la India– que obedecen a la ecuación cultural $H/N=1$ ó $H=N$ y $H/C<1$ ó $H<C$; y también a la unidad de las variables fundantes espacio, tiempo, masa y energía: e/t ó $e=t$ y $m/E=1$ ó $m=E$ y aún más que $e/t=m/E$ ó $eE=mt$. La lengua humana china, japonesa e hindú tiene una lógica polivalente y una racionalidad ecológica en su proceso de toma de decisiones, en razón de la ecuación cultural $H = N$.

Por su lado, las civilizaciones “occidentales”, como Europa, Estados Unidos de Norte América, Inglaterra y otras, siguieron el camino de la ecuación cultural $H/N>1$ ó $H>N$, disección de las variables fundantes espacio, tiempo, masa y energía: $e \neq t$, $m \neq E$, $e \neq m$, $E \neq t$. La lengua humana francesa, alemana, inglesa e inglesa norteamericana tienen una lógica bivalente con los axiomas de la identidad $A=A$ y el tercio incluido $A \neq B$; además de una racionalidad económica central en su proceso de toma de decisiones en razón de la ecuación cultural $H>N$.

Mientras tanto, en el continente americano los pueblos originarios construyeron civilizaciones originarias como los Mayas, Aztecas, Tiwanakotas, Incas, Moxeños y otros, siguiendo la ecuación cultural $H/N=1$ o $H=N$; mientras la unicidad de las variables fundantes, espacio, tiempo, masa y energía se relacionan de tal modo que $e/t=1$ o $e=t$ y $m/E=1$ o $m=E$ y aún más que $e/t = m/E$ o $e \cdot E = m \cdot T$. La lengua humana aymara y las quechuas tienen una lógica polivalente, especialmente trivalente, y una racionalidad ecológica en razón de la ecuación cultural $H = N$.

Cada uno de los pueblos constructores de civilizaciones, desarrollaron formas particulares de pensar, conocer y hacer con una ética y estética propias.

Por ejemplo, los “orientales” desarrollaron una ética y estética para guiar la construcción de la vida que condujo a la creación del taoísmo, confucionismo, el induismo y otras formas de pensar y conocer, que trascendió a las formas de hacer. Por esta razón, la antropología creó el concepto de cultura.

Aún más, fue clave y crucial el desarrollo de las relaciones de reciprocidad a partir de la ecuación cultural $H=N$, $C>H$ y $H=H$, traducidas primordialmente en una ética y estética humanizadas y materializadas en relaciones de reciprocidad en los procesos de producción social, cultural, política y económica. Aquí es importante enfatizar el desarrollo de la ciencia y tecnología y sus productos de ingeniería y arquitectura, que son reconocidos como “orientales”.

De igual manera, la ética y estética originarias americanas y sus relaciones de reciprocidad fueron humanizadas y materializadas en ciencia y tecnología con sus correspondientes obras de ingeniería y arquitectura, reconocidas como tales sin lugar a dudas.

Acerca de paradigmas y mitos

Las formas de conocer y hacer de los pueblos “occidentales” han cristalizado en paradigmas que son la base de las ciencias, tecnología e innovaciones que reinaron durante la era industrial. Alrededor de 1950, se inicia la era cuántica con la emergencia de los nuevos paradigmas de evolución, la complejidad y otras que son características del avance científico del siglo XXI.

Un paradigma es un conjunto de principios, teorías y conceptos compartidos por una comunidad científica. En su definición operativa, paradigma es una forma de formular y resolver problemas.

Un mito es un conjunto de metáforas, ritos y rituales compartidos por comunidades de seres humanos. En su definición operativa, mito es también una forma de formular y resolver problemas.

La simbiosis entre mito y paradigma se ha convenido en llamar paradigma mágico, en el sentido que usa metamorfosis de metáforas en paradigmas asequibles a los productores.

Este paradigma está diseñado sobre bases históricas y geográficas de la construcción de la Bolivia Mágica. Estas bases tienen que ver con la presencia de dos o más procesos civilizatorios o desarrollos históricos en constante lucha y confrontación, que dan luz a un tercer proceso civilizatorio, que sólo es posible de concebir y luego reconocer con el uso de la lógica polivalente de la lengua aymara y las ciencias del siglo XXI como la complejidad (Romero 1980). En segundo lugar, y es ésta la tesis, el otro producto de este choque son los movimientos sociales y, en especial, los movimientos sociales de campesinos aymaras y quechuas (Romero 1980)

Luego se plantea que esta energía cultural debería conducirse hacia un proceso de planeamiento andino, usando la nomenclatura antropológica de la época, que no es otra que el planteamiento boliviano que se daría tras la ocurrencia de un Pachakuty (Romero 1980).

Al final, y no necesariamente por último, se ha desarrollado también la estrategia liberadora de la simbiosis de los cantos o sabiduría indígena tiwanakota, y los cantos o ecuaciones no lineales y técnicas de la computación asociada a los paradigmas de las ciencias del siglo XXI.

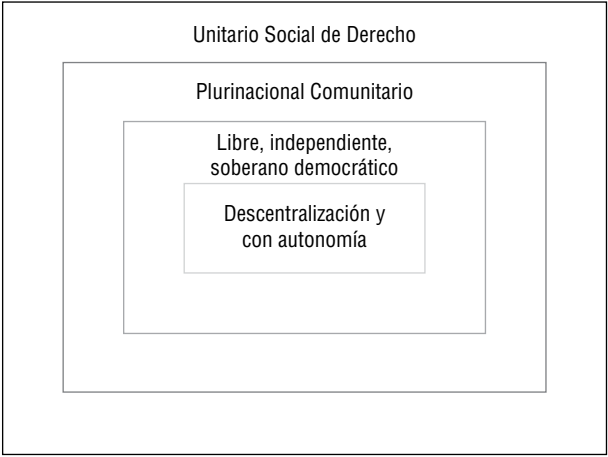
Reordenamiento desde el operador general Tiwanakota

Como un aporte de largo aliento a la “apertura a nuevos saberes” —que plantea la convocatoria a este libro— se propone un reordenamiento del conjunto difuso y profuso de los valores componentes del Vivir Bien de la Nueva Constitución Política del Estado, y de la visión holística de las estrategias Bolivia Digna, Bolivia Soberana, Bolivia Productiva y Bolivia Democrática orientadas a conseguir el Vivir Bien en Comunidad, del Plan Nacional de Desarrollo.

Para ello se hará uso del operador general tiwanakota.

En el cuadrado anidado correspondiente al Modelo de Estado Social de Derecho (Ver Fig. 1) se evidencia que su carácter unitario social de derecho es superior a su carácter plurinacional comunitario, y mayor aún a su carácter intercultural, descentralizado con autonomías.

Figura 1
Modelo de Estado Social de Derecho



En el cuadrado anidado, correspondiente al Sistema de Gobierno Democrático (Ver Fig. 2) se evidencia que su carácter democrático es infinitamente superior a su carácter comunitario.

Figura 2
Sistema de Gobierno Democrático

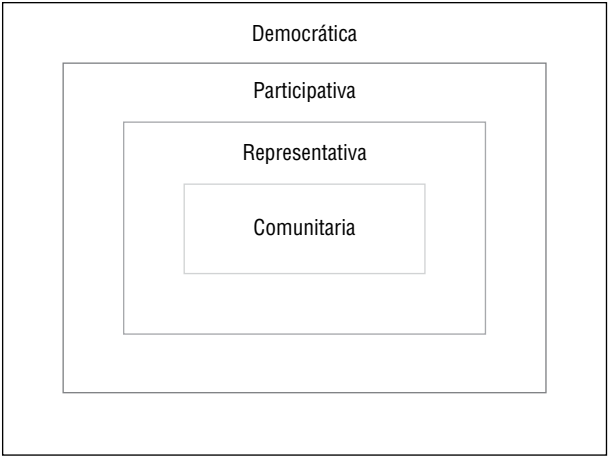
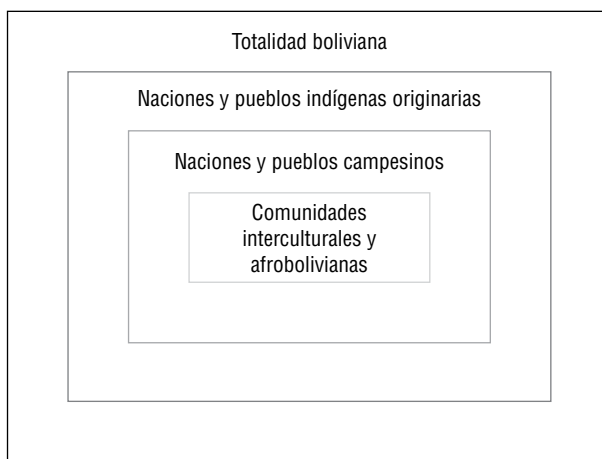


Figura 3
Nación Boliviana (Pueblo)



En cambio, en el cuadrado anidado Nación Boliviana (Ver Fig. 3), se evidencia su carácter nacionalista, donde la totalidad de los bolivianos es superior a las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, y a las comunidades interculturales y afrobolivianas. En el cuadrado anidado correspondiente a la Economía Plural (Ver Fig.4) se evidencia que la forma de organización económica comunitaria es superior a la forma estatal, la privada y la social – cooperativa, respectivamente.

Figura 4
Economía Plural (PND)



Entre las alternativas para el planeamiento, diseño y ejecución de los lineamientos estratégicos del Suma Qamaña del Plan Nacional de Desarrollo y la

doctrina de la Nueva Constitución Política del Estado, para construir un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, se propone la estrategia de caminar sobre dos mundos antagónicos, como condición para construir uno tercero que es la nueva civilización americana con génesis en Bolivia, y que podría abarcar la América del Sur, América Central y América del Norte.

En primer lugar, se tiene que reordenar el orden de anidamiento de los componentes, que en su forma aparece aglutinada (sin uso de comas entre palabras) en la nueva Constitución Política del Estado. Este reordenamiento, que indica jerarquía, prioridad e importancia en el discurso político, se presenta en los siguientes anidamientos de cuadrados (Ver. Fig. 1a, 2a, 3a y 4a).

Figura 1.a
Modelo de Estado Plurinacional Comunitario

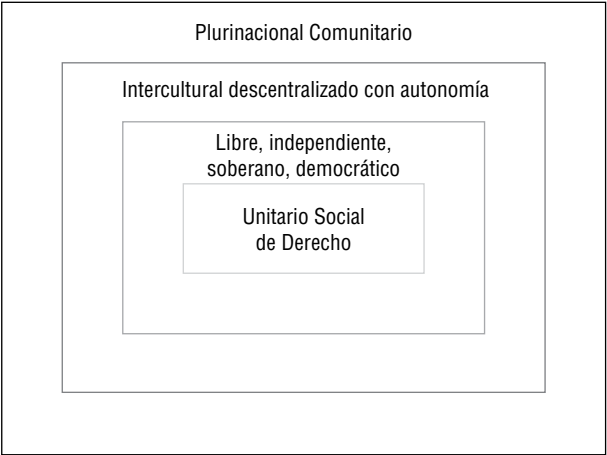


Figura 2.a
Sistema de Gobierno Comunitario

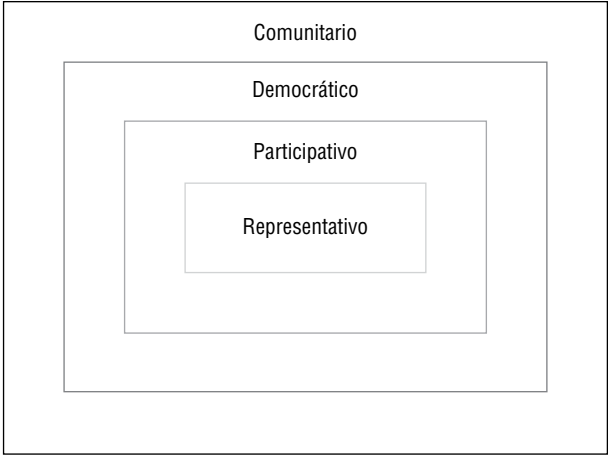
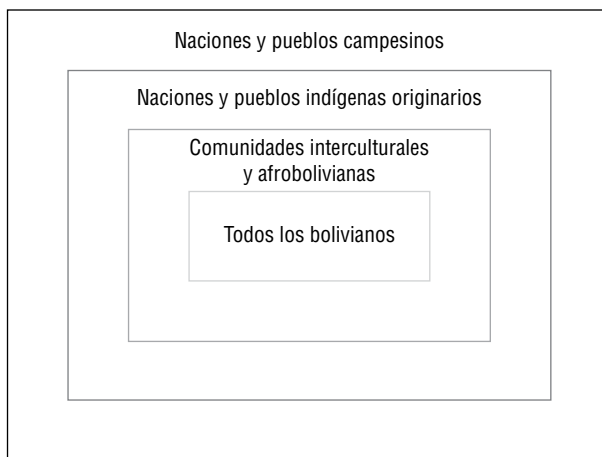


Figura 3.a
Nación Boliviana



En el anidamiento modelo de estado (Ver Fig. 1.a), el componente plurinacional comunitario mantiene a los otros en un orden descendiente de unitario social de derecho; luego, intercultural, descentralizado y con autonomía. Y finalmente, el componente libre, independiente, soberano y democrático.

En el anidamiento nación boliviana (Ver Fig. 2.a), el componente naciones contiene a pueblos indígenas originarios campesinos; luego viene el componente comunidades interculturales y afrobolivianas. Y, finalmente, está la totalidad de bolivianos y bolivianas.

El sistema de gobierno, que corresponde al anidamiento de la figura 3.a, el componente comunitario contiene a las otras categorías en un orden descendente, y sólo después viene el componente democrático participativo, correspondiendo al último peldaño a la democracia representativa.

En el anidamiento economía plural (Ver. Fig. 4.a), el componente economía plural contiene a las otras formas; así, el siguiente es economía social-cooperativa, el subsiguiente economía estatal, y finalmente está la economía privada.

Figura 4.a
Economía Plural (NCPE)



En cuanto a la planificación del desarrollo, se organiza y ordena la información del plan nacional de desarrollo en los siguientes casilleros del operador general (Ver. Fig. 5, 6, 7, 8 y 9).

El ordenamiento del casillero de 3 x 3 celdas, contiene la “estrategia general del plan nacional de desarrollo para vivir bien” orientado a la construcción de una nueva sociedad con un Estado plurinacional y comunitario, donde prevalece lo comunitario, la asociación de complementarios que, a su vez, son diversos. Se encuentra también la reciprocidad, la relación armónica Hombre-Mujer con la naturaleza, y la visión holística de la realidad” (PND 2007, 33).

Este primer casillero de la Figura 5 incluye en la celda central el Estado Social y Comunitario, y agrega la celda superior correspondiente a la estrategia Bolivia Soberana. Luego está la celda inferior que corresponde a la estrategia Bolivia Democrática, mientras la celda izquierda incluye a la estrategia Bolivia Productiva y, finalmente, la celda derecha es para la estrategia Bolivia Digna.

Figura 5
Estrategias para conseguir el vivir bien

	Bolivia Democrática	
Bolivia Digna	Estado Social Comunitario	Bolivia Soberana
	Bolivia Productiva	

El segundo casillero o Figura 6, correspondiente a Bolivia Digna, tiene en la celda central a la estrategia Bolivia Digna que está conformada por las celdas asociadas con las capacidades humanas, familiares, comunitarias. En su caso, la celda inferior corresponde al desarrollo socio comunitario pleno, la celda izquierda a la reproducción de la equidad, y la celda derecha a los factores y medios de producción (PND 2007, 41).

Figura 6
Bolivia Digna

	Capacidades humanas. persona, familia, comunidad	
Reproducción de la equidad	Bolivia Digna	Factores de producción, reciprocidad redistribución del excedente nacional.
	Desarrollo Comunitario Pleno	

El tercer casillero (Ver Fig. 7) correspondiente a Bolivia Democrática, tiene en la celda central a Bolivia Democrática conformada por el poder social culturalmente territorializado (en la celda superior), la estructura territorial (en la celda inferior), la interculturalidad y los espacios de poder para el pueblo (en la celda izquierda); y, finalmente, la descentralización territorial en la celda derecha.

En relación a la Bolivia Productiva (cuarto casillero) que aparece en la Figura 8, esta se encuentra en la celda central; y está conformada por los sectores estratégicos, generadores de excedentes (en la celda superior), por los sectores generadores de ingresos y empleo (en la celda inferior), los sectores de infraestructura de la producción (en la celda izquierda), y los sectores de la producción en la celda derecha.

El quinto casillero (Ver. Fig.9) corresponde a Bolivia Soberana y tiene en la celda central e Bolivia Soberana, conformada por la celda superior ejercicio efectivo de la soberanía, en la celda inferior superación de las asimetrías, en la celda izquierda diversidad cultural, en la celda derecha armonía con la naturaleza.

Figura 7
Bolivia Democrática

	Poder social culturalmente territorializado	
Interculturalidad. Espacios de poder para el pueblo	Bolivia Democrática	Descentralización Territorial
	Estructura Territorial	

Figura 8
Bolivia Productiva

	Sectores estratégicos generadores de excedentes	
Sectores de infraestructura para la producción	Bolivia Productiva	Sectores de apoyo a la producción
	Sectores generadores de ingresos y empleo	

Figura 9
Bolivia Soberana

	Ejercicio efectivo de la soberanía	
Diversidad Cultural	Diplomacia de los pueblos	Armonía con la Naturaleza
	Superación de las Asimetrías	

El estudio de los casilleros con la disposición de las cuatro estrategias, denuncia que la estrategia clave de la Bolivia Productiva no considera, por ejemplo, a las economías comunitaria y social-cooperativa, las que son subalternizadas a la estrategia Bolivia Digna. Asimismo, se hace asentar el poder del nuevo estado plurinacional en el poder del pueblo, tal como establece la estrategia Bolivia Democrática.

A su vez, en el casillero de la estrategia Bolivia Digna se vuelve a reducir a los movimientos sociales al componente de la celda sobre desarrollo socio-comunitario pleno. De otra parte, en el casillero correspondiente a la estrategia Bolivia Democrática, esta se reduce a las celdas de los componentes sobre poder social culturalmente territorializado, y a la celda del componente sobre interculturalidad y espacios de poder para el pueblo. Por último, en el casillero poder social culturalmente territorializado se continúa reduciendo a esta celda el componente pueblos originarios.

Frente a esta concatenación en serie de reducción y marginamiento de los movimientos sociales, aún dentro de las estrategias secundarias de Bolivia Digna y estrategia de Bolivia Democrática, del mismo modo que dentro del poder social culturalmente territorializado, y sus celdas correspondientes a pueblos originarios, se propone el siguiente reordenamiento de las celdas en los siguientes casilleros.

En el primer casillero, la estrategia para construir una Bolivia Digna debe ser el desarrollo socio comunitario pleno. En el segundo casillero se establece que para construir una Bolivia democrática, la estrategia debe ser el poder social culturalmente territorializado. Finalmente, en el tercer casillero se establece que el poder social culturalmente territorializado reside en las naciones y pueblos originarios que son los sectores generadores de empleos e ingresos (Ver Figs. 6a, 7a, y 8a)

Figura 6.a
Desarrollo Comunitario Pleno

	Capacidades humanas. persona, familia, comunidad	
Reproducción de la equidad	Desarrollo Comunitario Pleno	Factores de producción, reciprocidad redistribución del excedente nacional
	Bolivia Digna	

Figura 7.a
Poder Social Culturalmente Territorializado

	Bolivia Democrática.	
Interculturalidad. Espacios de poder para el pueblo	Poder Social Culturalmente Territorializado	Descentralización Territorial
	Estructura Territorial	

Figura 8.a
Sectores Generadores de Ingresos y Empleos

	Sectores estratégicos generadores de excedentes	
Sectores de infraestructura para la producción	Sectores generadores de ingresos y empleos	Sectores de apoyo a la producción
	Bolivia Productiva	

Figura 9.a.
Diversidad Cultural

	Ejercicio efectivo de la soberanía	
Bolivia Soberana	Diversidad Cultural	Armonía con la Naturaleza
	Superación de las Asimetrías	

Las operaciones para el diseño, construcción y gestión del proceso civilizatorio boliviano

El operador general (Romero 2008) es un casillero 3 x 3 de 9 celdas cuadradas que conforman un casillero-contenedor, cuyo lado vertical está subdividido en tres variables que son el control en el sentido cibernético de gobernador, la organización de los elementos de un sistema adaptativo y el uso de un espacio / tiempo (Ver fig.10)

Figura 10
Operador General Tiwanakota

	TERRITORIO	PODER	ECONOMÍA
CONTROL			
ORGANIZACIÓN			
USO			

El lado horizontal está subdividido en tres elementos de la realidad concreta, tratadas desde la complejidad, que son el territorio, el poder y la economía. Es así que cada elemento de la realidad tiene tres celdas. Por ejemplo, el territorio tiene las celdas territorio – descentralización y autonomía, territorio – forma de gobierno y territorio – diversidad cultural. Esta forma de ordenamiento de información permite, por ejemplo, leer y visualizar el control, organización y uso del territorio; ejercicio virtual que lo realizan los miembros de los pueblos y naciones originarias.

El control, organización y uso del poder, el territorio y la economía por los movimientos sociales

La aplicación del operador general tiwanakota al caso de la construcción social de la civilización boliviana, como prototipo del proceso civilizatorio de América del Sur, América Central y América del Norte, se traduce en el operador control, organización y uso del territorio, el poder y la economía por parte de los movimientos sociales (Ver. Fig. 11).

Figura 11
Operador General Tiwanakota, aplicado a Bolivia

	TERRITORIO	PODER	ECONOMÍA
CONTROL	Descentralización y autonomías	Poder social	Sistemas generadores de ingresos y empleos
ORGANIZACIÓN	Sistema de Gobierno	VIVIR BIEN	Modelo de Estado
	Diversidad cultural	Desarrollo comunitario pleno	Economía plural

La autoría de las fuentes para toda la gráfica presentada, corresponden a Hugo Romero Bedregal

Las capacidades desarrolladas por los actores protagónicos son:

- Para desarrollar la relación con el territorio, tienen que manejar el poder social y la descentralización y autonomía.
- Para desarrollar la relación poder-economía, tienen que manejar el poder social y la economía.
- Para construir la civilización de la armonía (Vivir Bien), tienen que manejar el modelo de Estado y la forma de gobierno.
- Para desarrollar la relación poder-economía, tienen que manejar la economía comunitaria y el desarrollo comunitario pleno.
- De otra parte, el ejercicio del poder debe basarse en el control, en el sentido cibernético de gobernar, la organización de los elementos del sistema complejo y uso del espacio tiempo.
- Control, organización y uso del territorio en sus elementos de descentralización y autonomía, forma de gobierno y diversidad cultural.
- Control, organización y uso del poder en sus elementos de poder social y desarrollo comunitario pleno como base del vivir bien.
- Control, organización y uso de la economía en sus elementos de modelo de Estado, economía plural y sistemas generadores de ingresos y empleos.

Esta acumulación de capacidades de control, organización y uso del territorio, poder y economía por parte de los actores de los movimientos sociales, a lo largo de muchos años de lucha en un proceso también largo de diseñar y planear las estrategias y realizar decisiones culturales, así como materializarlas y humanizarlas en prácticas culturales, son simuladas en forma reiterativa en el operador general tiwanakota.

Para el siguiente momento de evolución del operador general tiwanakota, se trabaja en el proceso de anidamiento del planeamiento tiwanakota en el gobierno tiwanakota, pues sólo así es posible aplicar las operaciones en el casillero de tres por tres celdas.

Simultáneamente, se está trabajando en el diseño de un operador general tiwanakota de toma de decisiones, considerando las variables: espacio, tiempo, masa y energía.

En conclusión, se está trabajando bajo la propuesta de que el proceso de construcción de civilizaciones sigue las secuencias de prácticas culturales que transmiten de las canciones a las metáforas, de las imágenes que ilustran conceptos, y de estas a los símbolos que contiene la teoría y el método para las decisiones y prácticas culturales, de pensar, conocer y hacer.

Las estrategias liberadoras de los Movimientos Sociales

El pragmatismo es propio de los pueblos y es aplicado religiosamente en fiestas y ritos de sus máximas construcciones: las civilizaciones, o en la confrontación con otras civilizaciones.

Varias son las estrategias y prácticas culturales para humanizar y materializar sus decisiones culturales. Los pueblos originarios americanos, en sus luchas civilizatorias, privilegiaron el caminar sobre dos mundos para construir uno tercero propio, y la simbiosis de sus cantos o sabiduría de sus abuelos y las ecuaciones o ciencias, tecnología como ingeniería y horticultura moderna de las civilizaciones euro occidentales y orientales.

Es desde esta práctica histórica civilizatoria y del carácter polisémico y metafórico de Suma Qamaña, que se propone que éste es un proceso germinal que va más allá de ser un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista.

Esto quiere significar que la construcción de la nueva civilización boliviana está en la simbiosis de LG Life's Good –la vida es buena–, que promete el desarrollo tecnológico moderno y la semilla del Suma Qamaña (VIVIR BIEN). Finalmente, es importante recordar que las civilizaciones no se destruyen, se transforman.

Bibliografía

- Condarco Morales, Ramiro
1970 *El Espacio Andino y el Hombre*, s.d. La Paz,
Choquehuanca, David
- 2010 *Los 25 Postulados para entender el modelo Vivir Bien en Bolivia*, en La Razón (A8, A9, A10), La Paz,
- Fernández, Daniel
1992 *Dones y mercancías en la reproducción campesina*, Tesis de Licenciatura, UMSA, La Paz
- Gobierno de Bolivia
2007 *Plan Nacional de Desarrollo “Bolivia Digna, Soberana, Productiva para Vivir Bien*, Gaceta Oficial de Bolivia, La Paz.
- 2008 *Constitución Política del Estado*, Vicepresidencia de la República, La Paz.
- Guzmán de Rojas, Iván
1979 *Niño vs. Número*, Biblioteca Popular de Última Hora, La Paz
- Mancilla Campusano, René
2010 *Posicionamiento de un proyecto catalizador urbano: Caleta de pescadores y mariscadores artesanales en un enclave urbano patrimonial como proyecto con pretensión bicentenaria*. Mancilla Campusano Consultores, Iquique.

Romero Bedregal, Hugo

- 1979 *Desarrollo Histórico, Movimientos Sociales y Planeamiento Andino*. Ediciones Populares, Camarlinghi, La Paz.
- 1986 *Planeamiento Andino*. HISBOL, La Paz.
- 1990 *Estrategias y Prácticas para caminar sobre dos Mundos*, TER/UNP, Iquique.
- 1991 *Agroferestería Andina a 4000 metros: Kewiña, en la vida de la Comunidad Choroyo*, AGRUCO-UMSS, Cochabamba
- 1998 “Planeamiento Amazónico. Producción de Territorios Indígenas por los Pueblos Moxeño, Serrano, Tsimane”. *En Identidades, Globalización*, MUSEF, La Paz
- 1999 “Bolivia: Simbiosis de Cantos y Ecuaciones” *En Bolivia hacia el Siglo XXI* CIDES – UMSA, PNUD.
- 1999 “Gobierno Andino acerca de la gestión de la incertidumbre y el riesgo en el Siglo XXI” *En Aportes Indígenas, Estados y Democracias*, MUSEF, La Paz,
- 2006 *América Mágica. Simbiosis de cantos y ecuaciones*, Plural Editores/TICA, La Paz.
- 2008 *Modelos de Simulación y Operadores Tiwanakotas*, TICA. Pica.
- 2009 *La participación ciudadana como prácticas y decisiones culturales*, CPC-CERES, Cochabamba.
- 2009 *La Educación Política desde las Prácticas y Decisiones Culturales*, CPC-CERES, Cochabamba
- 2009 *Caleta Guardiamarina Riquelme, de pescadores y mariscadores artesanales. Diagnóstico y Aplicación del Planeamiento Andino: Las Prácticas y Decisiones Culturales en la Construcción de su Caleta*, TICA, Pica.

Hacia una constitución del sentido significativo del “vivir bien”

Rafael Bautista S.¹

El título expresa una pretensión. El “vivir bien” es un horizonte de significación; como tal, su acercamiento es una pretensión, así como su exposición. Se trata de exponer no sólo su posibilidad como alternativa, sino también la necesidad que de alternativa hay en el presente, no sólo local. La constitución de su *sentido significativo* quiere decir su *constitución como concepto*. Algo supuestamente ajeno y contraproducente a la fidelidad originaria de preservar algo “puro”; pero renunciar a todo intento de sistematización de nuestra cosmovisión no es “purificar”, sino condenar esa posibilidad a las galerías del pasado, sin valor actual. Lo cual provoca, muy a pesar de las reivindicaciones legítimas de nuestros “saberes”², cancelar un desarrollo epistemológico propio y, lo que es peor, anular su también legítima pretensión universal.

-
- 1 Escritor y conferencista. Estudió música y filosofía. Autor de: *La Memoria Obstinada*; *Octubre: el Lado Oscuro de la Luna*; *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional*; *La Masacre no Será Transmitida*; etc. Es columnista en diversas páginas de información y pensamiento alternativos, como rebelión, ALAI, loquesomos, argenpress, aporrea, foromundialdealternativas, etc.
 - 2 La misma categorización del conocimiento propio como “saberes”, denota un eurocentrismo ingenuo que destaca lo propio como reducción exclusiva a su carácter “peculiar”. Esa misma delimitación no toca sino afirma una clasificación previa; pues la demarcación se hace desde una asunción de los criterios de clasificación epistemológica que se anida en una antropología típicamente eurocéntrica: la clasificación de los “saberes” se hace desde un saber pretendidamente universal, que no es *algún* saber sino, en última instancia, *el* saber, es decir, lo universal (siendo lo específicamente moderno-occidental) como emanación de criterios de clasificación. Renunciando a su sistematización (desde *lo-suyo-de-sí*), se renuncia a su propio desarrollo epistemológico y se lo deja como peculiaridad, intocado; cancelando toda su potencialidad en mera curiosidad autóctona, sin posibilidad de alteración del orden ontológico del conocimiento moderno-occidental. Se lo deja como mera curiosidad folklórica.

Porque de lo que se trata es, precisamente, de exponer su posibilidad, esto es, la *validez* de sus contenidos, no como mera particularidad, sino profundamente universal. Manifestar su posibilidad como posibilidad humana. El momento culminante de una cultura, de una forma de vida, es exponerse a sí misma, no en términos particulares sino universales; es cuando se trasciende a sí misma y *lo humano en sí* se expresa en ella. En eso consiste la civilización; y una cultura que se expresa en esos términos, tiene que expresarse de modo universal. Por eso, sistematizar el conocimiento propio no es impurificarlo sino desarrollarlo, desarrollando sus contenidos como efectividad plena que se realiza; esto es, la realización del conocimiento propio en tanto realización como *sujeto*. No se trata de un afán teórico sino, en última instancia, político; pues de lo que se trata es de la *constitución del sujeto* mismo, en cuanto proyecto histórico.

Una parte de los equívocos que digitan cierta aversión a una teorización necesaria, consiste en la afirmación ingenua de un eurocentrismo con apariencia de descolonización³. Este pretende reducir todo desarrollo epistemológico al exclusivamente constituido como ciencia y filosofía moderno-occidentales; otorgándole estatuto científico sólo a lo producido por el occidente moderno. Se olvida que, ambas, ciencia y filosofía, no son patrimonio moderno-occidental; es más, en una comprensión histórica no-eurocéntrica, se descubre que ambas tienen un origen anterior y están presentes a lo largo de los procesos civilizatorios humanos, desde hace 5000 años⁴. Por ello, es necesaria una recuperación histórica de la misma ciencia y la filosofía, como *producciones humanas* (presentes a lo largo de las historias culturales y civilizatorias de toda la humanidad) y no necesariamente como apéndices exclusivos del desarrollo del conocimiento moderno-occidental.

Constitución del concepto quiere decir: llevar al plano de la autoconciencia lo que somos en última instancia; es decir, llevar a su efectividad plena la racionalidad que nos presupone, racionalidad que es la racionalidad propia del mundo que habitamos y la racionalidad que nos sostiene como *sujetos*⁵. El saber aquello

3 Ver nuestro siguiente trabajo: *¿Qué significa el Proceso de Descolonización?*, en *¿Qué significa Pensar Bolivia?*, de próxima aparición.

4 Ver Dussel, Enrique; *Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

5 Cabe señalar que no nos referimos a la relación sujeto-objeto (lo otro –y *El Otro*– reducido a cosa), propio de la racionalidad moderna, sino a una comprensión del *sujeto* en términos de *subjetividad*; es decir, del proceso de constitución del ser humano en tanto *sujeto*. Por eso el *sujeto* no puede serlo frente a un objeto. Sólo se es *subjetividad* de modo *intersubjetivo*; es decir, *no hay sujeto individual*. El yo es imposible al margen del nosotros (el ámbito del despliegue del yo es siempre el nosotros, es decir, la comunidad). Si la racionalidad moderna habla del sujeto, lo hace siempre en términos del solipsismo metódico; recuperar al *sujeto* significa no sólo recuperarlo en tanto autoconciencia sino también en cuanto responsabilidad”. Comunicados del FZLN, en Dussel, Enrique; 1492: *El Encubrimiento del Otro*, Biblioteca Indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008, p. 245.

en que consiste la condición última de nuestra humanidad, no es un puro agregado peculiar de nuestra singularidad sino la condición misma de humanidad que desplegamos como *sujetos*. No hay *sujeto* sin autoconciencia de ser *sujeto*⁶. La *constitución del sujeto en tanto sujeto* es, de modo sincrónico, la *constitución de su saberse como sujeto*. Entonces, la *constitución del concepto*⁷ no es una demanda especulativa de abstracciones teóricas, sino una demanda que el *sujeto* se obliga a sí mismo: saber de sí quiere decir saber de aquello que constituye, en última instancia, su mismidad; esto es, recoger y acopiar lo que hace a su existir, como autoconciencia de su propia existencia.

Incorporemos una idea. El *apthapi* no es sólo acopio del alimento⁸, pues el alimento mismo es conocimiento que se prodiga; el compartir no es sólo un acto comunicativo sino un acto de re-creación pura. Si en el *apthapi* se afirma la comunidad, ello es sólo posible si la forma *apthapi* tiene, como constitución, su despliegue como despliegue lógico del fundamento comunidad. Si nuestra *subjetividad* se realiza como *subjetividad* (de modo siempre *intersubjetivo*) en el *apthapi*, quiere decir que el *sujeto* se re-conoce en éste. De ese modo se reproduce, se re-crea como *sujeto*, como lo que es, lo que ha sido y lo que desea ser. La circunscripción de su futuro no se lanza desde la nada, sino desde una comprensión significativa de aquello en que consiste lo que es: es *sujeto* porque está sujeto a sí, a lo que le constituye como *sujeto*. En el caso nuestro, nuestra sujeción es comunitaria; es decir, el *sujeto* es *sujeto* porque está sujeto al nosotros,

6 Así como tampoco hay *sujeto* conservador; eso sería una contradicción en los términos. El *sujeto* es, por definición, transformación; no es un acabado sino un constante proceso de trascender su condición actual: “el sujeto es capacidad de transformación, es decir, apetencia obstinada de trascendencia”. Bautista S., Rafael; *Lo Político de la Historicidad*, inédito, febrero de 2009.

7 “... no se trata de inventarnos algo sino de hacer consciente lo que contenemos siempre: tomar conciencia, en tanto *auto-consciencia* del sentido que nos presupone, es tomar conciencia de lo que somos. En este sentido, *significar* quiere decir: mostrar el sentido, la indicación, como el explicitar lo que está implícito. El concepto expresa ese *modo-de-vida* y su producción es también la producción y el desarrollo de ese *modo-de-vida*. Se podría decir que es la culminación de todo el proceso lógico de constitución de la ciencia, es decir, de la subjetividad”. Bautista S., Rafael; *¿Qué Significa el Estado Plurinacional?*, inédito, 2010.

8 “El tiempo de la revuelta es el tiempo de la fiesta, pero no de la fiesta anticipada, no del *preste*, sino de la fiesta improvisada sobre la marcha, del *apthapi*. El *preste* es la fiesta regulada, normada por el calendario. Su correspondencia se halla inscrita en la regeneración cíclica de la vida, la fiesta que celebra la promesa de fertilidad. Pero el *apthapi* es la *re-uniión posible*, esperada pero no *pre-vista*, su éxito depende de muchos y *otros* elementos que se van consolidando en el camino, haciendo camino, sobre la marcha. *Apthapi* no es sólo un celebrar, es también un honrar o un *recoger-se*, *apthasiñani* quiere decir *nos recogeremos*; el recoger es un acopiar (también un ahorrar, repartir lo poco que se tiene) lo que hace falta, lo que se necesita, lo que está allí y espera la acción conjunta para prodigarse, pero todo recoger es también un acto de recogimiento, es un volverse sobre sí (como individuo y como comunidad), para dar cuenta de lo que se es y de lo que se puede ser”. Bautista S., Rafael; *Octubre: el Lado Oscuro de la Luna*, Tercera Piel, La Paz, Bolivia, 2006, pp. 93-94.

un nosotros expansivo, siempre en apertura a la expansión de nuevos *parientes*⁹. Entonces, el sí mismo resulta un nosotros, cuya significatividad no se cierra en una mismidad *dada* sino en el movimiento de la significación como apertura de la existencia a la novedad. Por eso los otros siguen siendo parte de un nosotros trascendental. La mismidad podría resignificarse como una *nostridad*, donde el yo no queda encerrado en su significación puramente individualista ni el nosotros en un universalismo abstracto, sino en la complementariedad recíproca¹⁰ de una lógica compleja que reúne en la experiencia o existencia, la posibilidad de la trascendencia.

Llevar todo esto al plano de la autoconciencia significa, en última instancia, constituir al *sujeto* en tanto *sujeto*; es decir, de modo pleno y efectivo: hacerse mundo y realidad. Si el *sujeto* no es autoconsciente de lo que es, su subjetividad se halla devaluada; en consecuencia, no puede siquiera pretender la transformación de *lo dado*, en tanto realidad constituida¹¹. Del mismo modo, un *sujeto dado* es una *subjetividad* cancelada. Hay *constitución de la subjetividad* en cuanto hay *constitución del yo en tanto sujeto*. Si lo que se produce es una devaluación del yo, entonces lo que acontece es una *des-constitución de la subjetividad*. Por eso, el proceso de la *constitución de la subjetividad* va estrecha e íntimamente ligada al proceso de *constitución del concepto*. El proceso de *constitución del concepto* es

9 “La especificación inmediata que aparece como *comunidad*, en términos de *ayllu*, indica una *comunidad de parientes*. El *Ayllu* indica no una *comunidad* a secas, sino la congregación siempre *extensiva* de *parientes* potenciales; de modo que la *comunidad*, por principio, es una *comunidad abierta* (...). En ese sentido la *comunidad* aparece como una noción metafísica que integra el mundo humano con todo aquello que le rodea y forma parte de ese mundo como *comunidad*; *común* y *unidad*, como partes descompuestas de esta noción, nos sirve para enfatizar lo que se quiere indicar: lo *común* es aquello en lo que todos participamos; la *unidad* que se quiere expresar, es una *unidad* que agrupa *parientes*. Esta agrupación es siempre *extensiva*, dispuesta siempre a la integración continua de nuevos *parientes*”. Bautista S., Rafael; Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición.

10 “... En este intento por describir lógicamente la *dis-posición* a la *crianza*, aparece todo un movimiento de articulación compleja que muestra el sentido de aquello que usualmente se denomina: *complementariedad en la reciprocidad*. Es decir, esta figura, muy manejada por el discurso indigenista, todavía no se ha comprendido del todo. Creemos que la descripción que hemos realizado puede ayudar a su comprensión. La *complementariedad en la reciprocidad* es el modo de distinguir una lógica que no es simple ni unilateral (como la lógica instrumental, muy presente en la política estándar), sino que se trata de una lógica compleja, que posibilita una mejor comprensión de lo político ‘posible de ser recuperado y comprendido desde la complejidad que le es propia, desde aquella mutua co-implicancia que acontece en el dinamismo propio que presupone. Bautista S., Rafael; op. cit.

11 “... lo político constituye una *forma de pensar* (...). Es una *forma de pensar* que incide sobre la realidad, que es histórica y, por esto mismo, no puede tratarla como algo dado y acabado (...) lo confinado supone algo dado, resuelto, sin movilidad ni apertura; la esfera del poder sería lo devenido como clausura de la movilidad propia del presente, porque si el presente no se abre entonces se cancela a sí mismo y cancela lo político que supone esa *construcción de voluntades*”. Bautista S., Rafael; *El Ángulo de lo Político*, inédito, agosto de 2007.

proceso de constitución del sentido significativo del sujeto. Porque el contenido del concepto es el despliegue de la constitución del sujeto. El propio conocimiento que se expresa como concepto, es testimonio de este proceso de constitución; por eso la transmisión de conocimientos no es mera transmisión de ideas sino producción de *subjetividad*.

¿Cómo accedemos al plano del *sujeto*? El modo de acceso es siempre epistemológico. Si lo que nos interesa es conocer al *sujeto*, en su propio conocimiento se encuentra el modo de acceso. Es en la estructura ética¹² que presupone –que no se muestra en elucubraciones morales de un supuesto “reino de los valores”, sino en su propia comunidad-de-vida¹³– donde se encuentra en *estado de exposición*¹⁴. En esta estructura ética, el modo cómo-se-es-lo-que-es, encontramos lo que manifiesta su mismidad, *expuesta* no sólo como identidad ontológica, como *eticidad*, sino como horizonte trascendental.

El “vivir bien”¹⁵ 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-de-existir es lo que estructura también su *estado de exposición* que es *expresión*, en principio no estética sino ética; en ella está comprometida la posibilidad de su *realización* como *sujeto*. Su acceso a lo real, a crear realidad o un mundo pleno de significatividad, sólo puede lograrse

12 “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.

13 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.

14 “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 (...)”. Dussel, Enrique; op. cit., p. 40. *Estado de exposición* es el modo de exponerse del sujeto mismo en su cotidianidad.

15 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 pretendemos reunir, siempre de modo abstracto, general, al *sumaj q’amaña*, *sumaj q’ausay* 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. Ver Bautista S., Rafael; *¿Qué significa Pensar Bolivia?*, de próxima aparición.

en tanto *sujeto*, cuyo horizonte trascendental es el despliegue del “vivir bien” como *estructura-de-vida*.

Entonces, el conocimiento, la producción del *concepto*, es fundamental para la *constitución del sujeto* como *sujeto*. Sin saber en qué consiste el sentido de sí mismo, su mundo tampoco adquiere significación; se cancela como *sujeto*. Si la racionalidad del mundo y la racionalidad del *sujeto* son una y la misma, entonces el “vivir bien” se comprende como la razón del vivir. La vida adquiere sentido por el sentido contenido en ese modo-de-vivir. Por eso se propone como horizonte de vida lo que contiene potencialmente como *sujeto*; la racionalidad que le presupone es la racionalidad del mundo que tiene sentido en tanto *comunidad-de-vida*. El sentido comunitario del mundo es sentido comunitario¹⁶ del “vivir bien”. Buscar un sentido al mundo es buscarle un sentido a la vida misma; por eso deposita en la idea, el “vivir bien”, el sentido que reclama su propia insistencia de vivir, de modo pleno y efectivo.

El “vivir bien” no es entonces un añadido que buscaría caracterizar lo que se propone, sino la eticidad misma del *sujeto* que se proyecta como proyectarse del *sujeto* mismo. En esta proyección es que debe buscarse la estructura que presupone el *sujeto*; en ella se expone el *sujeto*, se da a conocer como lo que es y como lo que puede ser. Por eso un proyecto no puede comprenderse si no es accediendo al *sujeto* de la proyección, ingresando en sus ámbitos; pero este ingreso no puede ser desde la indiferencia predicativa de una supuesta neutralidad objetiva. El acceso se da de modo *merecido*¹⁷.

Conocer no es mirar en la indiferencia sino comprometerse con lo que se conoce (si no hay confianza no hay manera de conocer: no puedo ayudar a alguien si no creo en él). La condición veritativa del conocer no la dan las circunstancias formales que acompañan su ejercicio; la condición es anterior y tiene que ver con

16 “El *ayllu*, como *comunidad de parientes*, no expresa solamente el mundo humano. Se trata de una noción trascendental que quiere expresar el carácter fundamental del modo cómo el *mundo-de-la-vida* ‘andino’, comprende y vive *con sentido* el sentido que tiene el mundo. No se trata de una *comunidad* abstracta; su modo concreto indica una *comunidad de parientes*. En este caso, lo común no es *lo nuestro* (como apropiación deliberada) o lo común del todo (por referencia ontológica a un *orden dado*). Lo común dice de la *proximidad* más inmediata; por eso la analogía con el vientre es siempre aquello que se recalca cuando se quiere indicar la pertenencia humana a la *Pacha-Mama*. Esta, como *Madre* por antonomasia, es el lugar de la vida que conocemos, como el vientre, el lugar que da cobijo, luz y alimento y hace posible la vida de todos”. Bautista S., Rafael; *Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política*, de próxima aparición.

17 “... La *pertenencia* se entiende como aquella gratuidad pasiva (la paciencia de la caricia que espera la respuesta siempre libre) del merecedor (...). La lógica de la propiedad diluye esta *pertenencia* y esta relación de *responsabilidad* y estima más bien la condición de la posesión, de modo que la pertenencia se transforma en posesión. Yo no pertenezco a ella, ella me pertenece, la relación ya no es de merecimiento sino de imposición de uno sobre otro”. Bautista S., Rafael; *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional*, rincón ediciones, La Paz, 2009, pp. 453-454.

el propósito mismo del conocer. ¿Para qué conozco? Conocer no es sólo adquisición de conocimientos. Conociendo, no sólo amplío mis capacidades intelectivas sino, en última instancia, constituyo mi *subjetividad*. La existencia misma tiene necesidad de conocer y conocerse para vivir de modo pleno y efectivo.

Por eso, el propósito significativo del conocimiento no radica en éste: no se conoce por conocer. Su propósito es el acceso al ámbito de la verdad. Pero la verdad no quiere indicar sólo lo establecido como proposición lógica en cuanto definición. En nuestro caso y, de modo originario, verdad no es lo-que-se-dice sino la posibilidad misma del *decir*¹⁸. Las definiciones dicen algo pero no dicen todo; pero todas, inevitablemente, exponen el *decir* originario mismo. Todas las certidumbres no descansan en el vacío sino en certezas previas y fundantes de toda certidumbre posterior. Pero éstas no tienen un carácter demostrativo sino mostrativo; en última instancia, las certezas previas son asunto de creencias. Lo cual no quiere decir que el fundamento de lo racional sea lo irracional, sino que la razón no puede fundarse a sí misma. Si el origen del *lógos* es el *mithos*, esto no quiere decir que el origen quede cancelado porque sea superado. Origen no es sólo nacimiento sino fundamento. No puede prescindirse del fundamento; cuando la razón ejerce una crítica de ella misma, tiene necesidad de volver sobre sí para de-volverse su sentido perdido, *re-conocer* su fundamento. Cuando la razón recupera su sentido, se hace *creíble* a sí misma. Devolverse el sentido perdido es encontrarse a sí misma. Esto es lo que acontece en el *sujeto* como necesidad de conocerse.

Saber, de modo verdadero, lo que hace que seamos lo que somos, es el despliegue de la *exposición* misma como autoconciencia. Aquello en que consiste el “vivir bien” es lo que es significación plena de la existencia del *sujeto*; su realización en cuanto facticidad¹⁹, su existir desplegado como razón. En el “vivir bien”, el *sujeto* está como en su casa, está caminando el camino que se ha propuesto a sí mismo; por eso es horizonte, porque el exponerse es un proyectarse, el vivir no es algo *dado* sino algo que se produce, que se desea y que se inventa, es creación humana. Si fuera (el “vivir bien”) un algo *dado* como imposición de un orden cosmológico, la existencia se diluiría en un orden trágico, sin libertad de acción para enfrentar *lo dado* y producir una liberación. Pero su propia politicidad²⁰ hace referencia a un *sujeto productor de realidad*, productor de sí: libertad como

18 “Ante lo dicho, lo prefigurado, el decir es un decir actual, que se descubre a medida que se expresa y, ante este decir desde el otro, lo que queda es el sagrado respeto del escuchar, antes de la trampa del saber que quiere designar antes de escuchar lo que tiene que decir el otro”. Bautista S., Rafael; *El Otro, la Trascendencia y el Infinito*, inédito, junio de 2003. Para una mejor comprensión del decir, ver: Levinas, Emmanuel; *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia*, Sígueme, Salamanca, España, 1987.

19 “Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ existir ‘propio’”. Heidegger, Martin; *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Alianza, Madrid, 2000,

20 Ver Bautista S., Rafael; *Lo Político de la Historicidad*, inédito, febrero de 2009.

responsabilidad de la existencia. Tomar a cargo la existencia es dotarla de sentido, desarrollarla en la plenitud de su significación.

Esta *exposición*, como fenomenología del acontecimiento de la estructura de la existencia, es el modo de realidad que se re-conoce como verdad. El saber verdadero es el que nos propone el ámbito de la trascendencia, como ámbito de despliegue del *sujeto* en la existencia. Situar-se ante sí mismo es la condición inicial del proyectar-se mismo; porque lo que se proyecta no es cualquier proyecto sino el proyecto histórico-político que se deduce de la existencia. El saber de sí no quiere decir actualizar lo-ya-sido, sino rebasarlo, proyectándolo en términos de futuro, de novedad plena. La racionalidad que nos contiene no actúa como mera actualización sino como potenciación de lo nuestro-verdadero a hacerse efectividad plena.

El *concepto* es el que da testimonio de este movimiento, que la razón auto-produce como movimiento propio, en concordancia con el movimiento que acontece como historia. Lo en-sí es lo potencial que se despliega, como auto-conciencia, como *concepto*; esto desplegado es lo que hace historia, el movimiento propio del *sujeto*. Entonces, preguntar por el *concepto* es preguntar, en última instancia, por el *sujeto*. Por el *modo de su constitución*. Por eso, una *constitución del sentido significativo* del “vivir bien” no puede desplegarse sin la referencia explícita al *sujeto* que proyecta esta significación, a la eticidad que sostiene la estructura del *sujeto*.

Pero antes de ingresar en ese plano, necesitamos contextualizar el por qué despierta *sentido significativo* algo que no viene de ahora, sino algo cuya permanencia ha sido el generador de movimientos críticos a un sistema-mundo que parece entrar en crisis definitiva, como modelo civilizatorio, a comienzos del siglo XXI.

Entonces, el contexto en el cual se produce la reflexión acerca de lo que significaría el “vivir bien”, es la crisis civilizatoria global del sistema-mundo moderno²¹. Crisis civilizatoria que se manifiesta en dislocaciones profundas en el orden geopolítico y geoeconómico global, sobre todo con la aparición del BRIC²²;

21 O *World-System*, categoría que proviene de Immanuel Wallerstein; entendiéndolo, por *World-System*, la expansión de Europa a partir del ocaso del siglo XV. También: Dussel, Enrique; *Iberoamérica en la Historia Universal*, en *Revista de Occidente* Número 25, Madrid, 1965; *Hipótesis para el Estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, *Obra filosófica de Enrique Dussel, 1963-2003*, www.afyl.org; 1492: *El Encubrimiento del Otro*, biblioteca indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2008.

22 El BRIC lo conforman las nuevas potencias emergentes que, en los órdenes geoeconómico y geopolítico están, de modo inteligente (no recurriendo al enfrentamiento bélico), conduciendo al mundo a un orden multipolar; además de Brasil, Rusia, India y China, hay que agregar Irán y Turquía, sobre todo por el acuerdo de bajo enriquecimiento de uranio que protagonizaron estos países con el patrocinio de Brasil, descolocando al anterior imperio hegemónico en una suerte de desesperación que ya se va traduciendo en salidas desesperadas que amenaza a la estabilidad global.

aunque el geofinanciero todavía traduzca un dólar-centrismo. Aun así, se hace evidente una paulatina descomposición, en la misma pretendida recomposición del ámbito financiero del primer mundo. Un cambio de paradigma se hace apremiante ante los diagnósticos actuales que muestran, de modo fehaciente, las consecuencias globales de un patrón de desarrollo que no sólo subdesarrolla al 80% pobre del planeta, sino que destruye la capacidad regenerativa de la misma naturaleza. Esto conduce a una situación de inestabilidad mundial, que ya no sólo anida en el tercer mundo sino que amenaza al primer mundo.

Pero si se trata de una crisis civilizatoria, esto indica que lo que ha entrado en crisis es una forma de vida, cuyo desarrollo es lo que socava la propia existencia de la humanidad y del planeta. Por eso la contextualización es necesaria, porque no se trata de la falsa dicotomía humanidad-naturaleza, en la que se cae si se confunde este desarrollo con todo desarrollo, esta forma de vida con toda otra forma de vida. En última instancia, si fuera cierta la dicotomía humanidad *versus* naturaleza, hace milenios que la humanidad o el planeta deberían haber desaparecido. El mismo hecho de que aparezcan alternativas es la constatación de que el equilibrio es posible. Lo imposible se deriva de una afirmación ciega de lo establecido como única alternativa; es decir, la alternativa consistiría en renunciar a toda alternativa. En esta aporía cae la modernidad, porque lo que se halla cuestionado es su propia forma de vida.

La modernidad reorganiza al mundo como sistema-mundo, incorporando a todo el planeta en un modelo de acumulación global que tiene en la categoría centro-periferia su modo específico de acumulación. La propia constitución de un centro es diacrónica a la constitución de una periferia. Europa se resignifica a partir del Nuevo Mundo²³; aquella proyección es lo que dota de nueva significación y suelo histórico para el propio proyectarse de Europa como modernidad.

Lo nuevo es la valoración positiva de un mundo que se abre, por vez primera, al ancho mundo²⁴; el afán expansionista no retrata un simple descubrir sino

23 “La primera *entidad*, en sentido estricto, del naciente mundo moderno, sería el Nuevo Mundo, América. Europa, como entidad preexistente, deberá redefinirse ante esta nueva entidad, y rearticular al resto del mundo en torno a esta nueva re-definición; de ese modo, aparece el mundo moderno, recomponiendo el mundo a partir de la hegemonía europea, la cual es imposible sin la primera *id-entidad*: América. El proceso conceptual de ‘Indias Occidentales’ a ‘América’, será también el proceso histórico-político de constitución de la subjetividad europea: el *im-poner* el nombre será fundamental como atributo de la nueva subjetividad moderna ...”. Bautista S., Rafael; *La Contraconquista del Barroco*, inédito, 2005.

24 “El ahora ‘ancho mundo’ tiene propietario, y es éste el que refiere estas ideas como patrimonio suyo. Todo lo que viene del Nuevo Mundo despierta más de mil codicias, y son las que están también constituyendo a esta nueva subjetividad, que ya no ve con temor al mundo sino que empieza a considerarlo como propiedad suya. La transferencia de valor no era sólo de metales o piedras preciosas, sino también de relatos, crónicas y utopías crecientes que remitían a un algo siempre huidizo en las palabras que narraban ese más allá que ya tiene nombre, y se lo ‘pone’ el sujeto que, en el concepto, otorga sentido al objeto. La curiosidad inicial, el asombro que experimentan los primeros en llegar, había derivado en indiscreción:

un dominar absoluto. Por eso la globalización no es un fenómeno reciente; es consustancial a un modelo de acumulación que necesita desarrollarse de modo global para realizarse como *identidad sin contradicción*. Si la filosofía de la historia de Hegel es una teodicea, lo es porque reconoce inconscientemente en esa pretensión globalizadora (eurocéntrica), un drama de carácter sobrenatural. La ciencia y la filosofía modernas vienen cargadas de esta mistificación de la realidad: la expansión civilizatoria moderno-occidental como la manifestación del espíritu absoluto. Por eso su realización no puede ser particular sino totalizadora; si persigue su *identidad sin contradicciones*, lo mismo que deviene en lo mismo, entonces lo que pone en movimiento no es ningún movimiento sino la eterna permanencia de lo mismo en lo mismo. La lógica que expresa este aparente movimiento ya no puede ser dialéctica sino formal; el pensamiento que se produce ya no puede ser crítico sino conservador. El querer ser como dios lleva a una situación paradójica: una *identidad sin contradicciones* es una identidad vacía, más allá de la propia contingencia humana; pretender aquello es hacer contingente la propia contingencia, la devaluación de lo utópico en utopismo²⁵. Por eso el proyecto moderno es ciego y lo que produce su desarrollo es el suicidio de la humanidad: “No hay riqueza sin producción paralela de miseria; porque los indicadores de riqueza se mueven en una infinitud siempre insatisfecha, por eso las curvas de la ganancia, del crecimiento y del desarrollo se expresan siempre en aproximaciones asintóticas al infinito”²⁶.

Cuando el criterio ya no es la realidad, ésta desaparece de toda consideración teórica; lo que se asume son modelos abstractos que suplantán la realidad –ser humano y naturaleza–, desplazando sus resistencias como distorsiones que se debe anular; las consecuencias políticas y económicas son desastrosas. La coherencia del modelo no es la coherencia de la realidad; por asegurar el modelo, se sacrifica a la realidad. Lo que conduce, inevitablemente, a la crisis. La misma estabilidad es estabilidad de la crisis; por mantener la crisis sacrificamos toda opción, condenamos toda alternativa. El mal-estar no es sólo cultural sino civilizatorio. La modernidad produce un hombre sin alternativas. Su libertad queda restringida a esta única opción: la conservación de *lo dado*. Su drama existencial tiene tintes de tragedia: *lo dado* es un orden pretendidamente eterno, es decir divino, cuya defensa se presenta de modo idolátrico: o destruye o es destruido, la lucha del Bien contra el “eje del Mal”; por esos sus guerras se presentan siempre como últimas o definitivas.

La invasión y colonización europea del Nuevo Mundo constituye el origen del despliegue de esa pretensión. Lo que le brinda la conquista es el suelo práctico

la petición del oro (una necesidad que no es precisamente feudal sino burguesa), para después convertirse en franca violación.” Bautista S., Rafael; op. cit.

25 Ver Hinkelammert, Franz; *Crítica de la Razón Utópica*, desclee, Bilbao, España, 2002; *Hacia una Crítica de la Razón Mítica*, Palabra Comprometida Ediciones, La Paz, Bolivia, 2008.

26 Bautista S., Rafael; *¿Es Desarrollado el Primer Mundo?*, alainet.org, abril 2010.

desde el cual se desarrolla una pretensión de dominio absoluto, subordinando al planeta, constituido como tercer mundo, en tanto periferia de un centro de dominio mundial: el primer mundo. El desarrollo de ese centro, desestructura todos los otros sistemas de vida y se inaugura, por primera vez en la historia de las civilizaciones, un proceso de pauperización a escala mundial, tanto humano como planetario.

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 vivir, debe destruir constantemente. Para encubrir esto, debe producir un conocimiento que justifique esa pretensión en términos racionales; el conocimiento que produce, en cuanto ciencia y filosofía, deviene de ese modo en la formalización y sofisticación de un discurso de 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 unos cuantos, a costa de la vida de todos y, ahora, 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 destruye el frágil entorno que hace posible la vida humana; de esto se confirma 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 naturaleza²⁷. 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 sólo 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 la 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 sólo puede aparecer 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. Pero no se trata de criticar por criticar sino de una evaluación ética de todo el sistema; por eso es crítica,

27 Ver Marx, Karl; *El Capital*, tomo I, vol. I, Siglo XXI, México, 1977.

porque no ve esto o aquello, su problema es el todo, la totalidad del sistema que, en su autoevaluación, se justifica a sí mismo como lo único que hay, por tanto, lo que hay que mantener a toda costa (aun incluso de la propia humanidad). 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 sus vidas; 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 adecuado para situarse en perspectiva ético-crítica. El lugar de las víctimas no es un lugar cualquiera sino constituye el *locus de originación* del método ético-crítico; el desde-donde, como *locus* de enunciación, es el situarse histórico del contenido real de la crítica.

La referencia crítica que hace posible la crítica misma, como la exposición de una necesaria superación de *lo dado* en cuanto sistema, la constituye la exposición misma del *sujeto* en cuanto grito, que es su interpelación al sistema. Ahora bien, ese grito es además trascendental por un añadido superlativo: en el grito, el sujeto se 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. Y ese grito es sólo posible de ser atendido, como grito humano; en breve, la responsabilidad por transformar el desequilibrio y la irracionalidad de este proyecto de la muerte, es responsabilidad humana. La Madre delega esa responsabilidad a sus hijos. Y se trata de un grito, no sólo porque es desesperado; sino porque la forma de vida en la que nos hallamos sumidos hace prácticamente imposible escuchar; por eso sucede la aporía: en la era de las comunicaciones, esta es cada vez menos posible²⁸.

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 de sus actos, al individuo. Incapaz de responsabilizarse por las consecuencias de sus actos y sus decisiones, el individuo colabora sin saberlo en la destrucción de la vida, 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.

Ésta 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.

28 Ver Bautista S., Rafael; *La Masacre no será Transmitida. El Papel de los Medios en la Masacre de Pando*, Ministerio de la Presidencia, La Paz, Bolivia, 2009.

La sociedad es el ámbito del individuo sin comunidad²⁹; 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 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 mostrarse lo podrida que está, debe continuamente negarse la posibilidad de verse de frente a los ojos. 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 transformarse siempre, la incapacidad de transformación se vuelve 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 los 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 aquello que consiste la vida, empieza a cobrar sentido.

Ahora bien, si los sentidos se diluyen en el sinsentido, 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. Ello precisamente ocurre en la forma de vida moderna, cuyos sentidos se diluyen en la pérdida de sentido. Esta pérdida de sentido de la vida produce una miseria cultural que se expande de modo masificado; no expresa nada aunque sea muy expresiva, porque su expresividad se vuelve vacía. La pérdida de sentido se expresa como vaciedad; el fenómeno de la expresividad se devora a sí mismo, por eso en el comercio cultural nada dura, excepto la insatisfacción. La gran producción cultural de nuestra actualidad no es síntoma de esplendor sino de decadencia; el consumismo no genera satisfacción sino adicción. La adicción no representa un factor de inestabilidad social sino condición necesaria para la estabilidad del mercado. La producción

29 Ver Bautista S., Rafael; Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, Segunda Parte, de próxima aparición.

del sinsentido trastorna la existencia misma, porque si hay sentido de la vida hay sentido de la muerte; pero si la vida pierde todo sentido, entonces la muerte también. Lo que queda es la indiferencia, la insensibilidad, el puro sinsentido que hace del vacío su propio contenido; pero un contenido semejante no llena, precisa de cosas que llenen ese vacío, y las cosas no son las que llenan una vida. Por eso el sinsentido genera un vaivén continuo de puras formas, que pretende suplantar todo contenido de vida.

El mundo de las apariencias nos priva lo sustancial de la vida. Se aprende a ver sólo las apariencias; así 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; un movimiento real implica necesariamente un movimiento de la conciencia, y 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 ordena el movimiento humano. La humanidad se devalúa en la fetichización. Si la conciencia empieza a carecer de movimiento, entonces adviene el retraso mental. La desidia es el reflejo de la incapacidad de movimiento de la conciencia. La pereza no desea moverse de su lugar, aunque está dispuesta a movilizar su cólera con tal de regresar a su letargo inicial; pero la fuerza no es una demostración de poder sino la ausencia de éste. El poder real es voluntad. La voluntad no necesita determinarse como fuerza. Su fuerza está en la capacidad de proyección que tenga. Proyectar significa exponerse, mostrar de lo que se es capaz, persuadir y convencer. La fuerza pura no hace nada de esto, su única exposición consiste en clausurarse. Clausurando a los demás se clausura a sí mismo.

En una situación colonial³⁰, 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 ajeno.

Una digresión. Bolivia ha sido un sueño proyectado siempre al borde de la muerte. Aún como sueño, nunca ha podido ver la luz del día, porque en ese parto, soñado una y otra vez, ha muerto no sólo la criatura sino también la Madre. La muerte, en el sueño, no es definitiva, es una variante que muestra el sueño para proyectar su sentido. Pero el sueño proyecta no sólo variantes, también recurre

30 “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 (...)”. Bautista S., Rafael; Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, 2009, pp. 199-200.

a su reinención y, entre una de ellas, se encuentra la imagen de la huida, del escape (de la muerte).

Escapar, en este caso, significa mantener-se fiel en la espera; el que espera es el que tiene esperanza, y se mantiene en la esperanza el que no ha perdido la fe: la madre y el niño son la posibilidad de lo imposible. Son la vida que alumbra la vida y le da sentido a la persistencia por vivir. Quien levanta a la madre y al niño es el que toma la responsabilidad de preservar la vida, porque la vida se encuentra amenazada, precisamente, por aquel que se pone en lugar de dios y pretende decidir quién vive y quién muere. Quien apuesta por la vida de la madre y el niño, apuesta por la vida en sentido eminente, porque *no toda vida se encuentra amenazada, sino –siempre– la vida de los débiles*. El poderoso es el que asegura *su* vida a costa de la vida de los débiles; devalúa la vida a la persecución de *otras* vidas, de tal modo que la afirmación de *su* vida significa la negación de las *otras*. Esta afirmación tiene necesariamente que pretenderse divina para mitigar su finitud de algún modo. Recurrir a la idolatría del poder es una recurrencia maniática y, sobre todo, el fundamento mismo que asegura al poder repartir vida y muerte a granel. Quien decide quién vive y quién muere no es otro que dios, y el hombre que se pone en lugar de dios no comete nunca asesinato, sólo cobra la deuda que impone *su* divinidad al resto de los mortales.

La madre es la posibilidad de la vida, en este caso, el niño; éste, a su vez, es el sentido de esta posibilidad. El sentido es lo que puede proyectarse cuando su posibilidad está asegurada; a partir del sentido se puede concebir lo que viene *por-venir*, el futuro. La madre es también actualidad, es el nutrimento, el regazo que procura la vida. Por eso la Madre es símbolo de la tierra: *pachaMama*. La tierra es actualidad pero, como actualidad, es actualidad del pasado: el *desde donde* toda *proyección* cobra sentido. Apostar por la vida de la Madre y el niño es apostar por la continuidad de la vida, por hacer posible la continuidad de la vida.

Pero el poderoso considera la vida de todos como una imposibilidad y busca, por todos los medios, mostrar esta imposibilidad como real. En lenguaje moderno, la recurrencia a este principio se manifiesta en el principio económico de *no factibilidad* o el principio político de *inviabilidad*. Todo proyecto que aspire a asegurar la vida de todos y, de estos, la vida de los más débiles es, en consecuencia (desde el legalismo del poder), *no factible e inviable*; porque asegurar la vida significa relativizar la presencia misma del poder. Porque sólo hay ejercicio del poder cuando hay *sobre quién* ejercerlo y, mientras éste no sienta amenazada su vida, no tiene sentido tal ejercicio. Esa es la dialéctica del amo y el esclavo. Es el circuito por el cual toda dominación se reproduce *ad infinitum*, porque no hay otra forma de liberarse sino buscar otro a quien dominar. Bajo esta dialéctica toda liberación no es real sino pura ilusión porque, bajo la lógica del poder como dominio, toda liberación es un eufemismo por el que otra dominación se hace posible.

Por eso la apuesta por una nueva forma de vida trastoca todo y produce la resistencia feroz de lo conservador que permanece como lastre en un proceso

de cambio. La tendencia conservadora, en este sentido, no sólo se encuentra en la otra vereda sino en la propia. La transformación que no es transformación *subjetiva* o transformación del *sujeto*, no es transformación real. El cambio tiene, de ese modo, una precisión: es un cambio de transformación estructural: del Estado colonial al Estado plurinacional³¹. El *sujeto* del cambio produce esta alternativa desde una toma de conciencia: la historia hecha conciencia³². Sólo puede proyectar futuro desde su memoria hecha conciencia; es decir, producir una política coherente con su propia historia.

En este contexto, la alternativa que se nos presenta, proyecta su sentido como algo cuyo contenido viene señalado por nuestro propio horizonte de sentido. 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 porque no eran preguntas que se deducían de nuestros problemas sino de lo que se pensaba afuera. Presos de una colonización en 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 lo podían haber enseñado 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.

31 “... lo plurinacional no se reduce a la cuantificación de las naciones que lo componen, tampoco al reconocimiento (hasta tardío) de nuestra diversidad. Lo plurinacional es la constatación de que la unidad, es decir, el sentido de nación, o es común, o no lo es en absoluto; la unidad no es algo dado o algo que se impone, sino el hecho intersubjetivo del reconocimiento de todos los sujetos en tanto sujetos. Este reconocimiento no es un plus sino la condición ineludible del reconocimiento mutuo; la dignidad empieza por reconocer la dignidad absoluta del Otro, del negado y excluido: el indio. Reconocer sus derechos como sujeto significa reconocerle como persona con derechos anteriores a todo Estado de derecho. El Estado colonial nunca invitó siquiera (para ser parte del país) a quien fue hasta tributario, pero nunca perteneciente al país de los patrones”. Bautista S., Rafael; *¿Qué Manifiesta la Marcha Indígena?*, en argenpress.org, julio de 2010.

32 “... La propia experiencia es un proceso que *atraviesa* la existencia para reconocerse y reconocer la materia con que está hecha. Realizar el *paso de la historia a la política* quiere significar *el proceso subjetivo que atraviesa la conciencia como autoconciencia*. Pero este proceso es subjetivo, no como un proceso dialéctico que realiza la conciencia al interior de ella misma, sino como historia que deviene en contenido de conciencia”, Bautista S., Rafael; *Lo Político de la Historicidad*, inédito, febrero de 2009.

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 inclusive las ha hecho posibles: las re-vueltas de liberación indígenas. La estructura de las luchas indígenas se puede condensar en un afán que manifiesta el deseo de vivir-de-otro-modo; esto quiere decir: 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 sentido histórico-político que se deduce de lo que nos constituye.

Por eso pervive en nosotros aquello que somos como horizonte: el “vivir bien”. El vivir, en aymara el *q'amaña*, es cualificado por el “bien”: el *sumaj*; es decir, no se trata de un vivir cualquiera sino de *lo cualitativo del vivir*. Por eso el *sumaj* no sólo es lo bueno sino lo dulce; la vida se mide de modo ético y también estético. Una buena vida se vive con plenitud moral y rebosante de belleza. Por eso atraviesa el conjunto de los hábitos y las costumbres. Se trata de una normatividad inherente al mismo hecho de vivir, no como animales sino como verdaderos seres humanos; como mienta el contenido de *jaq'i*, el que está completo, quien accede a ser persona porque es par, 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; por eso estar completo es complementarse, y toda complementación es recíproca: yo soy si Tú eres.

Recuperar nuestro horizonte de sentido 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 nos adviene. Cuanto mayor pasado se hace consciente, mayor posibilidad de generar futuro. 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 pasado³³.

33 “... En tal caso, lo nuevo, sería no estrictamente lo contenido o potencial sino lo inaudito en tanto *pachakuti*, lo que el mismo presente contendría no como acumulación sino como privación, por ello sucedería lo incomprensible. La recuperación histórica haría posible la

El presente que nos toca vivir tiene esa demanda porque estamos en la posibilidad de producir autoconciencia, ya no sólo nacional sino plurinacional. La revolución nacional fracasada en el 52, sería ahora posible ya no como nacional sino como plurinacional³⁴. Es decir, lo que hemos estado produciendo ya no responde, en definitiva, a demandas sectoriales o corporativas ni siquiera particulares, como es siempre una nación, sino que el carácter cualitativo de esta transformación (el primer proceso de descolonización radical del siglo XXI) estaría mostrando la contradicción fundamental de esta época moderna, como verdadero diagnóstico de una situación planetaria: vida o capital. Lo que significa: vida o muerte.

Para que la vida tenga sentido vivirla, ella 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 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 responsabilidad es el contenido ético del *sujeto*, entonces su última consecuencia es el responsabilizarse por el todo de la vida. Por eso el concepto de comunidad, el *ayllu*, no

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 a secas, sino al pasado como recuperación de sentido; el eje de la política ya no sería el presente-futuro sino el presente-pasado como política de la restauración. Caminar hacia el pasado no sería un *ir hacia atrás* (en los términos cronológicos) sino también un *ir hacia adelante* pero, en este caso, el *adelante* sería el pasado. ¿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, no clama por el futuro sino que 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, y la aspiración sería un futuro pero como utopía, la cual es un literal *no lugar* y no un lugar en el futuro...”. Bautista S., Rafael; *De la Historia a la Política*, inédito, 2007. Ver también: Hugo Zemelman, *De la Historia a la Política*, Siglo XXI, México, 1983.

- 34 “... un proceso de descolonización del Estado no pasa por una reforma social, sino por una recomposición nacional; esto quiere decir: transformación del sentido de nación como condición de transformación del contenido político del Estado (...). El nuevo contenido no emerge como efecto de su propia inercia institucional, sino del propio proceso de recomposición nacional, como base real de la nueva legitimación: el potenciamiento de las naciones indígena-originarias. Ese es el suelo (lo histórico-material) plurinacional de legitimación del nuevo Estado; sin él, lo que acontece es una pura recomposición del carácter señorial del Estado. (...). Leer de modo cuantitativo el contenido de lo plurinacional es no haber entendido el carácter cualitativo del nuevo contenido de nación que, como plurinacional, está produciendo esta nueva recomposición de lo nacional-popular; que tiene en las naciones indígena-originarias el núcleo de emanación de la nueva disponibilidad común. De eso carece el Estado colonial, por eso siempre acaba en la legitimidad nula, porque al privarse de contenido nacional, lo que en realidad se priva es de legitimidad real”. Bautista S., Rafael; *¿Qué Manifiesta la Marcha Indígena?*, en argenpress.org, julio 2010.

se circunscribe a lo específicamente humano sino a la comunidad; 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 sexualmente, 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 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)"³⁵.

El "vivir bien" no es un vivir exclusivo del ser 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 porque la responsabilidad involucra hacerse cargo de las consecuencias de la acción. Si la relación instrumental produce una acción racional que se expresa en la lógica medio-fin (lógica simple, unilateral, no dialógica)³⁶, esta otra relación produce una acción

35 Bautista S., Rafael; Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional, rincón ediciones, La Paz, 2009, p. 455.

36 "... ¿Cómo podríamos describir a esta economía/sociedad de mercado total? Una economía de puras relaciones mercantiles, tal como se presupone en un modelo walrasiano de equilibrio general competitivo, sería aquella que reduce toda racionalidad económica a la racionalidad instrumental medio-fin, subvirtiendo la importancia crucial de la racionalidad reproductiva; aquella que reduce todos los valores humanos a la competitividad y la eficiencia formal, colocando en un lugar subordinado al más importante de todos los valores, el valor de la vida humana misma; aquella que reduce toda acción humana a una acción egocéntrica, reprimiendo la acción asociativa; aquella que reduce todo interés humano al interés propio, coartando el interés general; aquella que reduce toda utilidad al cálculo individualista de utilidad, despreciando la utilidad solidaria; y finalmente, aquella que reduce toda ética a la ética de las leyes del libre mercado (propiedad privada y libertad de contratos), socavando la ética de la responsabilidad por el bien común". Hinkelammert, Franz y Mora, Henry; Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana, DEI, Costa Rica, 2001, p. 12.

racional comunitaria expresada en otra lógica: la complementariedad en la reciprocidad³⁷. La normatividad que se deduce de esta eticidad es distinta³⁸ 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 o racional de los criterios que emanan de una lógica comunitaria responsable, cuyos marcos racionales de acción incluyen la dignidad no sólo del hijo sino de la Madre.

El sistema económico del capital presupone una racionalidad. Para que la economía se devalúe como ciencia de los negocios, debe contener un concepto de ciencia que justifique como racional esta especificación. Lo que formaliza esta especificación es una determinada acción racional, la cual presupone siempre una racionalidad que es, en definitiva, la que digita la lógica del sistema económico actual. Se trata de una acción racional que encubre, en su formalización, la apatencia congénita que expresa su desarrollo; no se trata de una acción racional con arreglo a fines o valores abstractos, se trata, más bien, como dice Hinkelammert, de una *acción racional con arreglo a la codicia*: "... La banda de ladrones se sirve del núcleo de la ley para ponerla al servicio de esta codicia. La ley es subvertida y transformada en su contrario. La codicia subvierte la propia ley. Este problema aparece también en la tradición griega cuando Aristóteles hace la diferencia entre la economía y la crematística. La economía es para Aristóteles una economía de sustento. La crematística, en cambio, es una economía para ganar dinero, por medio del cual se gana más dinero. Aparece una codicia infinita que no conoce fronteras y que subvierte la economía del sustento. Esta codicia es destructiva, pero no viola ninguna ley"³⁹. No viola ninguna ley porque, en el caso actual, la

37 Ver nota 10.

38 Por ejemplo, la justicia comunitaria funciona como idea regulativa de consenso democrático sobre la producción de normas del derecho que no son deontológicas sino que establecen criterios ético-materiales, desde los cuales sea posible una relación post-convencional con la ley, además de establecer una co-responsabilidad solidaria y recíproca en la realización del "vivir bien". Por eso, la justicia comunitaria no debe oponerse a justicia ordinaria. La verdadera oposición es: justicia comunitaria-derecho moderno liberal, porque este derecho se constituye a partir de una abstracción que hace posible un orden referido y normado a partir del interés individual. El individuo moderno, es decir, el ciudadano, resulta del abstraer su condición de sujeto concreto; es decir, abstrayendo su vida y su condición como sujeto vulnerable y necesitado –que precisa, para su realización, de una comunidad y de un circuito recíproco con la naturaleza–, es posible concebirlo exclusivamente de modo formal. Si algo descansa de modo metafísico en el derecho moderno liberal, es la máxima: lo que es bueno para mí, es bueno para todos. El énfasis comunitario es la constatación de nuestra condición humana: nadie puede fundarse a sí mismo, nadie parte de sí, nadie se basta a sí mismo, nadie puede operar en la vida de modo separado, aislado.

39 Hinkelammert, Franz; *San Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los romanos*, en pensamientocritico.info. Continúa Hinkelammert: "Aristóteles condena esta actuación. Pero no lo hace en nombre de la justicia, sino lo declara anti-natura. No tiene el concepto de justicia, que San Pablo sostiene en continuación con las tradiciones de la Tora

misma legalidad se constituye a partir de la ley del mercado. Esa ley subvierte la propia ley, porque su propio núcleo es subvertido para ponerlo “al servicio de esta codicia”. La codicia es destructiva porque pervierte hasta la misma justicia, cuando se hace en “cumplimiento de la ley”.

El concepto de ley moderna contiene este subvertir la ley “al servicio de esta codicia”, pues lo que formaliza este concepto son relaciones mercantiles: “La humanidad se clasifica: cuanto más alejado de la naturaleza más humano se es. El individuo producido es el ‘ciudadano’. El individuo abstracto que se define por ser propietario y establecer contratos; un individuo producido por el mercado, es decir, una mercancía, cuyas relaciones con los demás ya no pueden ser humanas sino mercantiles. Como tal es sujeto de una relación jerárquica que subsume todo ente que se le aparece como mediación de sus fines; su modo de relacionarse no relaciona sino cosifica toda relación. No se siente parte de nada porque ha devaluado todo a condición de objeto. Esa misma devaluación le obliga a la distancia. La racionalidad que produce ya no le vincula sino le desvincula irremediabilmente”⁴⁰. El derecho moderno reorganiza las relaciones humanas en torno a los valores que promueve la sociedad moderna como “valores humanos”⁴¹, siendo, en última instancia, nada más que la expresión jurídica de la codicia como regulador de la existencia.

La codicia constituye el principio de vida del capitalismo, su motor moral, que hace nido en lo más hondo de su religiosidad expresada en los mitos de la

(...) San Pablo le da una dimensión diferente, que San Pablo desarrolla desde la Tora. Se trata de la dimensión de la justicia”. Ibid.

40 Bautista S., Rafael; Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición. A propósito de esto dice Hinkelammert: “Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento. Pero este reconocimiento de las personas como propietarios –que es la relación jurídica misma– está como reflejo ya en las mercancías, que reflejan, al hacerse mercancías, esta relación jurídica, que es el espejo. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietario. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. Hinkelammert, Franz; *Sobre la Reconstitución del Pensamiento Crítico*, en pensamientocritico.info.

41 Por eso no es raro escuchar entre los juristas modernos lo siguiente: es ridículo otorgarle derechos a quien no puede reclamarlos; refiriéndose a los derechos de la Tierra. El positivismo jurídico conduce a semejantes dislates, que no son más que la actualización de los prejuicios jurídicos canonizados que negaban derechos a los esclavos, por las mismas razones. Además, los derechos no se deducen de su reclamo sino del reconocimiento de la persona como sujeto de derechos anteriores a todo Estado de derecho; en el caso de la naturaleza: condición de vida de la humanidad es la vida de la naturaleza, sin ésta, la vida misma de la humanidad es imposible, en consecuencia, reconocerle derechos es reconocer que todo derecho humano contiene otros derechos, incluso originarios, como presupuestos de todo derecho humano. Por eso requerimos de otro concepto de ley y de derecho, más allá del derecho y de la legalidad moderna.

propaganda. Por eso, no se trata de la codicia como envidia común y pedestre sino de la codicia convertida en forma de vida, que tiene en la ley a su garante normativo. En ese sentido, no codiciar se convierte en algo subversivo; no codiciar significa ver al otro como prójimo y no meramente como medio para maximizar mi codicia. La ley subvertida “al servicio de la codicia” entra en contradicción con el amor al prójimo; desde la codicia el otro deja de ser *sujeto*, por tanto deja de ser mi prójimo⁴².

El “greed is good”⁴³ es, por decirlo de algún modo, el momento originario de un apetito hecho forma de vida, sistematizado de modo científico y efectivizado (en cuanto dominación real) como economía política a nivel global. Pero en una acción racional con arreglo a la codicia, no basta que la codicia sea buena sino que, como principio de vida, debe ser lo divino; por eso, lo que es bueno para mí (así piensa el fetichista), es el ídolo al cual me inclino: “greed is God”. El principio de vida del capitalismo se transforma en el ídolo moderno⁴⁴.

Se trata de una racionalidad *irracional*, una acción racional que se transforma en acción *irracional* y produce, inevitablemente, una ética de la *irresponsabilidad*. Si en el fondo del desarrollo moderno se encuentra esta *irracionalidad* que produce una acción racional con *arreglo a la codicia*, que —cuando se hace criterio de toda acción— produce el suicidio colectivo global, entonces tiene sentido procurar otro tipo de acción racional. La maximización de la codicia produce un paradigma de vida: el “vivir mejor”. La pregunta inevitable es: ¿qué significa mejor?, ¿mejor que quién? En la segunda interrogante se manifiesta el sentido de aquel paradigma; vivir mejor significa un continuo estado de insatisfacción que, en un proceso de acumulación continua, muestra lo quimérico hasta caprichoso de esta avidez⁴⁵.

42 Por eso los Bancos tienen a la policía para desalojar a la gente de sus casas y las entidades financieras mundiales a los gobiernos para reprimir al pueblo que no acepta ajustes estructurales (despidos, congelamiento de salarios, privatización de salud y educación, etc.).

43 Principio moral del empresario norteamericano, *greed is good*, codiciar es bueno; graficado culturalmente en películas como “Wall Street”, del director Oliver Stone.

44 Por eso el senador norteamericano Phil Gramm (además de vicepresidente del UBS Investment Bank) llamaba a Wall Street “holy place”, Bush padre recibía la bendición del pastor Billy Graham antes de invadir Irak, y cuando baby Bush decía “God is with us”, en realidad decía, “greed is with us”, la codicia, el “greed”, estaba con ellos. De ese modo descubrieron su verdadera idolatría: el “in God we trust” era, en realidad, “in Gold we trust”.

45 “La maximización del goce destruye el mismo goce y lo subvierte. El imperativo categórico ‘goza’ vacía el propio goce. Yo considero este análisis como análisis del lado psicológico de la propia maximización de la acumulación de las riquezas y del dinero. A mi entender, ambos análisis de la codicia como maximización y acumulación, sea del dinero o del goce, se complementan. ... Esta codicia no es de ninguna manera algo como un instinto o envidia. Interpretarla de esta manera, elimina cualquier posibilidad de crítica. Se trata de una acción racional ‘con arreglo a la codicia’ y que se vuelve amenazador precisamente al cumplir la ley y al realizarse en cumplimiento de la ley. Eso ocurre paradigmáticamente en el mercado y constituye el principio de vida del capitalismo actual. En el mercado y a través del dinero adquiere su forma calculable”. Hinkelammert, Franz; *San Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los romanos*, en pensamientocritico.info. Cursivas mías.

La competencia se convierte en indicador de este “vivir mejor”; como tal, mide de modo cuantitativo la curva acumulativa de este vivir: soy más mientras menos son los demás. La vida no se expresa cualitativamente sino que lo cualitativo se devalúa a la simple medición numérica de una acumulación sin fin; la riqueza queda devaluada porque no incrementa la existencia sino la mutila. Tener más significa despojar. Yo soy si tú No eres. La vida del individuo ya no consiente la vida de los demás; condición de la vida de uno no es la vida del otro. El individuo asegura su vida destruyendo a los demás; pero, en esa carrera, sin saberlo asegura su propia destrucción. Entonces, si lo que se produce de modo no intencional es el *suicidio colectivo*⁴⁶ de la humanidad, la crítica debe dirigirse a la racionalidad que subyace a esa acción racional que provoca estas consecuencias: el suicidio de la humanidad y del planeta.

Entonces, el “vivir mejor” no puede expresar la estructura ética de la humanidad; al contrario, destruye 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 más que evidentes– 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 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 –siempre– en nuestra constitutividad como *sujetos*. Llevar esto al ámbito de la autoconciencia es lo que le permite convertir sus limitantes en posibilidades. La autoconciencia pone al *sujeto* como lo que es, le abre y transforma sus incertidumbres en certezas y su contingencia en trascendencia. Se hace proyecto, porque hacerse porvenir es saber de dónde se proviene; así, no proyecta cualquier proyecto sino el que se deduce de su propio horizonte histórico.

Por eso el “vivir bien” no es un modelo yuxtapuesto; se trata de una estructura ética que describe el propio modo-de-existir y, sobre todo, el modo cualitativo del existir que no parte de una libertad metafísica (como se presupone en el individuo moderno) sino de una anterioridad que el sujeto reconoce como propia, como el algo que lo describe en toda su extensión, como la responsabilidad inobjetable que siempre ha presupuesto: “... el sentido mismo del *preparar*, es el que señala una responsabilidad (...) el *ayllu* se *prepara*, esto quiere decir que no es algo *dado* sino que implica una responsabilidad que, en el caso práctico, se trata de una responsabilidad política: ‘el *ayllu*, en este sentido, es la chacra que posibilita la crianza del cariño y el amparo’. Lo común también es esa responsa-

46 Ver Hinkelammert, Franz; *El Grito del Sujeto*, DEI, Costa Rica, 1998; *El Sujeto y La Ley. El Retorno del Sujeto Reprimido*, EUNA, Costa Rica, 2003.

bilidad e indica otro contenido que hace a la *comunidad*, al *ayllu*: se trata de una *comunidad de criadores*. Esta responsabilidad adquiere características metafísicas: si no hay *crianza* no hay re-generación de la vida y esta podría cesar (casi siempre se oye decir: el día que no haya llamas el mundo se acabará, lo mismo se dice de la papa, de la coca, etc.) (...) *preparar* el *ayllu* es una responsabilidad política, no sólo porque la responsabilidad es común, o porque el *hacerse cargo* de la *comunidad*, que es una manera de *criar*, es el modo de individuación, sino porque ese tipo de *dis-posición* no se deduce de las prerrogativas de un oficio; responde a un algo anterior de toda consideración vocacional, responde al modo *comunitario* del existir. *Criar* es también *servir*. Y este modo, el *servicio comunitario*, es lo que constituye la cualidad política del *hacerse cargo* de la *comunidad*⁴⁷.

Lo ético no es un añadido desde un supuesto mundo de valores universales, sino lo que constituye el modo-de-existir de esta *comunidad-de-vida*. Por eso, la resistencia es fuerte a toda imposición que, desde afuera, pretende reorganizar esta comunidad bajo criterios ajenos a la estructura de la comunidad: “Esto podría verse ya apuntado por el *empecinamiento de la forma agraria ‘comunidad’* puesto que *la defensa de ella y su reproducción es casi la forma de la inserción del campesinado en la movilización democrática*”⁴⁸. La misma inserción mantiene un margen crítico de exterioridad que no permite su subsunción en el sistema político, porque esa lucha trasciende la movilización democrática y apunta a transformar el sentido de toda movilización; lo que desemboca en resignificar las luchas reivindicativas en procesos de liberación total. Si antes las revueltas indígenas de Amaru y Katari muestran el camino a las emancipaciones criollas, ahora la lucha nacional es trascendida, desde la matriz indígena, como plurinacional. La forma comunidad sólo es posible estructurando el vivir en una eticidad que se deduzca de la racionalidad que presupone la vida 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 fundamente 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 los 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 moderna-occidental. Las contradicciones que arrastra esta racionalidad no son sólo asunto de una séptima parte de la humanidad, sino que arrastran a todo el conjunto de la hu-

47 Bautista S., Rafael; Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, Segunda Parte, de próxima aparición.

48 Zavaleta, René; Lo Nacional-Popular en Bolivia, Siglo XXI, México, 1986, p. 18. Cursivas mías,

manidad 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 reestablecer una dignidad humana que supone el merecimiento de un *ser para la vida*⁴⁹.

El “vivir bien” no aparece como afán de preservar lo peculiar que poseemos; se trata, más bien, del reconocimiento de la racionalidad que nos constituye como *sujetos*. Restablecer no quiere decir sólo restaurar sino proponer un modo-de-existir más racional, digno y humano; hacer de ello política de Estado y política económica, derecho constitucional y normatividad legal. Ello significa desarrollar nuestra racionalidad contenida en el sistema-de-la-ciencia. *Producir el concepto es producir al sujeto*. El “vivir bien” es el horizonte que el *sujeto* se propone como modo cualificado del vivir; lo bueno del vivir no es el vivir por el vivir sino la responsabilidad que involucra el vivir mismo.

Por eso, el que “vive bien”, vive por una cualificación del sentido de la vida; no vive “mejor” en comparación a indicadores cuantitativos sino vive “bien” con respecto a criterios éticos del vivir; por eso camina “el camino de los justos”, lo que en quechua se dice: *qapaq ñan*. Lo “bueno” de la vida es lo verdadero, porque lo “bueno” es lo que produce justicia. Caminar “el camino de los justos” es un caminar recto, digno de ejemplo; por eso se hace modelo y prototipo de la acción. La transformación estructural es también transformación personal: tener la capacidad de ser y comportarse como *sujeto*. Por eso, se es *sujeto* relacionándose con el otro como *sujeto* en el reconocimiento absoluto de la dignidad absoluta del otro. Esto significa responsabilidad como contenido ético del *hacerse sujeto*, comportarse –como decía el Che– como un *hombre nuevo*, capaz de sentir en su propia carne el ultraje que se comete contra un hermano al otro lado del planeta. El “hombre nuevo” ya no sería como prescribe el modelo educativo: un ser inteligente. El hombre nuevo es, por definición, no sólo un ser inteligente sino un ser humano justo y liberador. Por eso su proceso de transformación es continuo; porque su condición no es permanecer en un estado inactivo sino en una obstinada apetencia por trascenderse siempre.

De este modo, el “vivir bien” proyecta un sentido que establece el *por qué* del vivir. De éste se desprende el *cómo* vivir. Del sentido se establece una normatividad. No se vive por vivir sino se vive de modo metódico, que es el modo organizado de un vivir auténtico. Caminar en la verdad es caminar en la justicia; por eso no es un caminar cualquiera. Se trata de la responsabilidad del caminar en el ejemplo. La política puede ahora transformarse de la suciedad que empaña toda pretensión liberadora a la liberación como proceso de purificación de toda

49 Bautista S., Rafael; *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional*, rincón ediciones, La Paz, 2009, p. 456.

pretensión de dominación⁵⁰. La capacidad crítica de este proceso radica en la capacidad que se tiene de autocrítica.

Por eso, no se trata de un volverse ingenuo sino de un *exponerse* como *sujeto* ante los desafíos del presente. Esta *exposición* misma nos descubre y, en ella, en la descripción hermenéutica de la estructura ética del *sujeto*, se nos muestra la estructura del “vivir bien”. La comunidad, el *ayllu*, es un conjunto de relaciones amplificadas (entre ser humano, *pachaMama* y *wacas*) de *crianza*⁵¹ continua y recíproca, como regeneración de la vida; siendo la vida 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-se, prodigarse en el gusto de dar.

Criar no es una obligación sino una re-ligación; *criando* es como uno se re-liga conscientemente a una comunidad, no como un arrojado en la existencia sino como un *enfamiliado* en el *ayllu* (por eso todo nuevo nacimiento es recibido en la forma de fiesta⁵²). Por eso se *cría* con devoción: uno *cría* porque está siendo, a su vez, *criado*. De ese modo fluye la vida, haciéndola fructífera.

Pero este *criar* no se da de modo espontáneo, el *criar* se prepara; el *sujeto* acopia todas las condiciones necesarias para que el *criar* se pueda llevar a cabo. En este acopiar es que el *sujeto* se va también preparando, se va *haciendo sujeto*. *Criando* es que se *crea* como *sujeto*. En ese hacerse está su forma; la forma no es lo que adquiere con posterioridad. El *criar* mismo en la *crianza* es lo que hace brotar su forma verdadera que consiste en acompañar la regeneración de la vida al recrear y ampliar las formas de vida contenidas como potencialidades presentes, para renovar la vida.

El *sujeto* toma a cargo esta regeneración; vive ésta en sí mismo, acompañando a los signos de la vida cuando manifiesta su disposición a engendrar. Vivir es involucrarse en la renovación de la vida, ser capaz de comprometerse, de

50 “El ‘sumaj q’amaña’ o vivir bien parece ser la respuesta a esta crisis global, donde la lógica del dar se traduce, en praxis política, como servicio comunitario; el que aspira a ser señor no le gusta servir a los demás, en su lógica, el servicio es algo humillante, pero el servirse de los demás es algo meritorio, porque si en la lógica de la codicia, el otro desaparece como sujeto, como persona y como prójimo, ¿qué sentido tiene servir a quien le he despojado de su humanidad? Por eso, la forma de vida moderna no es vida, incluso para los beneficiados del norte, por eso su vida no es digna de ejemplo”. Bautista S., Rafael; *¿Es Desarrollado el Primer Mundo?*, en *aporrea.org*, abril de 2010.

51 Ver Bautista S., Rafael; *Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política*, Segunda Parte, de próxima aparición.

52 Por eso se puede decir que el modo de realización del *ayllu* es como *ayni*, es decir, como fiesta. La reunión, como realización de la comunidad, es motivo de fiesta, es decir, de *ayni*: “el acto recíproco llamado *ayni* es siempre *vivenciado* como fiesta. Al *potenciar* la vida, entramos en comunión con ella, y esta comunión se la *vivencia* siempre festivamente (...)”. Bautista S., Rafael; op. cit.

acompañar y comprender lo que dicen los signos de la vida. La estructura del conocimiento no despliega una lógica unilateral; la capacidad de acompañar es capacidad de escuchar, lo cual significa aprender a dialogar⁵³. Un verdadero diálogo es de ida y vuelta. Se dialoga porque no hay nada dicho sino que todo está por decirse. El diálogo requiere también ser *criado*, estimulado; esto es, ponerse en la predisposición a escuchar.

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, 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”⁵⁴. 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”⁵⁵.

El “vivir bien” no se deriva de algún valor metafísico que se impone a la situación presente. Se deduce de nuestra historia y de nuestra propia *comunidad-de-vida*, como una presencia de la ausencia: lo imposible para el Estado colonial, la justicia, es lo que se hace presente como crítica de éste y demanda la necesidad de su transformación, cuyo norte queda indicado por esa ausencia presente en el grito de un *sujeto* plural que, retornando sobre sí, se descubre digno y con la autoridad moral de reclamar justicia⁵⁶. Su grito señala un cielo a donde se grita. Lo imposible en la tierra se proyecta como utopía en los cielos. Del *alajpacha*, epistemológicamente, pasamos al *qauquipacha*. Del *arriba* al *más allá* en térmi-

53 Lo que se dice en aimara: *arusqipaspixañanakasaqipuniragispawa*; lo que podría traducirse como: es *necesario* que nos comuniquemos los unos a los otros.

54 Bautista S., Rafael; op. cit.

55 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*.

56 Ver nota 5.

nos de utopía. Los cielos, en este sentido, pasan a ser el locus epistemológico de conocimiento. La presencia de esa ausencia se establece, así, en términos de utopía que es, en definitiva, proyectada desde la historia hecha contenido de una conciencia liberadora. Por eso, en la proyección del “vivir bien” pernoctan todos aquellos a quienes debemos esta situación privilegiada: la posibilidad de producir un mundo más justo y humano.

En este cielo pernocta no sólo el dolor, pernoctan también los sueños y las esperanzas; la muerte de aquellos que daban lo único que tenían para que todos pudiésemos tener lo que nunca tuvieron ellos. Su lucha es ahora nuestra lucha. Nuestra responsabilidad es también para con ellos, para que no sea también su muerte una muerte inútil. Nada nos garantiza que lo proyectado se realice por inercia propia; por eso precisamos volver la mirada, hacer nuestra la fuerza de nuestros mártires, ser fieles con lo que nos encomendaron sus vidas. Ahora es nuestro turno. Por eso nos acompañan. Porque somos comunidad; al devolvemos el sentido de comunidad nos ha sido devuelto el sentido de humanidad.

Nuestra lucha es por la vida; eso es lo que nos hace más solidarios, más justos; pero también más responsables, más humanos. Eso es lo que hay que agradecer: la oportunidad histórica que tenemos de redimir, ya no sólo a un país (Bolivia, en este nuevo contexto de revolución democrático-cultural, en el nuevo Estado comunitario y plurinacional) sino a lo humano en general. Por eso, si no desarrollamos este nuestro proceso de transformación, le estaremos privando, a nosotros y al mundo entero, de la posibilidad de un mundo mejor, más humano y más justo. De nuestro triunfo o fracaso depende, en última instancia, el triunfo o fracaso del planeta entero. Si la vida está en peligro, no nos sirve producir para nosotros un arca para salvarnos. La salvación, o es de todos o no es de nadie. No hay *sujeto* sin autoconciencia. Ésta nos lleva a manifestar al mundo nuestra palabra: la lucha por la Madre tierra es lucha por la humanidad. Esta lucha es del que asume la responsabilidad de un vivir en la verdad y la justicia. “Un mundo en el que quepan todos” es un mundo donde todos vivan dignamente; donde el “vivir bien” sea el norte de toda política y toda economía.

Bibliografía

- Bautista S., Rafael
 2006 *Octubre: el Lado Oscuro de la Luna*, Tercera Piel, La Paz, Bolivia.
 2009 *Pensar Bolivia del Estado colonial al Estado plurinacional*, Rincón ediciones, La Paz, Bolivia.
 2009 *La Masacre no será Transmitida. El Papel de los Medios en la Masacre de Pando*, Ministerio de la Presidencia, La Paz, Bolivia.
 ——— Hacia una Normatividad Comunitaria de la Política, de próxima aparición.

- ¿Qué Significa Pensar Bolivia?, de próxima aparición.
- 2003 *El Otro, la Trascendencia y el Infinito*, inédito, junio.
- 2005 *La Contraconquista del Barroco*, inédito.
- 2007 *De la Historia a la Política*, inédito.
- 2007 *El Ángulo de lo Político*, inédito, agosto.
- 2008 *Hacia una Constitución de la Razón Crítica*, inédito.
- 2009 *Lo Político de la Historicidad*, inédito, febrero.
- 2010 *La Maldición que Arrastran los Imperios*, en rebellion.org, febrero.
- 2010 *¿Es Desarrollado el Primer Mundo?*, en aporrea.org, abril.
- 2010 *¿Qué Manifiesta la Marcha Indígena?*, en argenpress.org, julio.
- 2010 *Qué Significa el Estado Plurinacional?*, inédito.
- Dussel, Enrique
- 1973 *Para una Ética de la Liberación*, vol. I, Siglo XXI, Argentina.
- 1998 *Ética de la Liberación. En la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Trotta, Madrid.
- 2008 *Marx y la Modernidad*, Rincón ediciones, La Paz, Bolivia.
- 2008 *1492: El Encubrimiento del Otro*, Biblioteca Indígena, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.
- Hegel, G. W. F.
- 1968 *Ciencia de la Lógica*, Solar, Argentina.
- Heidegger, Martin
- 2000 *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Alianza, Madrid.
- Hinkelammert, Franz
- 2002 *Crítica de la Razón Utópica*, Desclee, Bilbao, España.
- 2008 *Hacia una Crítica de la Razón Mítica*, Palabra Comprometida Ediciones, La Paz, Bolivia.
- 1998 *El Grito del Sujeto*, DEI, Costa Rica.
- 2003 *El Sujeto y La Ley. El Retorno del Sujeto Reprimido*, EUNA, Costa Rica.
- *San Pablo: La maldición que pesa sobre la ley. Un ensayo sobre la carta a los romanos*, en pensamientocritico.info.
- *Sobre la Reconstitución del Pensamiento Crítico*, en pensamientocritico.info.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry
- 2001 *Coordinación Social del Trabajo, Mercado y Reproducción de la Vida Humana*, DEI, Costa Rica.
- Jalife Rahme, Alfredo
- 2010 *Bajo la Lupa*, periódico La Jornada, México, junio 23 de 2010.
- Levinas, Emmanuel
- 1987 *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de la Esencia*, Sígueme, Salamanca, España.
- Macintyre, Alasdair
- 2001 *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona.

Marx, Kart

1977 *El Capital*, tomo I, vol. I, Siglo XXI, México,

Zavaleta, René

1986 *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, Siglo XXI, México.

Zemelman, Hugo

1983 *Historia y Política en el Conocimiento*, UNAM, México, 1983.

1989 *De la Historia a la Política*, Siglo XXI, México.

1987 *Uso Crítico de la Teoría*, Colegio de México.

PARTE II

Horizontes utópicos del vivir bien

Los indígenas y los nuevos paradigmas del desarrollo humano

François Houtart¹

Celebrar el centenario del nacimiento de Monseñor Leónidas Proaño, el obispo de los indios, no es posible sin recordar cómo, desde una perspectiva espiritual, él abordó las dimensiones sociales y políticas de la situación de los pueblos indígenas, mucho antes del reconocimiento político de la realidad multinacional de la sociedad ecuatoriana y/o la boliviana. Proaño habló de la importancia del concepto no solamente para el Ecuador, sino también para el conjunto del continente Latino Americano. Sus estrechos contactos con la OIT permitieron su influencia en la redacción del Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales, de 14 de abril de 1989, cuyo resultado final fue la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 13 de septiembre de 2007. Sabemos también que mucho de lo que la Constitución Política del Ecuador de 2007 contiene, es fruto del pensamiento promovido por Monseñor Proaño.

Sin embargo, es importante hoy día extender las perspectivas de esta mirada para proyectarla en una dimensión global. Frente a la crisis multidimensional que vive la humanidad, proponer regulaciones como lo hacen el G20 o la reciente Conferencia Internacional de las Naciones Unidas, no basta. Se requiere encontrar alternativas al modelo de desarrollo económico, social y cultural que llevó el mundo al callejón sin salida que conocemos. Y, en esa búsqueda, el renacimiento del pensamiento indígena tiene su importancia.

1 Sacerdote de la Diócesis de Bruselas-Malinas. Profesor emérito de la Universidad Católica de Bruselas fundador del “Centro Tricontinental de Lovaina la Nueva”, y miembro del Consejo Internacional del Foro Social Mundial.

Los indígenas del continente americano

La visión de pueblos anihilados e incapaces de reencontrar una razón colectiva de vivir ha sido ya abandonada; existió en la mente de los colonizadores y de sus descendientes, y a veces también dentro de ciertos indígenas. Pero, no fue compartida por la memoria colectiva que vivió oculta y bajo apariencias de sumisión y/o ignorancia. La celebración de los 500 años de la conquista fue una oportunidad para hacer aflorar y acelerar una toma de consciencia nueva, que muchos actores sociales habían ya promovido, entre otros, Monseñor Proaño. Ello significó una salida de la clandestinidad y una afirmación pública de la dignidad de los pueblos originarios.

Al principio, la reivindicación fue de tipo cultural: recuperar una identidad, remontar la folklorización de la cultura indígena, afirmar su cosmovisión como diferente y no como atrasada. Sin embargo, rápidamente apareció la dimensión política del fenómeno y, en muchas partes del continente latinoamericano, hemos visto manifestarse exigencias precisas de orden jurídico y territorial, del mismo modo que la influencia política de las marchas indígenas que marcan la historia contemporánea de diversos países, y fenómenos similares que –iniciando en Ecuador– se han producido también en Bolivia, Chile, Perú, Guatemala, Colombia y Nicaragua, sin hablar de México con el Zapatismo.

Muy rápidamente surgió un discurso económico que complementó la visión indígena. No se puede decir que los movimientos de los pueblos autóctonos asumieran de inicio la importancia de la dimensión económica; esa debilidad provocó, por ejemplo en Ecuador, alianzas políticas dudosas. Sin embargo, en varias de sus expresiones, la confrontación con la lógica del capitalismo a raíz de problemas fundamentales de destrucción de la vida de los pueblos, provocó un importante cambio ideológico. La afectación de los territorios por la búsqueda del petróleo, la explotación de las minas, la extensión del monocultivo, bajo el desarrollo neoliberal, era tal que no fue posible evitar una reflexión y protestas subsecuentes. Tal fue así, que el documento más radical producido en el Foro Social Mundial de Belem (Brasil) de 2009, fue el de los Pueblos indígenas, donde se atribuía a la lógica del capital la destrucción de su vida.

La crítica del modelo de desarrollo

Lo que ocurre hoy en América Latina –aunque no en otros continentes hasta ahora–, es el pasaje de la crítica a la elaboración de alternativas que, si bien todavía parciales, son reales. La acción de los movimientos sociales se tradujo en política, y avances revolucionarios han venido tomando lugar dando origen a una situación de transición por varias razones. Por una parte, si bien parte del modelo de desarrollo que predomina es diferente del neoliberalismo, incluye

una concepción del crecimiento influido todavía por el pensamiento dominante. Se sigue utilizando los instrumentos clásicos del capitalismo para medirlo o anticiparlo: el PIB, las exportaciones, las reservas de divisas, etc. Por otra parte, la crisis económica está afectando a muchos países, aún a los que iniciaron cambios importantes, y la falta de recursos lleva a los Estados a perseguir medidas clásicas para asegurarlos.

En verdad, después de casi dos décadas de políticas neoliberales, una tarea principal es la reconstrucción del Estado; en particular, para poder reanudar programas de alfabetización, de educación, de salud, de inversiones públicas. Sin embargo, no existen modelos experimentados de otro Estado, por lo que la dificultad consiste en cumplir con la tarea de reconstrucción al mismo tiempo que organizar un Estado, más democrático, participativo y respetuoso de las diferencias. De hecho, en muchos casos, se reconstruye un Estado bastante Jacobino para realizar políticas económicas “cepalinas”; es decir, de producción local dentro de una lógica todavía capitalista.

Al mismo tiempo, surgen concepciones diferentes de desarrollo como exigencias a escala mundial, y también en las prácticas de los nuevos Estados. Por ello, el principio de la multinacionalidad se encuentra en las constituciones de Bolivia y de Ecuador. Este último país decidió aún no explotar el petróleo del Yusani.

El discurso de los movimientos indígenas insiste mucho sobre la necesidad de una otra concepción. De ahí las tensiones que provienen de contradicciones entre modelos de crecimiento: producir más o bien vivir. Por un lado, el aumento de la producción, aún en condiciones socialmente más justas y más aceptables para el entorno, significa poner en peligro el bienestar de franjas importantes de la población, en particular de los pueblos indígenas. Por otro lado, el “bien vivir” puede aparecer como el rechazo a un progreso destinado a ser aprovechado por el conjunto de la población.

Por eso se necesita de un pensamiento dialéctico que oriente las soluciones: ni el desarrollo lineal de la modernidad capitalista, ni un fundamentalismo indígena con mira al pasado. Se requiere una orientación nueva que tenga en cuenta las exigencias de la salvación del planeta y de los pueblos. Por eso, se deben proponer nuevos paradigmas de desarrollo y, no hay duda, que la cosmovisión de los pueblos indígenas puede contribuir a su elaboración. Ello exige una adaptación del pensamiento. La dificultad consiste en hacer la diferencia entre valores fundamentales de respeto de la tierra y de solidaridad humana, expresados por las culturas indígenas y la manera de cómo se manifiestan en sus expresiones diversas.

Pero, no se trata de comparar las culturas con juicios de valor, sino de manifestar la existencia de diferencias. Así, por una parte, existen culturas caracterizadas por un pensamiento simbólico, donde el símbolo se hace realidad (personificación de las fuerzas naturales); y por otra, culturas analíticas que localizan las causalidades de los hechos en su propio campo (natural o social). Las

primeras conllevan una aprehensión holística de lo real, pero tienen dificultades de actuar con eficacia sobre los elementos complejos de la naturaleza o de la sociedad. La segunda posición de gran elementarización de lo real, pierde el sentido del conjunto y es aún capaz de destruir el universo para perseguir fines particulares, y para acumular capital sin tener en cuenta las “externalidades” (daños ecológicos y sociales, que no entran en el cálculo económico). Es por eso que debemos construir nuevos paradigmas para realizar el Bien Común de la Humanidad.

Los nuevos paradigmas del bien común de la humanidad

La dimensión de la crisis climática y social lleva a la conclusión que las regulaciones del sistema financiero y monetario son sólo una mínima parte de la realidad. Son los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad, en el planeta, lo que debemos revisar y traducir en nuevos paradigmas. El primer fundamento trata de la relación entre los seres humanos y la naturaleza, teniendo en cuenta que hay solamente un planeta disponible para la humanidad. El segundo trae a cuenta la manera de producir lo necesario para la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos (la economía). El tercer fundamento se refiere a la necesidad de organizarse social y políticamente. Finalmente, el último elemento es la lectura de lo real y la formulación de la ética necesaria a la cohesión social; es decir es la cultura.

Cada sociedad tiene su manera de concebir la realización de estos fundamentos. Con la globalización neoliberal, la concepción del capitalismo es la que llegó a constituir el “pensamiento único”. Este fue y es incapaz de afrontar, salvo de manera parcial e inadecuada, los desafíos contemporáneos. Eso se verifica, por ejemplo, en la actual crisis energética. Es por ello que debemos proponer orientaciones nuevas, cuyo encuentro con las culturas indígenas es particularmente interesante.

La redefinición de los fundamentos para responder a estas necesidades puede ser expresada de la siguiente manera:

1. La utilización sostenible y responsable de los recursos naturales. Esto significa otro enfoque de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza: pasar de la explotación al respeto de esta última como fuente de toda la vida. El concepto de “pachamama” es particularmente adecuado.
2. Privilegiar el valor de uso sobre el valor de cambio. De ello deriva definir la economía como actividad destinada a crear, en un marco de respeto de las normas sociales (relaciones de producción) y ecológicas, las bases de la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos sobre el planeta. El “buen vivir” es una filosofía muy útil al respecto.

3. Generalizar la democracia a todas las relaciones sociales y a todas las instituciones. No solamente aplicarla y profundizarla en el campo político, con una nueva definición del Estado y de los organismos internacionales, sino también ampliarla al ámbito de la economía, la cultura y la relación entre hombres y mujeres. El estado multinacional y la participación colectiva son principios de base.
4. La multiculturalidad, para darle la posibilidad a todos los saberes, a todas las culturas, a todas las tradiciones filosóficas y religiosas, de participar en la definición del Bien Común de la Humanidad y en la elaboración de su ética.

La adopción de estos principios permitiría comenzar un proceso alternativo real frente a las reglas que presiden actualmente el desarrollo de la economía capitalista, la organización política mundial y la hegemonía cultural occidental, causantes de las consecuencias sociales, culturales y naturales que conocemos actualmente. Los principios señalados desembocan sobre grandes orientaciones que es posible esbozar. En efecto, está claro que el respeto de la naturaleza exige el control colectivo de los recursos; esto requiere también constituir los elementos más esenciales a la vida humana (agua, semillas y otros) en patrimonio de la humanidad, con todas las consecuencias jurídicas que ello provoca y considerando igualmente las “externalidades” ecológicas en el cálculo económico.

Privilegiar el valor de uso exige una transformación del sistema de producción, actualmente centrado sobre el valor de cambio para contribuir a la acumulación del capital considerada motor de la economía. Este giro favorecería el restablecimiento de los servicios públicos en las áreas de salud y educación, por ejemplo, de cara a su “desmercantilización”.

Por su parte, generalizar la democracia, especialmente en la organización de la economía, supone el fin del monopolio de las decisiones ligadas a la propiedad del capital, pero también la puesta en práctica de nuevas formas de participación que conviertan en sujetos a los ciudadanos.

A su vez, aceptar la multiculturalidad en la construcción de los principios mencionados, significa no reducir la cultura a sólo uno de sus componentes; asimismo, significa permitir la expresión plena de la riqueza del patrimonio cultural humano, significa poner término a los brevets monopolizadores del saber, y expresar una ética social en los diversos lenguajes.

Utopía! Si esto no existe hoy día, podría existir mañana. Utopía necesaria, puesto que es sinónimo de inspiración creadora, de coherencia en los esfuerzos colectivos y personales. Pero también de aplicaciones muy concretas, sabiendo que cambiar un modelo de desarrollo no se realiza en un día; su construcción demanda un conjunto de acciones individuales y colectivas que evolucionan de forma diversa en el tiempo. Entonces, ¿cómo proponer medidas insertándose en esta lógica que

podría ser el objeto de movilizaciones populares y de decisiones políticas? Muchas proposiciones ya han sido planteadas, pero se podría agregar otras.

En el plano de los recursos naturales, se requiere un pacto internacional sobre el agua que provea una gestión colectiva (no exclusivamente estatal) en correspondencia con la consciencia existente sobre la importancia del problema. Otras propuestas podrían ser la soberanía de las naciones sobre los recursos energéticos; la prohibición de la especulación sobre los productos alimenticios; la regulación de la producción de los agrocarburos en función del respeto de la biodiversidad, de la conservación de los suelos y del agua, y el principio de la agricultura campesina; la adopción de las medidas necesarias para limitar a un grado centígrado, en el curso del siglo XXI, el aumento de la temperatura de la tierra; el control público de las actividades petroleras y mineras, mediante un código de explotación internacional verificada y aprobada, que considere los efectos ecológicos y sociales (derechos de los pueblos indígenas, entre otros).

A propósito del valor de uso, se pueden dar igualmente ejemplos concretos de propuestas. Se trataría de restablecer el estatuto de bien público para el agua, la electricidad, el correo, los teléfonos, el internet, los trasportes colectivos, la salud, la educación, en función de las especificidades de cada sector. También se podría exigir una garantía de cinco años sobre todos los bienes manufacturados; ello permitiría alargar la vida de los productos y disminuir la utilización de materias primas y de energía. Del mismo modo, se podría establecer un impuesto sobre los productos manufacturados que recorren más de 1000 kilómetros entre su producción y su consumo (según los productos), destinado a ser asignado al desarrollo local de los países más frágiles; reforzar las normas de trabajo establecidas por la OIT, sobre la base de una disminución de los tiempos de trabajo y de búsqueda de la calidad de este último; cambiar los parámetros del PIB con la introducción de elementos cualitativos que conlleven la idea del “buen vivir”.

Las aplicaciones de la democracia generalizada son innumerables y podrían concernir a todas las instituciones que requieren un estatuto reconocido públicamente tanto por su funcionamiento interno como por la igualdad en las relaciones de género: empresas, sindicatos, organizaciones religiosas, culturales, deportivas. En lo que concierne al plan de las Naciones Unidas, se podría proponer la regla de los dos tercios para las decisiones de “principio”, y de la mayoría absoluta para las medidas de su aplicación. En cuanto a la multiculturalidad, ella comprendería, entre otras propuestas, la prohibición de patentar los saberes tradicionales; la puesta a disposición pública de los descubrimientos (médicos y farmacéuticos) ligados a la vida humana; el establecimiento de las bases naturales (territorialidades) necesarias para la sobrevivencia de culturas particulares.

Para poder concretizar estos propósitos, sería imprescindible darles una visibilidad y contribuir a la coherencia teórica y práctica de las numerosas iniciativas que ya están en curso en esa perspectiva, sería conveniente la propuesta de una Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad, basada sobre

los cuatro ejes principistas indicados. Ella podría tener un efecto similar que la Declaración de los Derechos Humanos.

En efecto, antes de haber sido adoptados por la comunidad internacional, los derechos humanos han tenido un largo recorrido desde la revolución francesa y estadounidense. El proceso fue progresivo hasta la tercera generación, incluyendo una dimensión social. Si bien tiene un sello bastante “occidental” en sus perspectivas, el documento fue complementado con una Declaración Africana y una iniciativa similar del mundo árabe. Sin duda alguna, esta Declaración ha sido frecuentemente manipulada en función de intereses políticos, especialmente por las potencias occidentales; pero continúa siendo una referencia básica indispensable de toda legitimidad política y de protección de las personas. Sin embargo, debe ser complementada dado que, hoy en día, lo que está en juego es la supervivencia de la humanidad y del planeta. Los pueblos indígenas de las Américas podrían contribuir a promover esa complementación de la Declaración, enriqueciéndola con sus propios puntos de vista como un aporte valioso al Bien Común de la Humanidad.

Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?

Xavier Albó¹

En la Constitución Política del Estado, vigente en Bolivia desde 2009, se reitera el concepto de “vivir bien” ya en su Preámbulo y en su Título I al señalar los grandes “principios ético-morales de la sociedad plural” (art. 8). Lo encontramos de nuevo también en otros temas como el educativo (art. 80) y el económico (art. 306, 313).

¿Qué está detrás de tal concepto? Lo exploraré de una manera gradual y cada vez más expansiva, primero en términos puramente lingüísticos y después en un ámbito más amplio, como la lógica común a muchos pueblos indígenas y originarios, contrapuesta a la de las sociedades y poderes dominantes. Al final esbozaré algunas pistas para poder plasmar este concepto en indicadores más medibles.

La base lingüística y cultural aymara

A veces las traducciones son traicioneras: *traduttore traditore*, dicen los italianos. Algo de ello ocurre con la expresión ‘vivir bien’ si no se contextualiza en la lengua y cultura dentro de la que fue acuñada la fórmula aymara original *suma qamaña*, explícitamente mencionada en el artículo 8. Repasemos primero, pues, su sentido originario tanto en la lengua como en la cultura aymara². Será bueno

1 Antropólogo y lingüista, investigador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). Autor de números libros y artículos sobre pueblos indígenas, poblaciones rurales de Bolivia y América Latina.

2 Esta parte más lingüística está en vías de publicación en el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Alicante (OBETS), España. Me baso sobre todo en Félix Layme (2004), con quien he hecho además varias consultas personales.

entenderlo en su plenitud, para aplicarlo después correctamente. Analicemos y gocemos ante todo estas dos palabras:

Qamaña

Qamaña es ‘habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar’ (to dwell, en inglés); y qamasiña es ‘vivir con alguien’. Qamaña es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras para que, desde allí, los pastores cuiden a sus rebaños mientras descansan. Es decir, desde sus diversos ángulos, qamaña es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. En un segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra o Pacha Mama, aunque sin explicitarlo. Como nos enseñan los lingüistas, la raíz conceptual es qama-, a la que se van añadiendo diversos sufijos para agregarle nuevos matices, como por ejemplo -ña, que lo verbaliza.

Esto nos ayudará, por tanto, a ver algunos otros términos directamente asociados:

Qama-wi (con el localizador -wi) es ‘morada’, pero qamäwi (nominalizador de la acción verbal) es, de una forma muy significativa, la ‘reunión de personas que acostumbran juntarse para conversar o pasar agradablemente el tiempo’. Nadie llega a ser plenamente “persona” (jaqi) si no llega a formar pareja: la unidad mínima de convivencia que, además, es fuente de nueva vida. Por eso casarse se dice jaqichasiña: ‘hacerse persona’, y estas parejas –que ya son familia– constituyen la base de toda la organización comunal. El concepto aymara de chacha-warimi resalta además que esta convivencia tiene algo de diferencia y complementariedad entre los que aprenden a convivir bien.

Qamasa, del gerundio ‘viviendo, conviviendo’, es ‘el carácter, el modo de ser’ y también ‘el valor, la audacia, el ánimo, el coraje’. Se dice también que tal o cual lugar, incluso el sol, una wak’a o un cerro sagrado, tienen mucho qamasa. En ese sentido y el más genérico, es un lugar de mucha ‘energía’ y se hacen gestos y rituales para llenarse de esa energía. Qamasa es, por tanto, la ‘energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros’. Esta es quizás la relación más explícita entre la raíz qama-, como algo que está de manera muy fuerte y viva en la Pacha Mama, y nosotros que la habitamos y hacemos de ella nuestra morada.

La manera más común en aymara para decir que alguien es ‘rico’ es Qamiri. Actualmente, para hablar de gente rica, burguesa, prepotente, etc., muchos –aymaras o no– suelen recurrir a ese término en plural: qamirinaka. Pero, a la luz de lo anterior, no resulta tan claro que este sea el sentido original, aunque aparezca ya en los primeros diccionarios. La connotación más profunda no sería la de un rico que vive de una manera lujosa y prepotente a costa de los otros, sino más bien del que tiene en abundancia para poder compartir y celebrar con los demás.

Esto se nos acaba de aclarar al contrastar la manera de expresar regularmente que alguien es ‘pobre’; es decir, lo contrario de ‘rico’. La palabra que tanto quechuas como aymaras prefieren siempre para decir pobre, mendigo, es *waxcha* (o *waqcha*, en quechua) que, en rigor, significa ‘huérfano, abandonado’. Es decir, lo que se subraya ante todo es la falta de seguridad y del calor de la convivencia en su vida, más que la carencia de bienes materiales. En mi experiencia personal, a mi casa de Qurpa, Jesús de Machaca (La Paz), acudía con frecuencia un célebre anciano pidiendo algo y, pese a sus muchos años, decía: ‘es que soy huerfanito’. En Europa sorprendería que un anciano apelara a sus padres muertos muchísimo tiempo atrás. Pero en ese contexto aymara resulta más bien iluminador sobre qué hace a alguien rico o pobre: la capacidad de vivir acogido y compartiendo con los demás.

Todo este abanico de sentidos de *qamaña*, con una mayor referencia a la convivencia social y también ecológica, es más rico que los de *jakaña*, que es también vivir y vida, pero sólo en el sentido de estar vivo en contraposición a estar muerto y a muerte (to live, en inglés). Por eso, cuando en el mundo andino y en tantos otros pueblos indígenas originarios, se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren sólo al hecho físico de vivir sino también a todo ese conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida. Por eso se habla también de “cuidar” y “criar” la vida, como algo que hacemos juntos, en familia; connota además toda la manera en que cuidamos y protegemos nuestros cultivos y el medio ambiente.

En el más antiguo y clásico diccionario aymara de Bertonio (1612), se usa *jakaña* para los sentidos más simples de “vivir”. Pero para “vivir en paz” y “vivir a gusto” recurre a *qamaña*: *muxsaki qamaña* ‘vivir no más dulcemente’.

Suma qamaña

Dos diccionarios recientes (De Lucca 1987, Layme 1994) describen *suma* como “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable”; pero también “precioso, excelente, acabado, perfecto”. Tiene, por tanto, un sentido de plenitud que no se le da en castellano. Y *suma jaqi* es “buena gente, bondadoso, generoso, que tiene buena voluntad a otro”.

¿Por qué no quieren hablar tanto de vivir mejor? En su concepción, los pueblos originarios (al menos los andinos) no lo ven necesario precisamente porque *suma* (o *sumaq* en quechua) ya puede incluir en sí mismo “el mayor grado posible”. Por otra parte, los aymaras que han reflexionado más sobre esta cuestión se resisten a decir “mejor” porque este término se entiende muchas veces como que un individuo o grupo vive y está mejor que otros y a costa de los otros. *Suma qamasña* es [con]vivir bien, no unos mejor que otros ni a costa de otros.

Eso último es lo que hace *q'ara* a alguien; más que el color de la piel (pues en realidad *q'ara* significa desnudo, pelado), es el que carece de algo fundamen-

tal. Equivale a “incivilizado”, por no cumplir la regla y objetivo fundamental de la convivencia. Actualmente, muchos interpretan este término en un sentido racial; pero tal sentido sería sólo figurado, pues se aplica también a aymaras que ya no se comportan bajo las normas básicas de la convivencia. A partir de preguntas acerca del por qué a los muy ricos se les sigue llamando *q'ara*, cuando en realidad no le falta nada, la respuesta ha sido: “es que no tienen nada suyo, fruto de su trabajo”.

En esta línea, lo contrario de suma qamasiña, ‘convivir con bondad y generosidad’, sería *q'araru tukuña*, hacerse desnudo, incivilizado, por no tener algo fundamental. Obviamente, si hay formas de convivir que son buenas y generosas, también puede haber esas otras que no lo son, y en este caso el ideal es reforzar las primeras.

Por tanto, al decir sólo “bien” –en este sentido de suma(q) y en el contexto de qamaña– ya se connota que todo el conjunto social debe ser del todo bueno. No serviría para indicar simplemente que algunos están mucho mejor que los demás. Si mejoramos tiene que ser, en lo posible, todos a la vez para estrechar los lazos de convivencia.

Dentro de la cosmovisión aymara y andina, hay que resaltar –como ya hemos insinuado– que esa buena convivencia no se concibe que sea sólo entre personas o humanos. Abarca también a todo el contorno, los animales, las plantas y la Pacha Mama o Madre Tierra. Cuando se brinda entre amigos, por ejemplo, nunca se olvida compartir el traguito también con la Madre Tierra y con los achachilas o cerros-antepasados protectores de toda la comunidad.

Un documento preparatorio, distribuido por el Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia para un reciente Seminario Internacional sobre el Vivir Bien (La Paz, 3-5 de noviembre 2009), propone la siguiente glosa de este concepto:

El Vivir Bien implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede Vivir Bien si los demás viven mal o si se daña la naturaleza.

En el contexto aymara y andino, se podría haber precisado que no se trata sólo de los bienes “materiales” sino también de los espirituales, como son todos los intercambios de reciprocidad, los compadrazgos y las celebraciones, que van siempre tan 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 su comunidad y ayllu. Se debe dar, asimismo, un carácter más personalizado y afectivo a la Naturaleza, con la que se entablan relaciones de reciprocidad, viéndola y sintiéndola como Pacha Mama, sin entrar a más detalles sobre ese complejo universo que relaciona la naturaleza, la producción, el mundo espiritual y el social.

Como nos enfatizó Dominique Temple en el mencionado seminario internacional, una cosa es vivir en el sentido de sobrevivir y otra llegar a vivir como humanos, lo cual implica convivencia, intercambios y reciprocidad. Vivir en el sentido de sobrevivir, de no estar muertos, está más en la línea de jakaña que es el mínimo que nos asemeja a todos los demás seres vivos, sean estos vegetales o animales. Pero, sobre esto, hay que vivir como humanos, con todas esas expresiones de mutua reciprocidad y afecto que ello implica. Esta es también la línea del qamaña, y el hacerlo bien es ya el suma qamaña.

Por lo tanto, el suma qamaña implica un fuerte componente ético, una valoración y aprecio del otro distinto, y una espiritualidad. De allí que lo central del desarrollo para Vivir y Convivir bien ya no es ni puede ser sólo lo económico. Se coloca delante este plus humano. Lo económico y material, es también uno de sus componentes siquiera para superar la mera sobrevivencia. Pero ya no es evidente ni mucho menos que la meta del desarrollo sea crecer más y más en esa línea pase lo que pase con la convivencia entre los humanos y con la Madre Tierra, que es la casa, la “matriz” de todos nosotros.

Más allá del mundo aymara y rural

Ciertos elementos como los aquí señalados pueden reencontrarse también en las ciudades, dentro de determinados gremios ocupacionales, fraternidades de fiestas, o en determinados barrios; aunque en ese contexto urbano, ya no participan todos sino sólo los que tienen más recursos y poder, por lo que se corre mayor riesgo de enfatizar más el lucro, el poder real y el prestigio individual, por encima del servicio, y de perturbar la posibilidad de que todos vayan avanzando más a la par, dentro de la lógica del suma qamaña.

No hay tampoco diferencias muy notables entre comunidades de habla aymara y/o quechua, cuando se encuentran en circunstancias socioeconómicas semejantes; pues, en realidad, la lengua no es la que cambia su cultura andina básicamente común. De todos modos, la expresión aymara: suma qamaña permite mayores connotaciones semánticas que su versión quichua/quechua: *sumak/sumaq kawsay*³, introducida también en la nueva Constitución ecuatoriana. En efecto, desde una perspectiva puramente lingüística, *kawsay* se asemeja más al jakaña aymara. Algunos quechuistas bolivianos han sugerido que la traducción que mejor captaría los matices de suma qamaña sería *allin kawsay* o *allin tiyakuy*.

3 En el Ecuador se llama quichua (*kichwa*) y se pronuncia y escribe *sumak*, por carecer del contraste entre la consonante palatal *k* y la futur *q*. El Perú y Bolivia, donde sí existe este contraste, la *q* arrastra la *i* hacia la pronunciación fonética [e] (sin ser otro fonema que implique un nuevo sentido), por lo que en castellano la lengua se llama quechua [*qichwa*] y el término se pronuncia y escribe *sumaq*.

En otros pueblos indígena originarios también hay concepciones semejantes, aunque se expresen a través de otros conceptos. Si bien los ejemplos podrían multiplicarse en casi todos estos pueblos, tanto en Bolivia como en otros países, me limitaré a esbozar el caso de las comunidades guaraní del Chaco (en las antípodas ecológicas y culturales del mundo andino) por ser el otro caso más citado en el mencionado artículo 8 de la nueva Constitución boliviana.

Los guaraní hablan sobre todo del *ñande reko*: ‘nuestro modo de proceder’, en el que juegan también un rol fundamental tanto las relaciones de reciprocidad y el poder compartir la caza, pesca, comida y bebida cuando la hay en abundancia, como la relación de todo ello con el territorio, visto ya no como ‘Madre Tierra’ pero sí como “el lugar y el medio en que se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní”⁴.

La principal expresión del buen convivir guaraní es seguramente el arete, su fiesta central, a la que ahora en castellano llaman también Carnaval, y que se celebra sólo en los años con buena producción. Ante todo, se festeja la cosecha del maíz con que preparan sus buenas tinajas de chicha, que todos comparten con alegría hasta que se acaba, mientras bailan en rondas y celebran también el reencuentro con los *aña*: ‘los muertos’ (representados por jóvenes adecuadamente ataviados con máscaras) que salen del bosque para unirse a la alegría de todos.

En términos de utopía, hay que resaltar también el mito (y las migraciones históricas) en busca de la “tierra sin mal” (*ivi maräei*); es decir, la tierra bella, resplandeciente, húmeda y fértil, en la que todos trabajan, a veces juntos (*motirö*), y en la que todos comparten los frutos de ese trabajo así como la gran fiesta con chicha abundante (Melià 1987).

En el Centro de Investigación y Promoción del Campesino (CIPCA) donde trabajé, tuvimos una experiencia aleccionadora. Nuestro primer objetivo, pensado desde una lógica puramente técnica y política, era apoyar la liberación económica de aquellas comunidades frente a su fuerte dependencia de la agroindustria cruceña a la que los guaraní acudían anualmente varios meses durante la zafra cañera, bajo la coacción de una deuda permanente. Además, con esa ausencia temporal, sus territorios subutilizados resultaban más vulnerables ante el agresivo avance de la agroindustria hacia el sur. Para ello, pensamos que el fuerte sentido comunitario allí, podría enfocarse en nuevas actividades agrícolas y ganaderas que complementarían la auto-subsistencia, abastecida por sus *chacos* o parcelas familiares, con producción en común más orientada al mercado. Se conformaron así las primeras “comunidades de trabajo”, pronto expandidas en bastantes lugares. Sin embargo, llegado el momento de la cosecha de esa parte en común, muchas veces los economistas debieron reformular sus cálculos iniciales de réditos monetarios, porque la primera preocupación de los participantes no era vender el producto, como se había previsto, sino

4 Medina (2001b: 63), interpretando a Melià.

compartir lo más posible con todos los comunarios, sobre todo si se trataba de maíz. Sólo después de quedar todos bien satisfechos, el saldo podía llegar al mercado.

Teorizando más allá

La persistencia de este enfoque en tantos pueblos, ha llevado a muchos teóricos y hasta filósofos a cuestionar desde ahí las generalizaciones etnocéntricas que suelen hacerse desde el Primer Mundo. Desarrollar todo ello exigiría otras ponencias y libros. Me limitaré, por tanto, a puntear apenas algunas pautas.

Dentro de Bolivia, quien más se ha esforzado para introducir el principio de vivir bien en la CPE y el nuevo Estado ha sido David Choquehuanca, actual Canciller de Bolivia. El concepto ha sido utilizado de manera casi simultánea en la CPE del Ecuador y ha sido objeto de diversos seminarios a nivel internacional (Ver, por ejemplo, ALAI 2010).

A un nivel más académico, en Bolivia, quien ha hecho un mayor esfuerzo para sistematizar ideas como las aquí expuestas y enmarcarlas en una reflexión teórica más amplia, ha sido Javier Medina, bien acompañado por Simón Yampara (1991) y otros aymaras. Medina ha explorado también la aplicación práctica de su perspectiva, sobre todo en el nuevo contexto creado a partir de la Ley de Participación Popular (1994) y su planteamiento de reconstrucción y fortalecimiento del nivel municipal, particularmente en las áreas rurales donde el municipio era antes sólo una ficción por su falta de recursos.

Dentro de las numerosas publicaciones de Medina, que apuntan a esa mayor teorización y generalización, aquí llamaré la atención sobre su trilogía publicada con apoyo de la cooperación de Alemania (GTZ) mediante su proyecto PADEP. Llevan por título: *La comprensión indígena de la Buena Vida* (2001a), que enlaza la experiencia aymara con un marco teórico más amplio; *El Ñande teko* (2001b), sobre la experiencia guaraní; y *La vía municipal hacia la vida nueva* (2002), en que recoge y busca insumos para incorporar esos enfoques a la Estrategia Boliviana para la Reducción de la Pobreza. Medina presenta los principios más inclusivos y holísticos de los pueblos indígenas y también de diversos teóricos de todas las latitudes, y los va contrastando con el enfoque mucho más economicista y diseccionador de los modelos dominantes de desarrollo y planificación. Aunque esos textos, a veces, se suben a un lenguaje demasiado abstracto y elitista, son por ahora el sumario más estimulante para comprender las múltiples facetas del *suma qamaña* a un nivel más general. Me limitaré a enunciar la lista de criterios sugeridos por Medina para acercarnos a la Bolivia “posible y deseable”:

Una sociedad convivial
Una sociedad de frugalidad de vida y calidad de vida

Una sociedad de alta sinergia
 Una sociedad de baja entropía
 Una sociedad del equilibrio
 Una sociedad eco-simbiótica con su espacio
 Una sociedad de redes y flujos dinámicos
 Una sociedad de democracias locales directas

No es casual que poco después, en 2003, Medina publicara también, con el mismo apoyo de la GTZ y PADEP, tres gruesos volúmenes con los principales aportes de Dominique Témple (2003), el teórico francés que seguramente más ha reflexionado y avanzado al respecto a partir del libro pionero de Marcel Mauss (1924) “Ensayo sobre el don”, y que –sin duda– mayores lazos ha creado con los pensadores aymaras contemporáneos.

Pero, tampoco es algo tan único. En el fondo, la Declaración de la UNESCO (2001) sobre la diversidad cultural, como fuente principal de nuestro crecimiento en humanidad, y la necesidad de subordinar el desarrollo económico al desarrollo humano y cultural de cada pueblo, se mueve también en esa misma óptica. Lo mismo ocurre con los exitosos esfuerzos de las diversas instancias de las Naciones Unidas por desterrar de una vez aquel falaz promedio de la “renta per cápita” y sustituirlo por el “índice de desarrollo humano”.

Las nuevas corrientes sobre desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la protección del medio ambiente van en la misma dirección, de modo que quienes antes despreciaban la típica reverencia y cariño de los pueblos originarios por la Madre Tierra –con la que hay que realizar convites y practicar también la reciprocidad–, ahora se sienten rebasados por estos nuevos enfoques, más cercanos a los de aquellos pueblos “primitivos”.

En todo este proceso ocurre una doble revolución copernicana en la concepción del desarrollo. Primera: Ya no gira todo en torno al crecimiento económico sino que lo económico gira más bien en torno al crecimiento en humanidad. Segunda, tampoco la Madre Tierra –el Cosmos, siendo más inclusivos– gira en torno de los humanos sino que nosotros también nos sentimos fruto y parte de esta Madre Tierra y Cosmos, y tenemos que avanzar y convivir juntos de una manera armónica. De la prioridad económica se pasa a la humana, y ésta se inserta en lo cósmico, que no excluye lo demás, pero le da un sentido más incluyente. Y sólo entonces podemos comprender qué es realmente el convivir bien e intentar realizarlo.

Mirándolo bien, desde la perspectiva de los grandes ciclos temporales, muchas de esas aparentes innovaciones no hacen más que retornarnos a nuestras fuentes originarias y primigenias. ¿No hay también mucho del *suma qamaña*, por ejemplo, en el saludo hebraico y bíblico *shalom*, que significa paz en sus diversas acepciones tanto individuales como colectivas e internacionales, y también bien-

estar y retorno al equilibrio, a la justicia y la igualdad integral? ¿No encontramos también principios semejantes en muchas otras religiones orientales?

Sus posibles indicadores

¿Cómo medir nuestro avance en esa línea del *suma qamaña* por medio de instrumentos que puedan señalar o “indicar” todo lo anterior? Lo primero que resalta es que –como ya insinuamos más arriba– este vivir bien no se puede medir sólo de acuerdo al acceso a determinados bienes materiales cuantificables. No basta tampoco una cuantificación económica, aunque puede ser indispensable incluir ambos aspectos cuando el punto de partida es una situación tal de pobreza que ni siquiera permite sobrevivir.

En este sentido inicial de asegurar la plena sobrevivencia (*jakaña*), instrumentos internacionales para medir la superación de la pobreza básica, como el Índice de Necesidades Básicas (In)Satisfechas o los Índices de Vulnerabilidad, pueden servir de base para medir esta condición de partida que es sobrevivir; de ahí se puede avanzar hacia vivir bien y finalmente convivir bien.

Amartya Sen nos hizo también un gran avance cuando, con un enfoque más cercano al del vivir bien, logró que en las estadísticas mundiales se arrinconara de una vez por todas, como indicador clave de desarrollo, a la famosa y traicionera “renta per cápita” que consiste en sumar a ricos y pobres para, después, contentarse con sacar y comparar promedios engañosos y perversos. A buena hora, Sen logró sustituirlo por el “Índice de Desarrollo Humano” (IDH), hoy ya generalizado.

Pero quizás se quedó corto en lo de “humano” porque su IDH no llega a entrar en esas características más propiamente “humanas” (humanistas, quizás dirían otros) arriba mencionadas. Sus indicadores sólo se refieren a individuos, prescindiendo de si saben relacionarse o no entre sí y con los demás. Apuntan más al vivir y crecer como individuos que al *convivir* bien, que es un elemento tan fundamental para crecer en humanidad y para hacerlo en sintonía con la Madre Tierra.

¿Qué otros indicadores necesitamos para abarcar también estas otras dimensiones? Tenemos al menos otras dos vetas: una, que se refiere a la calidad de las relaciones sociales, y otra que se refiere a la calidad de las relaciones con la naturaleza, la Madre Tierra.

En la primera veta podrían incluirse, quizás, algunos de los índices de gobernabilidad desarrollados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), particularmente aquellos que aparecen en el subíndice de Participación y en el de Estabilidad Política. Estos pueden aproximarse en un sentido cercano al concepto de “buen gobierno” (nombre mucho más amigable que ese abstracto anglicismo “gobernanza”).

En la segunda, también podrían entrar algunos indicadores asociados con el desarrollo sostenible, y otros que ya se están desarrollando en el marco de lo que la CPE 2008 del Ecuador ha llamado sugerentemente los “Derechos de la Naturaleza”.

En ambas vetas ya se han hecho intentos de cuantificación, al menos dentro de escalas ordinales. Sin embargo, si entramos en los aspectos más afectivos de la convivencia, es difícil pensar en indicadores universales y transculturales. Seguramente tendrán que diseñarse más bien indicadores o aproximaciones más cualitativas para cada realidad social y cultural.

Como punto de partida, la mejor vía podría ser que, al interior de cada pueblo y cultura, se desarrollen y expliciten los valores más queridos por los pueblos que la viven (como se ha hecho en Bolivia con el *suma qamaña*); y, a partir de ellos, se podrían explicitar algunas relaciones deseables de convivencia sobre las cuáles sea posible averiguar si se cumplen o se violan. Estas relaciones se pueden aplicar, por ejemplo, a la convivencia dentro de la comunidad, a la administración de la justicia o incluso en la celebración conjunta de rituales de producción.

En algún momento habrá que incluir también indicadores de tipo *inter*-cultural, *inter*-género, *inter*- otras categorías que muestren la calidad de la relación, reciprocidad, equidad, convivencia, etc.; entre los que –por una u otra la razón– son distintos. Por ejemplo, por su lugar de origen, género, filiación religiosa o política, identidad y hábitos culturales, posición social y económica, etc. La diferencia entre los sujetos y los grupos, a que los diversos interlocutores pertenecen, es casi siempre parte de toda relación de convivencia; empezando por esa unidad mínima que hace personas (*jaqi*) a los aymaras, como es la pareja complementaria *chacha-warmi*.

En otro rincón del mundo, el reino de Bután, un pequeño país budista en medio de los Himalayas, tan distante y a la vez tan semejante a la Bolivia andina, encontramos otro ejemplo inspirador. Allí se ha decidido, hace apenas cuatro años, basar su sistema de indicadores en algo comparable a nuestro *suma qamaña*, pero que allí llaman indicadores de la Felicidad Nacional Generalizada (Gross National Happiness o GNH, en inglés). Según Dasho Karma Ura (2009), estos indicadores se distribuyen en las nueve dimensiones siguientes:

Bienestar psicológico
 Uso del tiempo
 Vitalidad comunitaria
 Cultura
 Salud
 Educación
 Diversidad ambiental
 Nivel de vida
 Buen gobierno

Advertencia final

Uno de los principales obstáculos para lograr que ese convivir bien llegue a todos –incluyendo los componentes éticos, afectivos y de apertura a los distintos, arriba señalados– es obviamente la estructura dominante de *poder*, tanto en su dimensión económica como política, la cual coloca a un grupo en el candelero y acapara para sí en menoscabo de los otros. De cara a la acción, la consecuencia, igualmente obvia, es que no es posible lograr el objetivo de convivir bien sin incidir a la vez en esa estructura social, política y económica, para evitar que ocurran las exclusiones. Sólo un cambio estructural en la propia pirámide socio-económica podrá facilitar un cambio igualmente estructural en todo nuestro sistema de convivencia. Este es el hueso más duro de roer.

Ello no quiere decir, sin embargo, que todo se reduce a sólo el factor socio-político ni al económico. Las demás dimensiones, que pasan por la capacidad de vincularnos de manera constructiva con los distintos, tienen también su propia esfera y tareas específicas. Por ejemplo, en algunos regímenes socialistas se logró, aparentemente, achicar las diferencias sociales y económicas. Pero cuando se pretendió reducir y resolver toda la problemática en la esfera de las relaciones de clase, ignorando otras dimensiones, se creó un caldo de cultivo para el conflicto inter-étnico que explotó en muchos escenarios poco después de la caída de esos regímenes socialistas. Por otra parte, sin embargo, será también imposible resolver todos esos otros problemas de convivencia si no se afronta y supera a la vez esa desigualdad en la estructura general de poder.

Bibliografía

- ALAI (Agencia Latinoamericana de Información, Quito)
2010 *América Latina en Movimiento*, N° 452, especial sobre *Sumak kawsay: recuperar el sentido de la vida*.
- Bertonio, Ludovico
1612/1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsimilar con Introducción de Xavier Albó y Félix Layme. Cochabamba (Bolivia): CERES, IFEA y MUSEF.
- Bolivia
2009 Constitución Política del Estado. La Paz.
- De Lucca, M.
1987 *Diccionario Práctico Aymara-Castellano y Castellano-Aymara*. La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro
- Karma Ura, Dasho
2009 *Gross National Happiness, Center for Butan Studies*. En www.grossnationalhappiness.com

Layme P., Félix

2004 *Diccionario bilingüe aymara castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara.

Lira, Jorge

1941/1982 *Diccionario Kkechuwa-Español*. 2ª edición autorizada por el autor. Bogotá: Secretaría Permanente del Convenio “Andrés Bello”, Instituto Internacional de Integración, Instituto Andino de Artes Populares.

Mauss, Marcel

1923-1924 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. 1ª ed., *L'Année Sociologique*.

Medina, Javier

2001a *La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: PADEP-GTZ.

2001b *La comprensión guaraní de la buena vida*. La Paz: PADEP-GTZ.

2002 *La vía municipal hacia la buena vida*. La Paz: PADEP-GTZ.

Melià, Bartomeu

1987 *La tierra sin mal de los guaraní*. Asunción: Suplemento Antropológico.

Temple, Dominique

2003 *Teoría de la reciprocidad*. La Paz: PADEP-GTZ. 3 volúmenes.

Yampara, Simón, comp.

1991 *Naciones autóctono originarias: vivir y convivir en tolerancia y diferencia*. La Paz: Ed. Qamañ-pacha, CADA.

Solidaridad: el renacimiento de un viejo concepto socialista¹

*Nino Pagliccia*²

“Enseñame un capitalista y yo te enseñaré un chupasangre”
Malcolm X

Introducción

Como aquel viejo personaje de una de esas películas de comedia, que exhala un último suspiro frente al alivio de los presentes y, de pronto, asombrosamente abre los ojos y busca aire para murmurar nuevamente otro adiós, así es como el capitalismo casi “estira la pata” como resultado de su reciente crisis de finales de 2008.

Justamente, en uno de sus últimos libros, el ganador del Premio Nobel de economía 2001, Joseph Stiglitz afirma que “la economía global acaba de tener una experiencia cercana a la muerte”. (Stiglitz 2010, p. 275). Si el término “economía global” está siendo utilizado como eufemismo para capitalismo, podría decirse más precisamente que el capitalismo está siendo mantenido en vida por un equipo de respiración asistida³. Otro ganador del Premio Nobel de economía (2008), Paul Krugman, coloca la crisis de 2008 en un contexto histórico y mundial, llegando a la conclusión de que todas las crisis tienen la misma causa básica: una falla en el sistema financiero debida a la repentina falta de confianza en el libre mercado. (Krugman 2009).

1 Texto original en inglés. Traducción al español de Andrea Baudoin F.

2 Investigador en el Programa: “Investigación Global en Salud” de la Universidad de British Columbia (Canadá). Colabora en el Proyecto cubano sobre “Salud Global”.

3 El lenguaje utilizado por los comentaristas es muy interesante: también se han referido a la economía como algo que está “reviviendo lentamente”.

Estos dos economistas apelan a la implementación de una serie de reformas, entre ellas incluyen un papel más fuerte y estratégico del Estado para restaurar la confianza de los inversores en la economía. Esto, en otras palabras, quiere decir tranquilizar a los capitalistas en torno al hecho de que sus intereses no serán amenazados. Pero, la confianza de las corporaciones en el Estado y, aparentemente, en el libre mercado tiene sus límites, pues las corporaciones más poderosas están utilizando *lobbies* bastante fuertes y frecuentes para supervisar las políticas públicas y asegurarse de que sus intereses no sean –en verdad– perturbados. La industria farmacéutica, entre otros centenares de casos, tiene un *lobby* así de poderoso.⁴

La fianza recientemente pagada por el Estado a las instituciones financieras estadounidenses y británicas, muestra que la intervención estatal es posible y se encuentra disponible pero sólo cuando el “libre” mercado se encuentra en riesgo. Aparentemente, la racionalidad capitalista considera que el papel del Estado es aceptable para garantizar el bienestar de las corporaciones, mientras niega al mismo tiempo el bienestar individual. Pero, precisamente, las críticas hacia el sistema capitalista se tornan más serias cuando la vida de las personas está en juego. En un vasto ensayo para *Monthly Review*, el epidemiólogo de Harvard, Richard Levins, hace una pregunta crucial “¿Es acaso el capitalismo una enfermedad?” (Levins 2000). Explorando la evolución, la ocurrencia y la diseminación de enfermedades en el mundo, Levins observa que –aunque tengamos un gran conocimiento médico, entendamos los factores sociales que determinan la salud y que permiten el desarrollo de buenas políticas de salud–, las desigualdades en términos de salud son todavía muy grandes y tienen consecuencias fatales para muchas personas. Levins concluye que la mayor restricción a la cual la salud pública se enfrenta, está determinada por las reglas básicas del capitalismo, y que ninguna política pública –sin importar lo urgente o necesaria que sea– debería minar la rentabilidad del capitalismo.

Lamentablemente, la salud, que debería ser considerada como un derecho humano, es sólo una mercadería “comercializada” para producir un rendimiento financiero. La recientemente aprobada reforma de salud en los Estados Unidos es un buen ejemplo de la imposibilidad de poder alcanzar cambios radicales, cuando de por medio están las restricciones que pone el sistema capitalista⁵.

4 El jefe del *lobby* de la industria farmacéutica ganó dos millones de dólares durante cinco años, antes de ser despedido. Parte de su trabajo consistía en combatir cualquier propuesta para disminuir el precio de los productos, incluyendo a este efecto permisos de importación o negociaciones gubernamentales sobre los precios. Perdió su trabajo por falta de eficiencia. <http://www.nytimes.com/2010/02/13/health/policy/13pharm.html>

5 El proyecto de ley para reformar el sistema de salud, que no proporciona una cobertura universal, pasó por un estrecho margen de siete votos, después de haber hecho importantes concesiones a las compañías privadas de seguros, hospitales y compañías farmacéuticas.

De hecho, el proyecto de ley ha creado, por ley, 30 millones de “consumidores” suplementarios de seguros de salud, camas de hospital y prescripciones o recetas para medicamentos producidos por corporaciones privadas. El *New York Times* reporta que “un gran número de *lobbies* hospitalarios, implicados en los acuerdos con la Casa Blanca, dijeron que se entendía como condición para su apoyo el que la ley final no incluya ni un plan de salud controlado por el Estado que pague las tarifas de Medicare, que representan generalmente 80% de las tarifas del sector privado, ni que sea controlado por el secretario de salud y servicios humanos”. Este es precisamente un ejemplo de equipo de respiración asistida necesario para mantener vivo al capitalismo, y a los capitalistas, sugiriendo así –de forma bastante literal– que el capitalismo necesita sacrificios humanos para poder mantenerse.

Si mantener la salud física básica de las personas aparece como algo inalcanzable sin que alguien sea explotado o sacrificado, ¿cómo podemos esperar alcanzar un estado de bienestar integral para todos? La respuesta es “No podemos”. Por lo menos, no bajo un sistema capitalista.

En este ensayo, partimos de la premisa de que la contradicción fundamental del capitalismo es la dicotomía entre individualismo y bienestar. Si el bienestar es el resultado de un sentimiento pleno de satisfacción y felicidad en todos los ámbitos de la vida de un ser humano, entonces el individualismo –como valor de la agenda capitalista– es un perjuicio al bienestar.

Por el contrario, el bienestar debe basarse en el principio de solidaridad. No es, por ello, mera coincidencia que las nuevas constituciones de Latinoamérica se refieran fuerte y frecuentemente a la solidaridad como valor subyacente de estas nuevas sociedades; pues ella garantiza el “vivir bien” y una buena coexistencia social (“buen convivir”).

La solidaridad como concepto histórico viene de la izquierda y, por lo tanto, no forma parte de las políticas públicas de los gobiernos capitalistas. De hecho, la ideología capitalista percibe la solidaridad como una amenaza, reduciendo su significado ante la opinión pública a una suerte de “treta”, “táctica” de diplomacia pública, o “propaganda” ideológica a la cual califica de “oportunista”.

La solidaridad como herramienta de política exterior busca reemplazar las nefastas políticas de reestructuración neoliberales, frenar el despliegue de las amenazantes bases militares, y cambiar la ayuda hegemónica sometida a condiciones. Por ejemplo, la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA) prueba que pueden existir intercambios y comercio fundados en un espíritu de cooperación.

Finalmente, la solidaridad como herramienta política busca la dignidad y el “buen convivir” de las sociedades.

En lo que sigue, exploramos el renacimiento de la solidaridad como una herramienta política, y de política exterior, que sostiene promesas de realización de aspiraciones legítimas para Latinoamérica.

Individualismo y bienestar

El individualismo ha venido siendo reconocido, desde hace mucho tiempo, como una condición básica del ser humano. Los biólogos lo asocian al instinto de supervivencia. Los sociólogos lo ven como un estado primitivo en el desarrollo de las sociedades. Los psicólogos lo fomentan como un signo de autoestima y de libertad de espíritu. Los antropólogos se lo atribuyen a los grandes líderes. Los legisladores lo protegen por leyes. Los moralistas lo consideran vil (en su forma egoísta), porque consideran que requiere expiación; mientras otros lo ven como parte de la naturaleza humana y, por lo tanto, como un mal necesario. Tal vez exista algo de verdadero en estas visiones, pero sólo el sistema capitalista ha sido capaz de hacer de él una doctrina. De allí que creemos que el individualismo es una noción política, por cuanto se constituye en el fundamento de una ideología política; y cuando se convierte en principio y fin de la política estatal, tiene implicaciones sociales que impactan el bienestar de las sociedades.

Hay un amplio reconocimiento de que el individualismo está asociado con la ideología capitalista. El Diccionario de la Herencia Americana de la Lengua Inglesa (*The American Heritage Dictionary of the English Language*) define el individualismo como una “doctrina que invoca la libertad, en relación a la regulación del Estado, del individuo en la búsqueda de sus objetivos económicos”; o también como una “doctrina que sostiene que los intereses del individuo tienen prioridad sobre los intereses del Estado o de un grupo social”. Y el Diccionario Oxford lo define como “la teoría que favorece la entera libertad de acción y creencia de cada individuo por sobre el control del Estado”. De forma concisa, el individualismo es sólo una forma más de describir la doctrina económica del *laissez-faire*.

El individualismo no es necesariamente el mejor rasgo de la naturaleza humana, pues puede degenerar muy fácilmente –si las condiciones son adecuadas– en comportamientos egoístas y en avaricia. Estas son, efectivamente, características que han sido atribuidas a crímenes financieros de gran escala⁶. En casos extremos, puede generar comportamientos disfuncionales cuando algunos de los miembros de la sociedad desarrollan sentimientos de exclusión. De hecho, una de las causas más comunes de suicidio es atribuida a un sentimiento de falta de afecto y de alienación. Por otro lado, los asesinatos causales y/o los suicidas son, generalmente, descritos como “solitarios”⁷.

6 Un ejemplo es el muy conocido caso de Bernard Madoff, quien convirtió su negocio en un gigantesco esquema Ponzi que defraudó a miles de inversores de billones de dólares. En el 2009 fue sentenciado a 150 años de prisión.

7 El suicidio es un problema de salud pública que afecta sobre todo a los jóvenes y es frecuentemente asociado con asesinatos casuales o masivos. Robert Hawkins, de 19 años, mató ocho personas antes de suicidarse en Omaha en el 2007. La nota que dejó al suicidarse decía: “Soy una mierda”, y la última frase de la nota “Ahora, seré famoso.”

No se está tratando de explicar las causas de comportamientos disfuncionales individuales, ni tampoco de culpar a individuos que pueden ser considerados como un co-producto no deseado de su entorno social. Simplemente se está sugiriendo que hemos creado sociedades cuyo sistema político se basa en, y en realidad incita, el más débil de los rasgos humanos a tal punto que, a su turno, permite que sus miembros se sientan excluidos y sean llevados a adoptar reacciones extremas.

Promover la individualidad sea a través de una búsqueda indiscriminada de riquezas, de la aprobación del racismo, de la indiferencia hacia los asuntos de género y ambientales, del establecimiento y legitimación de un sistema de clases, de políticas deshonestas, de un sentido ficticio de democracia, y/o a través de la explotación, solo puede conducir a sociedades fragmentadas, indiferentes y malsanas. La promesa social de un individuo realizado gracias a la libertad, al éxito, a los derechos humanos, a la igualdad y a la salud parece ser más una excepción que una norma en las sociedades capitalistas.

Puede uno preguntarse entonces, ¿individualismo puede ser consistente con bienestar? No cabe duda de que la salud y el bienestar son afectados por las condiciones sociales imperantes. Todo un cuerpo de investigación encabezado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) estudia formas de reducir las desigualdades en salud mediante la propia intervención sobre los factores sociales que tienen un impacto sobre la salud. (Wilkinson & Marmot 2003; OMS 2008). De forma más precisa, el informe del 2008 de la OMS afirma que “la desigualdad en lo que se refiere a condiciones cotidianas de vida son determinadas por estructuras y procesos sociales más profundos ... la desigualdad es sistémica, producida por normas sociales, políticas y prácticas, y prácticas que toleran o hasta promueven una distribución desigual del acceso al poder, a las riquezas y otros recursos sociales necesarios”. (p. 109).

Además, la cohesión social –ampliamente definida como el nivel de cercanía y confianza en las relaciones entre individuos, basado en valores comunes y los sentimientos de mutuo apoyo, seguridad y pertenencia–, es vista también como determinante para la salud de una población. De hecho, la cohesión o integración social⁸ es el centro de las investigaciones de epidemiólogos sociales que estudian a la vez una definición operacional y sus impactos potenciales en la salud pública.

J. Fraser Mustard, presidente fundador del Instituto Canadiense de Investigación Avanzada (Canadian Institute for Advanced Research), afirmó que un “capitalismo basado en un individualismo al que le importa poco el ambiente social y sus efectos en el ciclo de vida de los individuos, tenderá a crear desigualdades considerables en la distribución de renta y contribuirá a la erosión de la confianza y la cohesión de la sociedad.” (Mustard 1999, p. 342). En otros términos, donde el individualismo es fuerte, la cohesión social tiende a ser débil.

8 Otros investigadores utilizan el término de capital social.

En su polémico libro “Bowling alone”, Robert Putnam observa que la cohesión social en los Estados Unidos había disminuido en las últimas tres décadas del siglo XX. (Putnam 2000). Mientras que la conclusión es corroborada por diversas observaciones empíricas, las causas atribuidas a esta disminución son poco probables. Por ejemplo, entre ellas se menciona el acceso de las mujeres al mercado del trabajo, los derechos civiles, los movimientos anti-guerra, y el aumento del bienestar entre otras causas. De forma más intuitiva, estos elementos son manifestaciones o resultados de una sociedad dividida. De hecho, algunos investigadores han hallado que la desigualdad económica estaría probablemente ligada a los niveles bajos de cohesión social. (Kawachi et al. 1997).

Por lo tanto, la sugerencia de Putnam de aumentar la cohesión social por medio de un aumento de las actividades sociales de entretenimiento (como el bowling, por ejemplo), puede ser considerada un esfuerzo inútil. En una reseña sobre el libro de Putnam, Muntaner y Lynch, refiriéndose a un contexto socio-político más amplio, concluyen que:

Las sociedades de clases y razas, en las que el bienestar de algunos depende de la relativa privación de los otros, son políticamente inestables y tarde o temprano generan conflictos. ... Existe un grado de cohesión limitada... las clases trabajadoras y los grupos subordinados de género, raza o etnia tolerarán antes que implicarse en una disensión política con los propietarios ricos o los grupos dominantes de género, raza o etnia. De este modo, los esfuerzos que los cientistas sociales de hoy hacen para presentar modelos que proclaman una realidad diferente van a probarse inútiles, como lo fueron los de sus homólogos en el siglo XIX. (Muntaner and Lynch 2002, p. 266).

Las palabras de Muntaner y Lynch parecen estar apoyadas empíricamente en los acontecimientos políticos en Latinoamérica; si no en términos de conflicto al menos en términos de disensión política, con el objetivo de transformar las sociedades de clases. Países como Venezuela, Bolivia, Ecuador y, hace mucho tiempo, Cuba se han rebelado contra el *apartheid* del individualismo y están desarrollando sus propios modelos de desarrollo social, cuya idea central es la noción de solidaridad tanto dentro de cada país como entre países.

Solidaridad

Basta con el simple sentimiento de solidaridad, nacido de la conciencia de la identidad de su situación de clase, para crear y mantener unido entre los obreros de todos los países y lenguas un solo y único partido: el gran partido del proletariado. Engels (1885)

El sociólogo Émile Durkheim predijo que con el desarrollo y el crecimiento de sociedades humanas cada vez más complejas, la interdependencia

originada por la división del trabajo causaría un sentido de altruismo y cohesión que llamó “solidaridad orgánica”. Esta evolucionaría hacia organizaciones no gubernamentales y voluntarias que servirían de puente entre el individuo y el Estado. (Durkheim 1984 [1893]). Lamentablemente, esta hipótesis parece no haberse realizado. Como reportaba un estudioso de los trabajos de Durkheim: “la condición posmoderna se caracteriza por la anomia, por la falta o la presencia extremadamente débil de solidaridad orgánica y un individualismo excesivo”. (Varga 2006). Con algunas excepciones, la mayoría de las organizaciones no gubernamentales (ONG) prósperas son hoy –en su mayoría– un arma más del Estado, y demuestran un comportamiento capitalista similar al de este último⁹. Mientras que el individualismo tiene su origen en un supuesto atributo básico del ser humano, la solidaridad tiene el suyo en un atributo social básico. El concepto de “solidaridad” se le debe al filósofo francés Pierre Leroux (1797-1871), quien también introdujo el “socialismo” como una idea popular. (Le Bras-Choppard 1992). Esto establece una clara asociación entre el pensamiento de la izquierda y la solidaridad; esta fue más adelante consolidada conceptualmente por el político Léon Bourgeois (1851-1925) en su libro “Solidaridad” (Bourgeois 1896). Aunque las ideas de Bourgeois no puedan ser vistas como solidaridad de clases, en el sentido marxista, ellas reconocen tempranamente el importante papel del Estado como proveedor de bienestar social; un cambio drástico en relación a las prácticas imperantes de compasión y caridad asociadas a la clase capitalista.

La solidaridad no es el resultado de una evolución social natural, sino el desarrollo de una conciencia social basada en la convicción de que los problemas sociales pueden ser resueltos por la fuerza de la unidad y por la lucha en torno a una causa común. Por lo tanto, la verdadera solidaridad es lo contrario del individualismo; y no podría subsistir con base en la explotación. Por último, la solidaridad trasciende la cohesión social en la medida que le agrega una conciencia política.

El papel de la solidaridad como práctica ha sido descrito como una dimensión de un espacio más amplio en el cual la sociedad puede ser caracterizada por una mezcla de solidaridad, socialismo y caridad. (Pagliccia 2008a). Por ejemplo, una sociedad bondadosa (solidaridad) y progresista, comprometida con el bienestar de sus miembros (socialista), no necesita caridad. El escritor político Eduardo Galeano explica sucintamente que “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.”

9 En este momento, la Cruz Roja Canadiense está siendo examinada por alegaciones que dicen que no pagó y abusó de albañiles durante las obras de reconstrucción en Indonesia después de la destrucción del tsunami del 2004. También, se ha reportado que el gobierno de los Estados Unidos financia ONG y “firmas contratistas” para desestabilizar a los gobiernos “poco amistosos” de Latinoamérica y de otros lugares del mundo.

Los nuevos desarrollos políticos en Latinoamérica demuestran vívidamente el renacimiento de la solidaridad como un componente importante para un estado de bienestar, digno de todos los ciudadanos. No cabe duda de que este bienestar es el objetivo principal de Venezuela, Ecuador, Bolivia y Cuba, como se puede observar en sus respectivas constituciones y como ha sido demostrado por sus acciones en las áreas de salud, educación y programas de bienestar social.¹⁰

De forma contrastante, en el preámbulo de la constitución de los Estados Unidos se lee: “Nosotros, el Pueblo... fomentar el bienestar general... para nosotros mismos y nuestra Posteridad...”. Una nota de clarificación del término bienestar, según el Diccionario de la Herencia Americana (American Heritage Dictionary), lo define como “salud, felicidad o prosperidad”. Pero, curiosamente, más adelante dice “bienestar en el contexto actual también significa esfuerzos organizados por parte de organizaciones públicas o privadas para beneficiar a los pobres o para brindar asistencia pública. Este no es el sentido de la palabra utilizado en la Constitución”. (<http://www.usconstitution.net/glossary.html#WELFARE>). Por supuesto, esta última observación indica que no se trata de una sorpresa. Paradójicamente, la constitución de los Estados Unidos parece tener el poder de modificar el idioma inglés con nuevas acepciones de sus palabras. Es importante enfatizar la importancia de las constituciones en la medida en que ellas reflejan valores nacionales. Y son estos mismos valores los que promueven hacia los otros países mediante la política exterior.

Las constituciones de Venezuela, Ecuador, Bolivia y Cuba contienen una distinción suplementaria que las diferencia de las constituciones que han alojado en lo previo a la ideología capitalista. En efecto, enfatizan explícitamente el papel de la solidaridad hacia sus compatriotas y hacia otros países bajo la forma del internacionalismo¹¹. No hemos encontrado ni una sola referencia a la solidaridad en la constitución de los Estados Unidos¹².

10 El artículo 14 de la Constitución ecuatoriana utiliza la expresión quechua “*sumak kawsay*” (vivir bien). El artículo 8 de la Constitución boliviana utiliza la expresión aymara “*suma qamaña*” (vivir bien), “*ñandereko*” (vida armoniosa) y “*teko tavi*” (buena vida), así como la expresión “bienestar común” en español. El artículo 3 de la Constitución venezolana establece la educación y el trabajo como procesos para alcanzar la “prosperidad y el bienestar del pueblo”. Otros artículos garantizan el derecho a la salud como, por ejemplo, el artículo 50 de la Constitución cubana. Estos países se encuentran hoy prácticamente libres de analfabetismo.

11 La frecuencia de uso del término “solidaridad” en las constituciones de estos países es de 13, 13, 14 y 2 veces, respectivamente. La frecuencia de esta palabra en la Constitución cubana puede parecer baja en contraste con el hecho de que tiene un preámbulo claramente marxista-leninista basado en el internacionalismo proletario. Puede comprarse esto con la Constitución de Chile que, por ejemplo, únicamente utiliza el término solidaridad en el sentido y significado de “conjuntamente”.

12 Nos referimos a los Estados Unidos, en este capítulo, como un símbolo representativo del sistema capitalista.

Los Estados Unidos no parecen tener una cultura de la solidaridad sino, más bien, una larga cultura de individualismo. Esto demuestra que los Estados Unidos muy raramente califican algún aspecto de sus políticas exteriores como si fuera solidaridad; prefieren más bien la noción de “ayuda” que, generalmente, está sujeta a condiciones políticas y favorece colocar un pie firme del imperia- lismo es otros países¹³.

Mientras los gobiernos latinoamericanos utilizan programas sociales como una expresión de la solidaridad entre el Estado y el pueblo –lo que refleja una posición anti-capitalista de política interna–, la solidaridad para con otros paí- ses refleja una posición anti-imperialista en la política exterior. La solidaridad allende las fronteras es también un reconocimiento de valores compartidos de justicia y de compromiso con el respeto mutuo, la colaboración y la soberanía, contrariamente a la globalización neoliberal. La solidaridad internacional de Cuba ha sido parte de su política exterior durante los últimos cincuenta años, y ha sido frecuentemente vista como algo cotidiano. Las misiones médicas de Cuba empezaron al comienzo de los sesentas y continúan realizándose hasta el día de hoy (se acentuaron fuertemente durante los noventas, después del colapso del bloque socialista). Hoy la colaboración de Cuba en el área de salud representa una gran variedad de iniciativas que incluyen educación médica¹⁴, servicios especializados¹⁵, programas de respuesta a desastres¹⁶, y colaboración trilateral que incluye a un segundo país –además de Cuba– en la ayuda a un tercer país. (MEDICC n.d.; Huish y Spiegel 2008; De Vos, et al 2007).

El gobierno venezolano es también un participante activo de la solidaridad internacional como herramienta de política exterior. De hecho, Venezuela y Cuba son “naturalmente” grandes socios en la colaboración trilateral: Vene- zuela maneja recursos financieros abundantes y Cuba tiene una gran riqueza en recursos humanos y tecnológicos. Por ejemplo, recientemente, Venezuela y Cuba desarrollaron juntos plantas industriales en África Occidental, con el objetivo de desarrollar productos biológicos capaces de combatir el vector de la

13 Nos parece particularmente doloroso que la muy conocida Ley Helms-Burton de 1996, que legisla el bloqueo económico de los Estados Unidos sobre Cuba, tenga el cruel y mal-llamado nombre de “Ley de la Libertad Cubana y Solidaridad Democrática”.

14 Cuba provee educación médica gratuita a más de diez mil estudiantes extranjeros en la Escuela Latinoamericana de Medicina (ELAM) en La Habana desde 1999.

15 Como el programa de restauración de la vista que comenzó en el 2004.

16 Esta iniciativa provee asistencia inmediata a zonas afectadas por desastres. Un ejemplo único de este tipo de colaboración sostenible es el reciente despliegue de hospitales de campo como consecuencia del terremoto que sacudió a Haití en el año 2010. 402 médi- cos haitianos entrenados por cubanos y alrededor de 200 alumnos graduados de la ELAM provenientes de 24 países, entre los cuales se encuentran los Estados Unidos, se unieron a casi 1000 médicos cubanos. De forma contrastante, el gobierno de los Estados Unidos rechazó la oferta del gobierno cubano de enviar 1500 médicos después del huracán Katrina en 2005.

malaria en África. Esta ventaja relativa es también la base del Comercio Justo de Venezuela y Cuba.

En este punto, debemos aclarar que no se está considerando al comercio internacional y a la solidaridad internacional como conceptos o procesos equivalentes. Tan sólo se está sugiriendo que la “solidaridad” puede ser la “moneda de valor” subyacente a las transacciones entre países. Los beneficios sociales recibidos por Venezuela de los servicios médicos cubanos, son obviamente considerados más valiosos en términos de vidas humanas que el petróleo a precio reducido que Venezuela le vende a Cuba¹⁷. De forma análoga, la ayuda venezolana es invaluable cuando la “moneda dólar” se retira. Esta es una política exterior concreta que refleja el espíritu detrás de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA).¹⁸

El ALBA “está basada en los principios de complementariedad (en vez de competencia), solidaridad (en vez de dominación), cooperación (y no explotación) y respeto a la soberanía (en vez de dominio empresarial). Y, el ALBA se basa en la participación ciudadana desde la base, puesto que los ciudadanos son ellos mismos los que, a la vez, implementan y los que se benefician con los acuerdos”. (Global Exchange n.d.). El ALBA acaba de implementar un mecanismo financiero que haría posible la renuncia a la dependencia del ya muy devaluado dólar americano, mediante la adopción de una nueva moneda: el “SUCRE”¹⁹. Pero, simbólicamente, la región ha retirado el “valor dólar” para reemplazarlo por una nueva “moneda de valor”.

Es precisamente en términos financieros que los Estados Unidos consideran la política latinoamericana basada en la solidaridad como una amenaza a su ideología de individualismo capitalista y, en consecuencia, a su hegemonía en la región. Como destaca Noam Chomsky: “Los Estados Unidos no crean programas constructivos en su propia esfera, por eso tienen que asegurarse de que sean destruidos en otros lugares para acabar con la amenaza del buen ejemplo”.²⁰

17 Venezuela provee también a través de la CITGO Petroleum Corporation, con base en Texas, suministros de petróleo para calefacción a bajo precio, para comunidades de escasos recursos en los Estados Unidos.

18 El ALBA es un proyecto de integración regional creado por Venezuela, Cuba, Bolivia, Nicaragua, San Vicente y las Granadinas, Honduras, Ecuador, Dominica, Antigua y Barbuda, que provee de una alternativa real al fallido modelo de la globalización corporativista.

19 “Sistema Único de Compensación Regional”. SUCRE es también otorgado como nombre en honor a Antonio José de Sucre, figura emblemática de la lucha por la independencia de Latinoamérica.

20 El Presidente legítimo de Honduras, Manuel Zelaya, fue depuesto en junio del 2009 durante un golpe sospechado de haber sido financiado por el gobierno estadounidense. Zelaya fue removido simplemente por causa de sus planes de llamar al voto para saber si una asamblea constituyente debería haber sido establecida para reescribir la Constitución. También, ha sido reportado que el gobierno de los Estados Unidos estuvo implicado en el golpe de Estado del 2002 contra el Presidente de Venezuela, Hugo Chávez.

Finalmente, es interesante percatarse del lenguaje utilizado para reducir la importancia de la solidaridad internacional. Algunos informes se refieren a la práctica de la solidaridad como “política simbólica”, “treta”, “táctica”, “propaganda ideológica”, “oportunista”, “retórica” y hasta “anti-americana” entre otras expresiones²¹. (Bustamante y Sweig 2008).

Conclusión

La gran división ideológica entre capitalismo y socialismo es equivalente al enorme abismo que existe entre individualismo y solidaridad. Así, esto lleva a preguntarse, ¿qué tipo de sociedades queremos para el siglo XXI y para el futuro? Solo podemos responder basados en las evidencias que se tienen hasta ahora.

En medio de las políticas neoliberales fallidas que llevan hacia más desigualdad de ingresos, pobreza y mortalidad infantiles en aumento, incapacidad de proveer una buena salud para todos, discriminación de género, deterioraciones peligrosas del medio ambiente, invasiones desleales²², abusos de los Derechos Humanos, recientes escándalos de apropiación de fondos a través de esquemas financieros ilegales²³, numerosos observadores se preguntan –y hacia la crisis de la estructura capitalista– sobre la validez del sistema capitalista. Muchos de ellos no son siquiera marxistas.

El colapso del sistema capitalista está intentando ser prevenido por inmensas inyecciones de fondos, que generan un costo humano enorme. Sin las intervenciones de los gobiernos para preservar el sistema, las crisis actuales hubieran sobrepasado en significado y en magnitud al colapso del bloque socialista.

La inestabilidad fundamental del capitalismo está basada en la poco sólida presunción de que los individuos actúan de forma racional, y que esas acciones a su vez benefician a la colectividad. Sin embargo, la evidencia empírica muestra que el individualismo como ideología, no ha traído bienestar. De hecho, el individualismo no resuelve; al contrario, más bien crea desigualdades y contribuye a dividir a las sociedades. Nada refleja mejor esta gran división que las violentas reacciones provocadas por la reciente propuesta de reforma del sistema de salud

21 Estas expresiones están reservadas únicamente para políticas progresistas al margen del mundo capitalista. Puede contrastarse esto con el “compromiso” populista de Obama de reformar el sistema de salud para proveer seguros a 30 millones de estadounidenses suplementarios. Hasta donde sabemos, estas acciones no han sido llamadas “oportunistas” o “política simbólica”.

22 Por ejemplo a Irak y Afganistán.

23 Un sitio web hace una lista de docenas de escándalos financieros y corporativos incluyendo al de Bernard Madoff, el de la ENRON, el de Conrad Black, el del Vatican Bank, el de Robert Vesco y muchos otros. <http://projects.exeter.ac.uk/RDavies/arian/scandals/>. Frecuentemente se hace referencia a las crisis financieras simplemente como “comportamientos imprudentes”.

del gobierno de Obama. Mientras el Presidente Obama trata de tranquilizar a los estadounidenses conservadores con la reafirmación del mantra capitalista del individualismo²⁴, los republicanos de derecha lo acusan de ser socialista, y algunos senadores demócratas han llegado a ser amenazados físicamente. El hecho de que esta oposición feroz esté dirigida contra las reformas que beneficiarían de manera directa a la población –aunque sea en un grado parcial, la salud de las personas– ello justifica plenamente el cuestionamiento de saber si el capitalismo es o no una enfermedad. (Levins 2000).

Es contra este telón de fondo ideológico que se observa un cambio de paradigmas en Latinoamérica (colonialmente llamada el patio trasero de los Estados Unidos) hacia una postura contraria a las políticas neoliberales, más soberana, digna e independiente²⁵. Este cambio de paradigmas está siendo impulsado por la noción de solidaridad “no como un acto de caridad sino como un acto de unidad entre aliados que combaten en terrenos diferentes con los mismos objetivos.” (Samora Moisés Machel, primer Presidente del Mozambique independiente, 1975-1986). Es en este concepto de solidaridad que se sintetiza la nueva atmósfera socio-política soberana que está tratando de desplazar la hegemonía de los Estados Unidos en la región.

De forma remarcable, el concepto de solidaridad entre el Estado y el individuo, y entre países, está conociendo un renacimiento en los últimos años al ser explícitamente mencionado en varias de las nuevas Constituciones y políticas exteriores latinoamericanas. Creemos que la solidaridad constituye un fundamento para crear relaciones internacionales más durables, al estar basada en valores universales de justicia social.

La solidaridad es el substrato que rodea a la sociedad en todos sus aspectos (físico, social, ecológico y político), en el cual el Estado no es el ejecutor del complejo militar-industrial sino el vector de una nueva voluntad política que provee liderazgo y empodera al pueblo hacia una gobernabilidad sostenible. (Pagliccia 2008b. p. 178-9).

La solidaridad no ocurre por accidente. Tiene que ser cultivada entre el pueblo. Así, puede que este tipo de solidaridad “casera” sea un elemento fundamental del socialismo del siglo XXI.

24 Obama, en la víspera del voto sobre el nuevo plan de salud afirmó: “Estamos orgullosos de nuestro individualismo, estamos orgullosos de nuestra libertad”. <http://www.cbc.ca/world/story/2010/03/21/us-healthcare-vote.html?ref=rss>

25 Es importante hacer desvanecer el mito de que algunos países de Latinoamérica son “anti-americanos”. La resistencia es dirigida hacia las políticas neoliberales del gobierno de los Estados Unidos y su hegemonía imperialista, sin tener en cuenta “nacionalidades”. La expresión “anti-americano” es engañosa y sugiere erróneamente que el antagonista sea el pueblo estadounidense.

Bibliografía

- Bourgeois, L.
1896 Solidarité. As referenced in Jacques Mièvre, *Le solidarisme de Léon Bourgeois Naissance et Métamorphose d'un concept*. Cahiers de la Méditerranée, Vol. 63, 2001.
- Bustamante, M.J., Sweig, J.E.
2008 *Solidarity and the Axis of Aid: Cuban and Venezuelan Public Diplomacy*. Annals, American Academy of Political Science. 616, March 2008.
- De Vos, P., De Ceukelaire, W., Bonet, M., Van der Stuyft, P.
2007 *Cuba's International Cooperation in Health*. International Journal of Health Services, Vol. 37, No. 4, p. 761-776.
- Durkheim, E.
1984 *The Division of Labour in Society*, Basingstoke: Macmillan
- Engels, F.
1885 *On the History of the Communist League*. www.marxists.org/archive/marx/works/1847/communist-league/1885hist.htm.
- Global Exchange
(n.d.) *Alternatives to Corporate Globalization: Venezuela's ALBA*. www.globalexchange.org/countries/americas/venezuela/VZneoliberalismALBA.pdf
- Huish, R., Spiegel, J.
2008 *Integrating health and human security into foreign policy: Cuba's surprising success*. The International Journal of Cuban Studies.
- Kawachi, I., Kennedy, B., Pothrow-Smith, D.
1997 *Social capital, income inequality, and mortality*. Am J Public Health 1997;87:1491-98.
- Krugman, P.
2009 *The Return of Depression Economics and the Crisis of 2008* (2nd Edition). W. W. Norton & Company.
- Le Bras-Choppard, A.
1992 *Metamorphose d'une Notion: La solidarité chez Pierre Leroux*. In Chevalier, J. et al. (eds), *La solidarité: Un sentiment Républicain?*, Presse Universitaires de France.
- Levins, R.
2000 *Is Capitalism a Disease? The Crisis in U.S. Public Health*. Monthly Review. Pp. 8-33.
- MEDICC (Medical Education Cooperation with Cuba. No date)
Cuba and the Global Health Workforce: Health Professionals Abroad. <http://www.medicc.org/ns/index.php?s=12&p=0>

- Muntaner, C., and Lynch, J.
 2002 *Social capital, class gender and race conflict, and population health: an essay review of Bowling Alone's implications for social epidemiology*. In: International Journal of Epidemiology.
- Mustard, J. F.
 1999 Health, Health Care and Social Cohesion. In Sullivan, T. and Drache, D. (eds.) *Market Limits in Health Reform: Public Success, Private Failure*. Routledge, London.
- Pagliccia, N.
 2008a Solidarity Organizations and Friendship Groups: Internationalist Volunteer Work Brigades and People-to-People Ties. In Gray, A and Kapcia, A (eds.). *The changing dynamics of Cuban civil society*. University Press of Florida. Gainesville, Florida.
- 2008b Elements for a new paradigm of a sustainable social organization. In Vasapollo, L. *Capitale, Natura e Lavoro. L'esperienza di "Nuestra America"*. Jaca Book. P. 169-184.
- Putnam, R.D.
 2000 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Stiglitz, J.
 2010 *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. W.W. Norton & Company.
- Varga, I.
 2006 *Social Morals, the Sacred and State Regulation in Durkheim's Sociology*. Social Compass 2006. The online version of this article can be found at: <http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/4/457>
- Wilkinson, R. & Marmot, M.
 2003 *Social Determinants of Health: The Solid Facts*. Copenhagen: World Health Organization.
- WHO
 2008 *Closing the gap in a generation: health equity through action on the social determinants of health. Final report*. Commission on Social Determinants of Health. Geneva.

Para un nuevo estilo de vida en América Latina: orígenes básicos de otro sistema del metabolismo social¹

Ricardo Antunes² y Ruy Braga³

América Latina resurge de las cenizas...

En las últimas décadas del siglo XX, América Latina evidenció situaciones realmente desastrosas, caracterizadas por índices elevados de pauperización, de expulsión, desposesión, desempleo y pobreza tanto en el campo como en las ciudades; y, en contrapartida, por un aumento desmesurado de la concentración de la riqueza, la expansión de la propiedad de la tierra, el crecimiento de los agronegocios, el aumento de las ganancias y de los ingresos del capital.

Fue también un período de gran expansión de las empresas transnacionales y del capital financiero que obtuvieron altas tasas de ganancia; y, además, de implementación de modelos económicos que siguieron a la letra las recetas del Fondo Monetario Internacional (FMI). Todo ello se dio en el marco de parlamentos degradados y de poderes judiciales en gran connivencia y complicidad con las clases dominantes y sus polos activos de corrupción.

Pero las recetas neoliberales han venido dando signos de agotamiento y los pueblos de América Latina van ahora por delante de esos embates. Los países andinos, por ejemplo, experimentan y ejercitan nuevas formas de poder popular. Hay varios ejemplos del avance de las luchas populares en Nuestra América.

Contra la arquitectura institucional electoral de las clases dominantes, los pueblos indígenas, los “campesinos”, los campesinos sin tierra, los obreros, los

1 Texto original en portugués. Traducción de Ivonne Farah.

2 Profesor de la Universidad Estatal de Campesinos (Brasil), autor de varios libros y publicaciones sobre trabajo. Colaborador de la Revista Proteo.

3 Profesor de la Universidad del Pacífico Sur (Brasil), autor de varios libros y publicaciones sobre trabajo.

trabajadores asalariados desposeídos, los desempleados y los trabajadores independientes, han esbozado nuevas formas de acción y de lucha social y política, negándose a apoyar a gobiernos y grupos que han sido dominantes durante mucho tiempo.

La historia empieza a ser redescubierta bajo otras maneras y formas. En los Andes, espacio responsable de una cultura indígena secular e incluso milenaria –cuyos valores, idearios y sentimientos son muy diferentes de aquellos estructurados bajo el control y época del capital–, se están ampliando las rebeliones, se diseñan nuevos ciclos de luchas, dando claras señales de contraposición al orden estructurado desde los inicios del dominio y explotación coloniales.

En efecto, en la región ha empezado a diseñarse una nueva forma de poder popular auto-constituyente, moldeada desde la base. En Bolivia, por ejemplo, los pueblos indígenas y los campesinos están rompiendo con el conservadurismo y la sujeción. Heredero de una tradición revolucionaria, el pueblo boliviano ha dado muestras de mucha fuerza y rebeldía en un proceso de avance popular cada vez más amplio.

En Venezuela, los trabajadores asalariados pobres de las colinas de Caracas avanzan en su organización social como forma alternativa de poder en las empresas, en los barrios populares, en las comunidades; con ello van ampliando su acción y enfatizando sus rasgos anticapitalistas y antiimperialistas.

En Perú, los indígenas y campesinos han desencadenado varios levantamientos contra el gobierno conservador y, junto con otros pueblos andinos, los pueblos latinoamericanos están ampliando los espacios de resistencia y rebelión.

En Argentina, durante la emergencia de las revueltas de diciembre de 2001, observamos la lucha de los trabajadores desempleados, denominados “piqueteros”, que depusieron –junto a las clases medias empobrecidas– a varios gobiernos en los días que amenazaron a este país.

Las rebeliones en México, desde Chiapas hasta la experiencia de la Comuna de Oaxaca en 2005, la resistencia de los cubanos, la lucha del Movimiento sin Tierra (MST) contra la propiedad de la tierra, de los agronegocios y sus productos transgénicos, son otros importantes ejemplos de las luchas sociales y políticas que florecen en América Latina. Esto, sin mencionar las luchas obreras urbanas de los asalariados de la industria y de los servicios mercantilizados, o de los trabajadores migrantes, que están presentes en Brasil, México, Argentina; es decir, en países con un mayor grado de industrialización.

Vale la pena recordar que América Latina fue el continente que primero implementó las medidas del pragmatismo neoliberal. En efecto, ya a mediados de la década de los 70 –es decir, mucho antes del advenimiento de los gobiernos de Ronald Reagan y de Margaret Thatcher–, el régimen terrorista de Estado instituido por la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990) contaba entonces con consultores económicos provenientes de los principales centros estadounidenses de formación y desarrollo de la ideología neoliberal.

Una ola conservadora se propagó por el continente durante casi 20 años, extendiéndose desde México a la Patagonia. Gobiernos como los de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), Carlos Saúl Menem (1989-1999), Carlos Andrés Pérez (1989-1993), Fernando Collor (1990-1992) y otros tantos, violaron sistemáticamente los derechos sociales a través de las “reformas” económicas que promovieron la privatización del capital estatal, la generación del mercado de la tierra, la desregulación del mercado de trabajo, la financiarización de la economía, la eliminación de puestos de trabajo y el aumento de las desigualdades sociales.

El ciclo de los gobiernos neoliberales, en América Latina, fue perdiendo fuerza progresivamente a medida que la crisis financiera iniciada en diciembre de 1994 en México se intensificaba, comprometiendo la relativa “estabilidad” económica de la región, y a medida que nuevas fuerzas sociales de resistencia al neoliberalismo se iban fortaleciendo en el continente. La gran novedad en relación con la lucha anti-neoliberal en América Latina, estuvo asociada –desde un inicio– con el resurgimiento de las luchas de los pueblos indígenas y campesinos.

El “Levantamiento de Chiapas”, en enero de 1994, no solo sirvió para presentar al mundo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sino también para mostrar el re-ingreso espectacular en la escena política de los pueblos y “comunidades” indígenas del continente.

A decir verdad, la dinámica anti-neoliberal a lo largo de los años 1990 y 2000 estuvo marcada por el protagonismo de los movimientos sociales indígenas y campesinos. El EZLN en México, la Alianza Patria Activa y Soberana en Ecuador, el Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia y el propio Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil, son ejemplos –aunque muy desiguales– de ese resurgimiento de la lucha de los indígenas, de los campesinos y de los trabajadores rurales. En algunos casos, estos movimientos y partidos políticos se convirtieron en gobierno y constituyen, actualmente, experiencias políticas decisivas como alternativas al neoliberalismo latinoamericano, no exentas de dificultades y contradicciones. No obstante, su importancia es tal que la dinámica de las luchas sociales y políticas del continente latinoamericano pasa, sin lugar a dudas, por la trayectoria y destino de estos movimientos.

Las enseñanzas influyentes de Mariátegui

Este nuevo protagonismo alcanzado por los pueblos y comunidades indígenas y campesinas ya fue objeto de una sistemática reflexión por el marxismo latinoamericano. Su representación original y pionera puede encontrarse en la obra de José Carlos Mariátegui, marxista “heterodoxo” peruano que se dedicó en

profundidad al tema indígena. Sólo a título de ejemplo, vale la pena recordar un artículo publicado en el periódico *Mundial*, de fecha 17 de diciembre de 1926, titulado “Aspectos del problema indígena”, donde el marxista peruano afirmaba:

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Este concepto conduce a ver, por ejemplo, en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas, desvirtuados en los dos últimos años por el burocratismo, no representan todavía un programa; pero sus primeras reuniones señalaron una ruta comunicando a los indios de diversas regiones. A los indios les hace falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido en gran parte a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, conscientes de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no sean sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, serán incapaces de decidir un rumbo histórico (Mariátegui 1972: 105).

Junto a la constatación de que la emancipación del indígena será obra de los propios pueblos indígenas, Mariátegui afirmó, en otro artículo titulado: “Principios de política agraria nacional”, publicado en el mismo periódico de fecha 1 de julio de 1927, que las verdaderas bases del futuro socialismo peruano se encuentran en los orígenes étnicos y sociales de los pueblos y comunidades indígenas:

Una nueva política agraria tiene que tender, ante todo, al fomento y la protección de la “comunidad” indígena. El “ayllu”, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno. La acción del estado, como acertadamente lo propone Castro Pozo, debe dirigirse a la transformación de las comunidades agrarias en cooperativas de producción y de consumo. La atribución de tierras a las comunidades tiene que efectuarse, naturalmente, a expensas de los latifundios, exceptuando de toda expropiación, como en México, a los pequeños y aún a la de medianos propietarios, si existe en su abono el requisito de la “presencia real (Idem: 109-110).

Y, en el artículo “Conclusiones sobre el problema indígena y las tareas que se imponen” (Mariátegui 1969) el marxista peruano avanza en otras formulaciones:

El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. (...). Existe, por tanto, una profunda e instintiva reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter ordenado, sistemático, definido, a esta reivindicación es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente. Las “comunidades” que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia

realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la sierra, sino también en la costa donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común. La “comunidad” puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las comunidades de las tierras de los latifundios, en la sierra, es la solución que reclama el problema agrario. (...).

Y agrega, mencionando otro tema central que articula la cuestión de la comunidad indígena con el asalariamiento de la producción en el campo:

En las haciendas explotadas directamente por sus propietarios, por medio de peonadas, reclutados en parte en la sierra, y a las que en esta parte falta vínculo con el suelo, los términos de la lucha son distintos. Las reivindicaciones por las que debemos trabajar son: libertad de organización, supresión del ‘enganche’⁴, aumento de los salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo. Sólo cuando el peón de hacienda haya conquistado estas cosas, estará en el camino de su emancipación definitiva.

Y, tratando la problemática de la organización, recuerda que:

Es muy difícil lograr que la propaganda sindical penetre en las haciendas (...) Ninguna asociación que no acepte el patronato y tutela de los propietarios y de la administración es tolerada; y en este caso sólo se encuentran las asociaciones de deporte o recreo. Pero, con el aumento del tráfico automovilístico se abre poco a poco una brecha en las barreras que cerraban antes la hacienda a toda propaganda. De ahí la importancia que la organización y movilización activa de los obreros del transporte tiene en el desarrollo del movimiento clasista en el Perú. Cuando las peonadas de las haciendas sepan que cuentan con la solidaridad fraternal de los sindicatos y comprendan el valor de éstas, fácilmente se despertará en ellos la voluntad de lucha que hoy les falta y de que han dado pruebas más de una vez (1969: 42-44).

Preocupado por la necesidad de buscar los lazos de identidad entre indígenas y trabajadores urbanos y rurales –dado que muchos de ellos también provienen del universo indígena– Mariátegui afirmó que:

En el Perú, la organización y la educación del proletariado minero es con la del proletariado agrícola una de las cuestiones que inmediatamente se plantean.

4 Método de trabajo de naturaleza servil presente principalmente en las regiones de la costa de la agricultura peruana y que consiste en obligar a los trabajadores rurales a comprar sus medios de subsistencia exclusivamente de los propietarios de tierras; situación que convierte al trabajador en dependiente del latifundista debido a su endeudamiento.

(...). La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero, la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo” (idem: 45).

Y concluye:

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo (...) Hay que dar a las poblaciones indígenas o negras esclavizadas –dijo un compañero del Brasil– la certidumbre de que solamente un gobierno de obreros y campesinos de todas las razas que habitan el territorio, los emancipará verdaderamente, ya que sólo este podrá extinguir el régimen de los latifundios y el régimen industrial capitalista y librarlos definitivamente de la opresión imperialista (Idem: 46).

Es decir, contra cualquier visión excluyente, sea del protagonismo de los indígenas, sea de los campesinos, de los trabajadores o del proletariado, Mariátegui supo mirar las realidades latinoamericanas buscando las claras conexiones entre las dimensiones de clase y etnia, además de captar las particularidades y singularidades de nuestra formación histórica, haciendo que el marxismo latinoamericano avanzara de forma inédita hacia temas que, hasta entonces, habían sido prácticamente ignorados por los países capitalistas centrales. En este sentido, ciertamente, algunos valores básicos de la producción comunal y del modo de vida de los indígenas latinoamericanos están, de alguna manera, presentes en mayor o menor grado en la lucha actual por el socialismo del siglo XXI que se despliega en América Latina.

¿Cuáles serían, entonces, los contornos más generales en la construcción de un nuevo sistema de metabolismo social que sea contrario al mundo destructivo del capital? Y, ¿en qué medida esos valores básicos, fundamentales en la lucha por el socialismo del siglo XXI, ya estaban presentes *in statu nascendi* en la producción comunal de los indígenas latinoamericanos?

El legado de Marx

La invención societal de una nueva vida, auténtica y dotada de sentido, relocaliza –a inicios del siglo XXI– la necesidad de construcción de un nuevo sistema de metabolismo social, de un nuevo modo de vida fundado en la actividad autodeterminada, fuera de las reglas y constreñimientos del mercado, del dinero y del capital. Fundado en una forma de organización social basada en el tiempo disponible para la producción de bienes socialmente útiles, en valores de uso socialmente necesarios y, por tanto, contraria a la producción heterodeterminada

que se basa en el tiempo excedente para la producción exclusiva de valores de cambio para el mercado y para la reproducción de capital

Mostraremos de manera más precisa estos elementos fundantes de un nuevo sistema de metabolismo social.

Sus principios constitutivos centrales se podrán encontrar en un sistema societal a ser erigido donde:

- (i) el sentido de sociedad esté volcado a la atención de las efectivas necesidades humanas y sociales;
- (ii) el ejercicio del trabajo sea sinónimo de auto-actividad, de actividad libre, basada en el tiempo disponible.

Como el capital es un sistema de metabolismo económico social totalmente desprovisto de una orientación humano-societal, aquel erigió un poderoso sistema de control donde el valor de uso de los bienes producidos, acorde a las auténticas necesidades humanas, fue totalmente subordinado al valor de cambio de las mercancías; es decir, a las necesidades de reproducción del propio capital.

Para que tal construcción fuese dominante, se produjo una subordinación estructural del trabajo al capital y su consecuente división social jerarquizada fundada sobre el trabajo asalariado y fetichizado.

Las funciones vitales de la reproducción individual y societal fueron alteradas profundamente, y en su lugar emergió un conjunto de funciones reproductivas –lo que Mészáros (2002) denominó como “mediaciones de segundo orden”– donde, desde las relaciones de género hasta las manifestaciones productivas materiales y simbólicas (como las obras de arte) fueron subordinadas a los imperativos de la valorización y de la reproducción del sistema del capital.

Las mediaciones de primer orden, cuya finalidad es la preservación de las funciones vitales de la reproducción individual y societal, tienen las siguientes características definitorias:

- “los seres humanos son parte de la naturaleza, debiendo satisfacer sus necesidades elementales a través de un constante intercambio con la propia naturaleza;
- Ellos son constituidos de tal modo que no pueden sobrevivir como individuos de la especie a que pertenecen (...) basados en un intercambio sin mediaciones con la naturaleza” (Idem: 138).

Partiendo de estas determinaciones fundamentales, los individuos deben reproducir su existencia a través de funciones primarias de mediaciones, establecidas entre sí y en el intercambio e interacción con la naturaleza, y dadas por la ontología singularmente humana del trabajo, a través del cual se desarrolla la auto-producción y la reproducción social. Estas funciones vitales de mediación primaria o de primer orden incluyen:

- la necesaria regulación de la actividad reproductiva en combinación con los recursos existentes;
- la regulación del proceso de trabajo, a través del cual el intercambio comunitario necesario con la naturaleza pueda producir los bienes requeridos, los instrumentos de trabajo, los emprendimientos productivos y el conocimiento para la satisfacción de las necesidades humanas;
- el establecimiento de un sistema de intercambios compatible con las necesidades requeridas e históricamente cambiantes, que busca optimizar los recursos naturales y productivos existentes;
- la organización, coordinación y control de la multiplicidad de actividades materiales y culturales, que apuntan a la atención de un sistema de reproducción social cada vez más complejo;
- el reparto racional de los recursos materiales y humanos disponibles, en lucha contra las formas de escasez, a través de la utilización económica viable (en el sentido auténtico de economizar) de los medios de producción en sintonía con los niveles de productividad y de los límites socioeconómicos existentes;
- la constitución y organización de las reglas sociales destinadas a la totalidad de los seres sociales, junto con las demás determinaciones y funciones de mediación primarias. (Mészáros 2002: 139; Antunes 2010: 22/5).

Ninguno de estos imperativos de mediación primarios necesitan del establecimiento de jerarquías, estructuras de dominación y subordinación, que configuren el sistema de metabolismo societal del capital y sus mediaciones de segundo orden.

La emergencia de este segundo orden de mediaciones corresponde a un periodo específico de la historia humana, que acabó por afectar profundamente la funcionalidad de las mediaciones de primer orden al introducir elementos fetichizadores y alienantes de control social metabólico. Esto porque el capital:

es un modo totalizante y dominante, y medio de mediación reproductiva (...) que subordina todas las funciones reproductivas sociales –desde las relaciones de género y familia hasta la producción material, incluyendo la propia creación de obras de arte– en el imperativo absoluto de la expansión del capital, o sea, de su propia expansión y reproducción como un sistema de metabolismo social de mediación (Mészáros 2002: 117).

La explicación de esto se halla en su finalidad esencial que no es otra sino “expandir constantemente el valor de cambio, al cual todos los demás –desde las más básicas e íntimas necesidades de los individuos, hasta las más variadas actividades de producción, materiales y culturales, a las que están involucrados– deben estar estrictamente subordinados” (Idem:14).

El valor de uso de los bienes socialmente necesarios se subordina a su valor de cambio, que pasa a comandar la lógica del sistema de metabolismo social del capital. Las funciones productivas básicas, tanto como el control de su proceso, fueron radicalmente separadas de entre aquellas que producen y aquellas que controlan. Como dice Marx, el capital operó la separación entre trabajadores y medios de producción, entre el caracol y su caparazón, profundizando la separación entre la producción orientada a la atención de las necesidades humano-sociales y las necesidades para la reproducción del capital. (Marx 1971: 411)

Puesto que el capital ha sido el primer modo de producción que creó una lógica que no toma en cuenta, de manera prioritaria, las reales necesidades sociales –por lo que también se diferenció radicalmente de todos los sistemas de control del metabolismo social previamente existentes, que orientaban su producción con prioridad a la satisfacción de las necesidades de reproducción humana– el capitalismo instauró un sistema orientado a su auto-valorización, que es independiente de las necesidades reales de auto-reproducción de la humanidad.

El segundo principio societal imprescindible es concebir el trabajo como actividad libre, como auto-actividad, con base en el tiempo disponible. Esto significa que la nueva estructuración societal debe rechazar el funcionamiento basado en la separación dicotómica entre tiempo de trabajo necesario para la reproducción social y tiempo de trabajo excedente para la reproducción del capital.

Una sociedad solamente tendrá sentido y será efectivamente emancipada cuando sus funciones vitales, controladoras de su sistema de metabolismo social, sean ejercidas de manera autónoma por los productores libremente asociados (Marx) y no por un cuerpo externo y controlador de esas funciones vitales. El único modo concebible desde una perspectiva del trabajo, será a través de la adopción generalizada y creativa del tiempo disponible. Desde el punto de vista del trabajo, es posible concebir el tiempo disponible como aquel capaz de recuperar la unidad perdida entre producción y necesidades humanas sociales; lo que es vital para la reproducción de la existencia humana. (Mészáros 2002: 494). Esto es así, por cuanto el tiempo orientado a las actividades autónomas y autodeterminadas, es un principio totalmente opuesto a la heterodeterminación.

El ejercicio del trabajo autónomo elimina el gasto del tiempo excedente para la producción de mercancías, elimina también el tiempo superfluo y destructivo de producción que es el dominio o esfera controlada por el capital. Esto es lo que posibilitará el verdadero rescate del sentido estructurante del trabajo vivo, contra el sentido (des)estructurante del trabajo abstracto para el capital.

¿No estarán los pueblos andinos, amazónicos, indígenas, negros, hombres y mujeres trabajadores de los campos y las ciudades demostrando que América Latina no está más dispuesta a soportar la barbarie, la persistencia de la iniquidad?

¿No estaremos apreciando el florecimiento de un nuevo diseño de poder popular construido por la base, por los campesinos, indígenas, obreros, asala-

riados urbanos y rurales, que comienzan nuevamente a solas con una sociedad libre, verdaderamente latinoamericana y emancipada?

Bibliografía

Mariátegui, José Carlos

1969 *Política e ideología*. Lima, Amauta.

1972 *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

Marx, Karl

1971 *El capital: crítica de la economía política*. Río de Janeiro.

Mészáros, Iztván

2002 *Más allá del capital. Para una teoría de la transición*. São Paulo, Boitempo.

El fundamento de la política del vivir bien: la economía política de los trabajadores y las trabajadoras como alternativa

Mariano Félix¹

Introducción

Las opciones de políticas públicas frente a la crisis derivan estructuralmente de la dominación del capital –como relación social– sobre la sociedad. La base de esas políticas es la economía neoclásica, la economía política del capital. Los Estados capitalistas remiten a las necesidades de reproducción de esa relación a la hora de plantear opciones frente a los límites sociales del capital.

Esto no significa, sin embargo, que no haya alternativas. Contrariamente, la práctica de organización y lucha social de los movimientos populares en América del Sur muestran los trazos del fundamento de una nueva economía política. Esa economía política (de las trabajadoras y los trabajadores) se funda en principios diametralmente opuestos a la economía política neoclásica o del capital. Esos principios alumbran en la actualidad la posibilidad de pensar e impulsar una nueva estrategia de desarrollo social y económico: la política del vivir bien. Rastrear esos principios y fundamentos de las alternativas populares frente a la crisis de la sociedad dominada por el capital es el objetivo de este trabajo.

El trabajo se estructura de la siguiente manera. Primero discutimos la esencia de la crisis actual en el capitalismo y su fundamento más profundo. Luego avanzamos analizando las propuestas de los sectores dominantes para salir de esa crisis, descubriendo la esencia del ajuste permanente como clave en esas res-

1 Investigador del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS). Centro de Investigaciones Geográficas (FAHCE/UNLP) // CONICET. Profesor de la UNLP. Miembro del Centro de Estudios para el Cambio Social. Militante del Frente Popular Darío Santillán.

puestas. Más adelante presentamos una reflexión sobre las alternativas populares frente a la crisis, rescatando en las prácticas de resistencia popular los elementos de las alternativas: la economía política de los trabajadores y las trabajadoras. Finalmente, nos concentramos en algunos vínculos entre esa nueva economía política y una nueva política económica del vivir bien.

Crisis del capital, crisis del desarrollo capitalista

La crisis es el proceso a través del cual la reestructuración general del capital se manifiesta abiertamente. Es a la vez expresión de la necesidad de reajuste del capital y mecanismo que permite ese proceso. En ella –y a través de ella– los sectores dominantes intentarán imponer a los trabajadores el costo de esa reestructuración necesaria y objetiva en el marco de las relaciones de producción capitalistas. Avanzarán en ese sentido primero de forma descentralizada: reduciendo empleos, intentando bajar salarios, incorporando cambios organizacionales que aumenten la productividad, etc. De esa manera, al decir de Marx, los capitalistas en competencia llevan adelante las “leyes” del capital aun sin ser plenamente conscientes de ello. En la crisis, sin embargo, los capitalistas reconocen más claramente sus intereses como clase y –actuando en consecuencia– exigen de manera colectiva la acción pública a su favor.² En esos momentos, los empresarios –de todas las ramas y sectores, sin distinción– hacen frente común contra el trabajo. En ese momento, demandarán fondos públicos para financiar el ajuste que –como porciones del ciclo del capital social– no pueden evitar, y exigirán la intervención directa del Estado para buscar descargar los costos de su crisis sobre el conjunto del pueblo trabajador.³

La presente crisis potencia los costos sociales de la dominación del capital (incluidos la destrucción del medio ambiente y el saqueo de las riquezas naturales). La misma avanza con fuerza en lo que puede denominarse la etapa del imperialismo con acumulación por desposesión (Harvey 2004, 2005) o por saqueo, como nueva forma de la acumulación primitiva u originaria de capital.⁴

2 Las cámaras empresariales y los medios masivos de comunicación son la forma más típica de las organizaciones colectivas del capital.

3 Usamos el concepto de pueblo trabajador como una caracterización más precisa de la realidad de la clase trabajadora. Siguiendo la propuesta de Cieza (2006), quien plantea que “la idea de sujeto social múltiple [pueblo trabajador] como potencial desencadenante de transformaciones sociales se corresponde con una sociedad fragmentada donde los trabajadores representan un conjunto heterogéneo y cambiante que solo muy parcialmente puede identificarse con personas que tienen un trabajo formal y son explotadas por un empresario capitalista” (Cieza, 2006: 123; corchetes nuestros). Esta manera de conceptualizar a la fuerza de trabajo es similar la propuesta de Antunes (1999) quien refiere a la “clase-que-vive-del-trabajo”.

4 La forma de saqueo o acumulación por desposesión supone no sólo la apropiación privada de las riquezas naturales sino esencialmente la privatización de aquellas riquezas sociales de uso o gestión común (bienes comunes).

Hoy, para consolidar su hegemonía mundial, la clase dominante –a través de las grandes corporaciones multinacionales– pretende colonizar, privatizar y mercantilizar aquello que aún es común: el agua, la tierra, los bosques, el aire, los genes, la biodiversidad y el conocimiento (Vega Cantor 2006). La lógica “minera” (Chesnais 2007); es decir, del saqueo de las riquezas naturales, ha avanzado y predomina conflictivamente. Las guerras del gas y del agua en Bolivia, la lucha de los Sin Tierra en Brasil, los Zapatistas en México, los campesinos del Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI-Vía Campesina) en Argentina, entre otras luchas en todo el planeta, involucran el intento de frenar la apropiación privada del mundo.

Estamos frente a una crisis ambiental y civilizatoria, además de económica (Chesnais 2008). Esta crisis pone en cuestión al capitalismo como única forma de desarrollo, además del propio concepto de desarrollo y los parámetros para medirlo.

Entran en debate las relaciones capitalistas de producción y reproducción social, el papel del dinero y el capital como mediación de las relaciones entre las personas (Lebowitz 2005). El capital propone como idea del desarrollo meramente el crecimiento; es decir, la expansión sin fin del valor, de su propia esencia (De Angelis 2007). El concepto capitalista del desarrollo implica la imposición de valores que conducen a la oposición, al enfrentamiento y la competencia, como forma de articular las relaciones interpersonales. La crisis –por su parte– pone en debate los valores capitalistas (la ganancia por la ganancia, la producción por la producción, la mercancía como la forma privilegiada –tendencialmente única en el modo de producción capitalista– que deben asumir las relaciones humanas).

La crisis civilizatoria coloca en primer plano la crítica práctica de esas formas de hacer capitalistas. Los valores predominantes de la sociedad contemporánea –los valores del capital– no hacen sino destruir (cada vez de forma más transparente) las condiciones y posibilidades de reproducción social. Frente a ello, la dignidad humana brota como nuevas formas de actuar, hacer y pensar. Como un sinnúmero de “otros valores” (De Angelis 2007) enfrentando al capital e intentando, de hecho, su superación como forma de mediación social a través de su potencial articulación común. Esos otros valores, presentes en la lucha cotidiana de las organizaciones populares en todo el mundo y –en especial, en la coyuntura actual– en el espacio sudamericano, dan cuenta de que otro fundamento y otra forma existen y son posibles para el desarrollo social.⁵

Insistimos: ésta no es una crisis más en el capitalismo. Estamos atravesando una crisis económica y también una crisis ecológica y civilizatoria a nivel global. Al derrumbe económico se suma la multiplicación de ejemplos de la destrucción del medioambiente a los que conduce el capital en su búsqueda

5 En efecto “lo que se persigue no es algo que viene de afuera sino algo que ha estado siempre entre nosotros” (Bautista 2010).

incesante de auto-valorización: destrucción de los bosques, privatización de la biodiversidad, expansión de la producción de agrocombustibles en detrimento de la producción de alimentos, el saqueo de la riqueza del subsuelo por medios cada vez más agresivos (minería a cielo abierto). Todo esto –combinado con las guerras y avanzadas militares motivadas por estas batallas por la re-apropiación imperial del mundo– enfrentan cada vez más a una crisis del proceso civilizatorio dominado por el “metabolismo social del capital” (Mészáros 2008).

El mundo (a través de la práctica y debates de las organizaciones populares) se plantea, cada vez con más claridad, preguntas sobre la sustentabilidad de esta dinámica expansiva de explotación y destrucción del mundo natural-humano, con el solo objetivo de sostener los patrones de consumo en el centro y su reproducción en la periferia, como único medio para seguir legitimando la dominación del capital (es decir, el dominio de las cosas sobre los seres humanos y la tierra).

En su dimensión económica, una crisis nacida en el centro del capitalismo mundial, rápidamente se expandió a los sub-imperialismos periféricos (China, Brasil, Rusia)⁶ y poco a poco, sin prisa pero sin pausa, alcanzó al conjunto de la periferia. A pesar de la etapa de bonanza generalizada y prolongada –que concluyó en 2008– la región aún muestra niveles históricamente elevados de precarización de las condiciones de vida de sus poblaciones. En efecto, el desarrollo capitalista en la región ha confirmado la extensión de la pobreza y la indigencia para más de un tercio de sus habitantes⁷, y reforzado la super-explotación de la fuerza de trabajo (precarización del empleo) como mecanismo necesario de integración al ciclo del capital a escala internacional. La crisis actual sólo profundizará y ratificará esos procesos. Aún cuando, en 2010, los efectos inmediatos de la crisis parecen disiparse parcialmente, sus fundamentos estructurales y sus efectos perviven.

En casi todos los casos, la base del desarrollo que continúa prevaleciendo es el saqueo y destrucción de los bienes comunes: la propia tierra (utilizada para la producción agropecuaria transgénica e intensiva en agrotóxicos), sus riquezas minerales (cada vez más a través de la minería a cielo abierto) o combustibles, o aún el agua, la biodiversidad, los bosques y el aire. Predomina la producción por la producción misma a los fines de satisfacer las necesidades de insumos del

6 Ruy Mauro Marini acuñó este concepto para caracterizar a Brasil en los años setenta. Sus dos elementos característicos eran “por un lado, una composición orgánica media en la escala mundial de los aparatos productivos nacionales y, por otro lado, el ejercicio de una política expansionista relativamente autónoma, que no sólo se acompaña de una mayor integración al sistema productivo imperialista sino que se mantiene en el marco de la hegemonía ejercida por el imperialismo a escala internacional” (Marini, 1977).

7 Si bien –según CEPAL (2009)– la incidencia de la pobreza se ha reducido en toda América Latina desde 2002 (de 44% de la población a 33% en 2008), todavía hay más de 180 millones de pobres, un 32,4% más que en 1980. En algunos países y regiones dentro de ellos, la pobreza supera largamente el 50% de la población. La indigencia alcanzaba en 2008 a más de 71 millones de habitantes en toda América Latina.

capital a escala global, y los patrones de consumo en las potencias imperiales. Detrás de estas formas crecientemente irracionales de producción, se encuentran asociadas las élites dominantes y el imperialismo en una nueva modalidad de despojo.

El ajuste como alternativa del capital

Ante la crisis mundial, la respuesta de los capitales locales en la región sudamericana no se ha hecho esperar. Si son “nacionales” o “extranjeros” poco importa, pues la integración transnacional de las economías latinoamericanas los convierte en parte del capital social global. Desde sus declaraciones y sus hechos, los sectores dominantes buscan avanzar sobre los Estados exigiendo medidas de ajuste macroeconómico que garanticen la protección de las ganancias (y la propiedad privada) y faciliten la mejora en la “competitividad”.

¿Pero qué significa esto de “recuperar la competitividad”? Desarrollarse sobre la base de privilegiar la competitividad internacional implica que el país busca ganar espacios en el mercado mundial, ganar mercados para “sus empresas nacionales”. Por supuesto, esto supone que las empresas localizadas en un particular espacio territorial ganarán a costa de desplazar a los capitales de otros espacios económicos que perderán; los que se verán forzados a ajustarse (reducir salarios, despedir trabajadores, aumentar la productividad) para no ser dejados de lado por “los mercados”. En otras palabras, y desde semejante lógica, “nuestro” triunfo es a costa de los trabajadores y trabajadoras de otros países. Si nosotros ganamos es porque ellos pierden. Dentro de esas reglas de juego, nuestro trabajo se logra a costa del trabajo de otros. Así, la forma de desarrollo capitalista supone que ganar es siempre “empobrecer al vecino” (el de la otra cuadra, del otro barrio, del otro municipio, provincia, país, región).⁸ Ellos aparecen –porque lo son, en esta forma perversa de desarrollo– como nuestros enemigos en esta carrera para llegar a ningún lado (aunque más correcto sería escribir: en esta carrera para valorizar el capital).

En esta modalidad de desarrollo, la incapacidad o dificultad de competir impone la necesidad del “ajuste”. Es decir, las empresas deberán reducir su personal, los trabajadores aumentar su rendimiento (o su esfuerzo, su jornada laboral o “capital humano”) y postergar –para un futuro indefinido– sus demandas de mejoras en las condiciones laborales, incluyendo sus magros salarios. Todo esto, so pena de aparecer como ineficientes, incapaces de honrar al Dios mercado (que es lo mismo que decir al Dios capital).

8 Siempre, y no solo devaluando la moneda o protegiendo con aranceles a los productores locales, como tiende a suponer la lectura neoclásica. Ver, por ejemplo, el reciente artículo de Eichengreen y Irwin (2009).

La metáfora divina no es sólo retórica, pues si algo caracteriza al mercado –como a la idea de Dios– es su tendencia a la ubicuidad y, sobre todo, a una invisible omnipresencia. Como señala De Angelis (2007), la tendencia del capital es constituir al mercado como un gran panóptico, una meta-estructura que todo lo ve sin jamás ser visto. Es un mecanismo de disciplinamiento que funciona buscando imponer sus valores y reglas en las prácticas y conciencias de todas/os, intentando replicar al infinito –en todas/os nosotras/os– su necesidad de auto-expansión.

De aquí que, cuando un espacio económico pierde el “don de la competitividad”, la fuga de capitales, el desabastecimiento, la falta de crédito, los despidos y suspensiones, o el *lock-out* patronal se convierten en las respuestas del capital para recuperar espacios en el mercado mundial. Esas respuestas se imponen como naturales o necesarias, en la mirada de los sectores dominantes. ¿Pero qué son todas ellas sino manifestaciones de la huelga de inversiones –parafraseando a Kalecki– con las que el capital busca recomponer en términos más ventajosos para sí las relaciones sociales de producción?

Claro que, en aparente paradoja, la política del ajuste es la base de esta forma de desarrollo *también* en los momentos de auge y no es sólo una opción de la economía política del capital en la crisis. La búsqueda de competitividad, como piedra de toque de las políticas económicas, supone privilegiar *siempre* la ganancia empresaria y, sobre todo, los valores del capital: la competencia como medio de desarrollo, la producción por la producción misma, los costos (y beneficios) privados por sobre los intereses de la sociedad. El ajuste es parte de la psicología del capital: crecer siempre y a toda costa, exprimiendo sin parar cada átomo de trabajo disponible.

En el marco de la crisis, el capital reniega de sus viejos dogmas liberales y despliega el arsenal teórico del keynesianismo como medio para –desde el Estado– salvaguardar sus intereses generales. Pero, la recuperación de un discurso y práctica de tinte keynesiano en los países centrales es más bien limitada. El proceso de internacionalización del capital y la inercia organizativa de los trabajadores y trabajadoras, en esos países, hace de las nuevas formas de intervención estatal más un programa de salvataje y reestructuración del capital que un claro programa keynesiano (que involucraría en paralelo una expansión de las políticas públicas a favor de las clases populares en esos países), algo que está claramente ausente.

En la mayoría de los países capitalistas, el Estado –como condensación de las relaciones de fuerza entre clases y fracciones de clase, al decir de Poulantzas (1979)– asume en la crisis el lugar de la representación de los intereses de los sectores dominantes. Frente a una correlación de fuerzas inclinada hacia los grandes capitales, el Estado asume un carácter crecientemente autoritario aunque bajo la modalidad de democracia formal. Bajo una suerte de presidencialismo depredador en permanente “estado de excepción” –en términos de Agamben

(Logiudice 2007)–, el Estado avanza con políticas de reestructuración industrial, racionalización y “moderación” de las demandas populares; es decir, el ajuste como eje de la estrategia para enfrentar la crisis.

En los Estados Unidos, por ejemplo, el gobierno demócrata avanzó en una política de protección y subsidio a los grandes capitales productivos (salvataje de grandes automotrices) y financieros (multimillonario fondo de subsidio al sistema financiero), aceptando simultáneamente la destrucción de más de 3 millones de puestos de trabajo y la ejecución de las hipotecas sobre las viviendas familiares de millones de personas. En la Unión Europea, por su lado, la crisis económica se traduce en crisis política en tanto las instituciones creadas con fines de promover la integración neoliberal de los países requieren –en la crisis– un ajuste violento en las economías más empobrecidas del continente. En cualquier caso, prima por sobre todo el fundamento de la economía política del capital: la producción para el valor de cambio y la búsqueda incansable del beneficio privado.

En la periferia, las crisis políticas recientes hacen que el Estado se presente de manera diferente, con tintes “populistas” pero con una política que –frente a la crisis– deja traslucir su fundamento de clase. Frente a movimientos sociales más articulados y reactivos que en el centro, en la periferia el propio capital manifiesta abiertamente su programa de ajuste. En Argentina –por ejemplo– frente a la crisis, los sectores dominantes han echado sus cartas. La Asociación Empresaria Argentina (AEA) –que condensa a la representación de los grandes grupos económicos y empresas transnacionales–, sintetiza claramente el programa del capital ante la coyuntura. Con base en el paradigma económico ortodoxo, plantean como punto de partida para las políticas públicas frente a la crisis –entre otras cosas–: (a) la defensa del “ámbito propio de la propiedad privada”, (b) la protección del patrimonio empresario y sus ganancias que “es fundamental para el desarrollo del país”, (c) favorecer la expectativa de rentabilidad que “es el motor de las inversiones”, (d) que es “fundamental el sistema de libertad de precios, en un marco competitivo”, (e) que deben “reducirse los gravámenes que desalientan la producción y las exportaciones” y “las retenciones de productos agropecuarios”, y (f) que “las inversiones argentinas en el exterior son una parte principal de la proyección internacional de nuestro país” (Asociación Empresarial Argentina 2009). El planteo de la AEA es un decálogo de la economía política del capital en la cual todo gira en torno a recuperar la competitividad internacional de la economía.

No sería difícil encontrar, en el conjunto de América del Sur, discursos similares de los sectores dominantes como respuesta a la crisis. El Estado argentino asume como propia (bajo una cobertura “industrialista” o “neo-desarrollista”) la propuesta del gran capital que es devaluar la moneda, moderar los impuestos a las exportaciones, contener las presiones salariales, sostener el superávit fiscal y pago de la deuda pública, y continuar con la política de subsidios (directos e indirectos, explícitos e implícitos) a las grandes empresas para “salir de la crisis”. La economía política del capital como política de Estado.

¿Ajustarse o vivir bien? Hacia una economía política de los trabajadores y trabajadoras

El fundamento conceptual de esa economía política del capital ha sido históricamente desplegado por la economía neoclásica que parte del presupuesto de la separación de los seres humanos entre sí, y de la separación de éstos de sus medios de producción y reproducción social. Por tanto, asume la necesidad de que la interacción e intercambios entre seres humanos sea mediada por la forma mercancía. Desde ese punto de partida, el enfoque neoclásico busca establecer la optimalidad de dicha modalidad de intercambio.⁹

Sin embargo, como señala Lebowitz (2005), tal forma de intercambio es óptima sólo desde el punto de vista del capital. La competencia y el intercambio mercantil es, en efecto, la forma bajo la cual los capitales individuales llevan adelante, inconscientemente, el plan del capital como relación social: la maximización de la valorización, la expansión sin límites (Marx 1857-1858).¹⁰

Este discurso es el discurso dominante en buena parte del continente sudamericano, y en clases dominantes. Frente al dilema de mantener la legitimidad del Estado, como defensor de las “reglas del mercado”, y mientras garantizan las condiciones de reproducción de la sociedad manteniendo sin cambios las bases de este capitalismo periférico, el diálogo y las disputas sobre las políticas públicas tienden a ser monopolizados, en lo estructural, por la economía política del capital. Así se evita el necesario debate de fondo sobre las alternativas: ¿qué entendemos por desarrollo y cuáles son las opciones estratégicas que nuestro país (y nuestro pueblo) puede tomar en la actual coyuntura? ¿Sólo nos queda ser competitivos para desarrollarnos? ¿Es verdad que no hay alternativa?

Al contrario. Es posible afirmar que a esta modalidad de desarrollo, que expresa la economía política del capital (“ganar siempre más competitividad”), puede y de hecho se opone otra estrategia: la economía política de los trabajadores y las trabajadoras.

Los sectores populares en toda América Latina desarrollan una práctica, un debate y un discurso que buscan subvertir el orden dominante y cuestionar las políticas públicas de los Estados capitalistas para enfrentar la crisis y la estrategia de desarrollo capitalista.

Esta economía política crítica se basa en las experiencias de organización del pueblo trabajador y sus fundamentos. La más importante de ellas es la ne-

9 Aunque lo han intentado por muchos años, buscando probar la metáfora smithiana de la mano invisible, es sabido que la optimalidad de los intercambios mercantiles sólo puede ser “demostrada” (es decir, matemáticamente demostrada) en un marco muy acotado con supuestos altamente irrepresentativos de la realidad (Georgescu-Roegen 1979).

10 “La competencia ejecuta las leyes internas del capital, las impone como leyes obligatorias a cada capital, pero no las crea. Las pone en práctica” (Marx 1857-1858: 285).

gativa a aceptar, como base de las relaciones sociales, al capital como mediador y articulador de las actividades humanas (Lebowitz 2005).

Sobre bases completamente diferentes a la economía política del capital, surge una nueva economía política. Un saber popular se confronta radicalmente con los presupuestos de la sociedad capitalista:

- 1) presenta la cooperación (de los trabajadores, de los pueblos) como alternativa a la competencia (entre trabajadores, entre pueblos),
- 2) plantea la solidaridad frente al egoísmo, como valor básico de las relaciones entre las personas y las naciones del mundo,
- 3) considera la socialización y gestión colectiva de la riqueza social como la forma más adecuada de solución a las injusticias sociales, frente a la privatización de las ganancias y socialización de las pérdidas (es decir, frente al mercado y la “mano invisible”) que proponen los sectores dominantes,
- 4) contrapone la democracia obrera y popular a la autocracia del capital, en la organización de la producción y la distribución de la riqueza social,
- 5) demuestra que la creación de nuevos espacios comunes –no mercantilizados– es necesaria para avanzar en un verdadero desarrollo, frente a la propuesta capitalista de privatizar y mercantilizar todo lo existente.

Esta nueva economía política del pueblo trabajador del continente se presenta, en los hechos, como una crítica radical de la fuerza dominante (el capital) y sus valores.

Primero, a la competencia que todo lo destruye, la economía política del trabajo opone la cooperación (Lebowitz 2005). La competencia capitalista conduce a la degradación de las condiciones de trabajo, a una creciente intensificación laboral y a la destrucción del medio ambiente. Todo ello ocurre por la presión que impone a los capitales competir como única forma de subsistir; tendencia que es la fuente originaria de la precarización laboral (Féiz y Chena 2005) o la superexplotación del trabajo (Marini 1973). Desde la voluntad de organizarse colectivamente en sindicatos y comisiones internas, hasta el tejido de agrupaciones de base, asambleas barriales y movimientos territoriales (urbanos y campesinos), la historia del pueblo trabajador muestra que la solidaridad y cooperación son la mejor estrategia para mejorar y defender sus condiciones de vida.

A la negociación descentralizada o individual que proponen las empresas, trabajadoras y trabajadores han opuesto la asociación entre iguales para enfrentar la fortaleza del capital. De esa forma buscan superar la mediación del capital (a través de los mercados) exigiendo y logrando legislaciones que garanticen mejores y estables condiciones de empleo.¹¹

11 Esto no quiere decir que la unidad formal, forzada, del movimiento obrero sea de por sí mejor que la “democracia sindical” (Casas 2010). La historia del pueblo trabajador es rica en diversidad de experiencias organizativas y si algo indica la misma es que es la unidad en la lucha –y no la unidad obligada por una ley impuesta desde el Estado– lo que expresa su fortaleza.

En segundo lugar, la organización jerárquica de la producción capitalista es cuestionada por las diversas modalidades de autogestión obrera y popular. En ese cuestionamiento, al interior de los procesos de producción, los/as trabajadores/as buscan desplazar la separación entre ellos/as y los medios de producción que les impone el capital. Esa economía política del trabajo muestra que el capital es ineficiente, pues privilegia la ganancia y no la reducción de costos. El capital es completamente innecesario, pues los propios trabajadores y trabajadoras tienen la capacidad de gestionar las empresas con menores costos de supervisión que en la empresa capitalista (ver Bowles 1985, Levine 1989, Epstein 1984, y más detalles en Félix 2006). Estas experiencias dan cuenta de la improductividad de los patrones y los jefes, cuyo rol principal es la gestión de la explotación y la defensa de la ganancia, y dan muestras de la potencial eficacia de la auto-organización de trabajadores y trabajadoras.¹²

Tercero, frente a la producción por la producción misma, que privilegia sólo la ganancia privada, la economía política del trabajo reivindica la necesidad de producir para la satisfacción de necesidades, y privilegia la protección del medio ambiente. Como señalamos, la mayor parte de los gobiernos de América al sur de los EE.UU. hoy basa su proceso de desarrollo (capitalista) en la apropiación indiscriminada y destructiva de las riquezas de la tierra y el subsuelo. Desde la producción agropecuaria sobre bases agroquímicas sin límites, a la explotación minera a cielo abierto, todas son formas de producción-apropiación y destrucción de los bienes comunes para obtener la valorización del capital.¹³ Como manifestaciones de la economía política del trabajo, las experiencias de múltiples asambleas, de movimientos ambientalistas y de movimientos campesinos del continente (como los enrolados en Vía Campesina, o las propuestas del “Sumak Kawsay” o “Buen vivir” impulsado por los movimientos populares ecuatorianos y bolivianos) son hoy ejemplo de posibilidad de pensar y crear un mundo que respete a la naturaleza, tomando al ser humano como parte de la misma, y construir una modalidad de desarrollo que haga uso de las riquezas naturales sin saquear ni destruir. Estas experiencias plantean la necesidad de establecer

12 La improductividad de los jefes se vincula esencialmente a su rol como instrumentos de control por parte del capital sobre la actividad de los trabajadores. Ese rol no se vincula con una función estrictamente productiva sino esencialmente distributiva, pues en esa tarea garantizan un mayor esfuerzo laboral y una mayor rentabilidad para el capital sin alterar las condiciones generales de productividad de la fuerza de trabajo (Félix 2006). Las funciones de coordinación de los jefes claramente pueden existir en empresas autogestionadas por los trabajadores, pero esa función es estrictamente productiva y no eminentemente explotadora como en el caso de la empresa capitalista.

13 Varios de los mencionados gobiernos de tendencia popular de América Latina (en particular el de Bolivia y Venezuela) han tomado medidas concretas para aumentar el control público de las actividades de extracción de las riquezas naturales, en particular en lo que hace a una mayor apropiación estatal de los flujos de ingresos. Sin embargo, por sí solo ello no resulta en un cambio en la modalidad de gestión de esas riquezas.

otra relación entre los seres humanos y el espacio natural, que supere el vínculo utilitario y la “instrumentalización de la naturaleza” (Roux 2008).

Por fin, en la economía política del trabajo, la expansión sin límites de los mercados capitalistas y la propiedad privada es reemplazada por la voluntad de ampliar el espacio común y la distribución de bienes y servicios sin la mediación del dinero y los precios. El paradigma de la economía política del capital es bien conocido: el sistema de libertad de precios en un marco competitivo. De allí que, históricamente, la política de privatización del espacio de lo común ha sido la base de la expansión de los valores del capital. Intentar el cerramiento (y traspaso a manos privadas) de lo que es público o de uso colectivo es, hoy en día, uno de los fundamentos del nuevo imperialismo aunque no sea una novedad en la historia del capital (De Angelis 2004; Gilly y Roux 2009). El capital busca ubicarse como mediación necesaria de la producción y reproducción de la vida en todas sus dimensiones. Frente a eso, la economía política del trabajo propone la ampliación de los espacios públicos, la producción común y en común de las necesidades vitales, y la ampliación del derecho a los servicios públicos contra su mercantilización. En ese camino encontramos, entre otras experiencias, la lucha por el software libre y la producción pública de medicamentos, la recuperación y creación de espacios comunitarios y centros culturales autogestionados, la creación de bachilleratos populares y la lucha por la educación y salud pública, gratuita y al alcance de todos/as.

Estos emprendimientos discuten, a través de la práctica misma, la posibilidad de organizar formas de producción y utilización de valores de uso, el espacio, las riquezas y los saberes que niegan y superan la mediación mercantil y los valores del capital. Tienen como fundamento la posibilidad de encontrar (o recuperar) otras formas de asociación entre las personas, basadas en la cooperación y la solidaridad. Contrariando las tesis de “la tragedia de los comunes”, esta otra economía política muestra que pueden establecerse reglas de producción, gestión y uso de la comunidad que van más allá de los mercados y el capital.¹⁴

En síntesis, la economía política de los/as trabajadores/as enfrenta a los valores del capital con los sueños, deseos y necesidades vitales del pueblo. Podríamos decir que es una economía política que promueve una “política de las necesidades vitales” (Cabezas 2007, citado por Deledicque y Contartese 2010). Esta forma de la economía privilegia la solidaridad por sobre el egoísmo, la unidad de los pueblos sobre la concentración y centralización regional del capital (la integración capitalista), el tiempo vital por sobre el tiempo de trabajo abstrac-

14 La parábola de la “tragedia de los comunes” tiene su origen en el artículo de Hardin (1968), quien cuestiona la posibilidad de la gestión pública, no mercantilizada, de la riqueza social. Sostiene que sin la propiedad privada los recursos comunes son depredados o agotados. De allí la “tragedia de los comunes” se extiende –en esa literatura– a todo aquello que es común o público que –en dicha lectura– debería ser privatizado.

to, el movimiento de personas, culturas y experiencias frente al intercambio de dinero y mercancías.

Los ejemplos se multiplican en todo el continente. En Brasil, el Movimiento Sin Tierra cuestiona todos los días la privatización y desmonte de los bosques del Amazonas, al tiempo que lucha por la reapropiación popular de la producción de alimentos. El movimiento de fábricas recuperadas en Argentina y los movimientos territoriales autónomos dan prueba todos los días de la improductividad de los patrones y la capacidad autogestiva de trabajadores y trabajadoras. Los movimientos populares en Bolivia sostienen cotidianamente la lucha por la propiedad colectiva de las riquezas del subsuelo y el derecho a su gestión comunitaria. En Uruguay, el movimiento cooperativo da muestras de la capacidad de la auto-organización popular en la práctica. En Venezuela, avanzan las experiencias de socialización y control popular de las riquezas estratégicas. En todas partes crecen los esfuerzos por articular –desde y entre los/as de abajo– las prácticas y las luchas comunes. Se desarrolla en la práctica una integración continental de los Pueblos más allá del capital.¹⁵

Como se aprecia, el avance de esta otra economía involucra un cambio profundo en las políticas de los Estados nacionales. En tal sentido, supone la construcción de un movimiento popular capaz de forzar al Estado a inclinar las políticas públicas a favor del pueblo trabajador. En muchos casos, las demandas populares se transforman mediadas por formas que Dinerstein, Deledicque y Contartese (2008) han llamado políticas sociales desde abajo. Las organizaciones populares reemplazan al Estado en el diseño y gestión de las políticas, mientras –mediante la acción directa (cortes de rutas y calles, piquetes y movilizaciones)– consiguen el control de recursos de origen público orientados a lo que típicamente se conoce como políticas sociales. En otros casos, la movilización social fuerza a los gobiernos frenar medidas impopulares o avanzar en cambios en las políticas públicas que reconocen las demandas colectivas. La experiencia de numerosas organizaciones piqueteras, de autogestión de proyectos productivos en Argentina, es claro ejemplo. En casos como el del Frente Popular Darío Santillán (FPDS), la demanda al Estado no sólo ha sido la solución de problemas inmediatos. Frente a respuestas parciales e insuficientes del Estado, las organizaciones piqueteras han exigido y conseguido la autogestión de los fondos de

15 La integración de los pueblos y los movimientos sociales, desde abajo y por abajo, –como contra cara de la integración capitalista– da cuenta de otra de las formas de la economía política del trabajo. Ejemplo de esto es la experiencia del ALBA de los Movimientos Sociales como espacio de integración continental impulsado por el MST de Brasil, el Frente Nacional Campesino Ezequiel Zamora (FNCEZ) de Venezuela, el Frente Popular Darío Santillán (FPDS) y el Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) de Argentina, entre otros. Nuevamente, esta modalidad de integración se opone a la mayor parte de los proyectos integradores (como el Mercado Común del Sur, Mercosur) de integración regional del capital bajo el liderazgo del capital sub-imperial brasileño.

programas sociales, a la vez que la gestión colectiva y no individual de esas políticas.¹⁶ En una relación de “normalización conflictiva” (Dinerstein, Deledicque y Contartese 2008) los piqueteros han forzado la creación de políticas públicas y, parcialmente, su control.

En Bolivia, los pueblos originarios y campesinos han avanzado en la toma y transformación del Estado, poniendo los primeros ladrillos de una nueva política económica: la política del “vivir bien”, cuyos fundamentos –nos atrevemos a afirmar– se encuentran en esa economía política de los trabajadores y las trabajadoras. En Venezuela y Ecuador, en paralelo, bajo la presión de las organizaciones populares se han producido, no sin contradicciones, cambios sustantivos en algunos puntos clave de la política pública como la creación de los Mercados Populares (Mercales) y el repudio a la deuda externa.

En todos los casos, los movimientos populares enfrentan de manera contradictoria la necesidad de usar al Estado como medio para imponer una nueva forma de pensar y hacer desarrollo. Esa necesidad es acompañada por la imperiosa necesidad de transformar / destruir ese Estado creado a imagen y semejanza del capital.¹⁷ Deben desandar un Estado autoritario, racista y burocratizado pensado y construido para la dominación, para convertirlo en un espacio de gestión social bajo el control del pueblo, que facilite y no bloquee la participación y organización popular. Por ello, la construcción de la política del vivir bien será en, contra y más allá del Estado del capital. Sólo la lucha social de los pueblos y los liderazgos contruidos colectivamente pueden construir esa historia diferente.

Más allá del capital: la política económica del vivir bien.

Síntesis y conclusiones preliminares

Los valores que fundamentan esa otra economía política pueden orientar otro modelo de desarrollo pos-capitalista (basados en la política del vivir bien) que se construya desde hoy mismo. Ellos pueden pre-figurar la sociedad futura hoy mismo en, a través y más allá de las prácticas actuales de las organizaciones populares.¹⁸

Desde la perspectiva presentada, ese debería ser un proyecto de desarrollo que fomente los emprendimientos asociativos con financiamiento y tecnología adecuada a modalidades cooperativas y comunitarias de gestión. Un programa que involucre la creación de espacios de intercambio no mercantilizados, que asegure

16 Esto último es un punto relevante ya que, desde el Estado la individualización de los “beneficiarios” de las políticas sociales y su focalización, cumple una función clave en los intentos de cooptación, desmovilización y división de las organizaciones populares.

17 Un Estado que reproduce la “estructura de mando jerárquica del capital” como sugiere Mézaros (2008) o la “verticalidad del sistema de poder” como plantea Espinoza (2010).

18 Para un debate profundo sobre la idea de praxis prefigurativa ver Mazzeo (2007).

el derecho a los medios de vida, a la salud y la educación, a la información, al esparcimiento y al tiempo libre sin las restricciones de la propiedad privada. Un plan que suponga la socialización de los medios de producción estratégicos bajo el control del pueblo, a través de formas de gestión democrática y participativa. La política del vivir bien supone “el derecho a pensar, seleccionar y decir con autonomía” (Espinoza 2010) del pueblo trabajador.

En torno a esas políticas debería orientarse un lineamiento estratégico con base en los sectores populares organizados. Frente a la fortaleza estructural del Estado capitalista, ese proyecto de cambio social debe apuntar a fortalecer a las organizaciones populares como punto de partida y condición de posibilidad de una nueva forma de organización y reproducción social, fundada en las necesidades populares antes que en las necesidades del capital.

Bibliografía

Antunes, Ricardo

1999 *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*, Antídoto, Buenos Aires.

Asociación Empresarial Argentina

2009 “Definiciones sobre los puntos más urgentes de la situación económica”, *Clarín.com*, 19 de Julio, Diario Clarín, Buenos Aires. (<http://www.clarin.com/diario/2009/07/19/elpais/p-01961483.htm>; acceso: 27/7/09).

Bautista S., Rafael

2010 “¿Qué significa el “vivir bien”?” (<http://probolivia.net/wordpress/?p=543>; acceso: 6/4/2010).

Bowles, Samuel

1985 “The production process in a competitive economy: Walrasian, Neo-Hobbesian and Marxian models”, *American Economic Review*, vol. 75 (1), marzo, pp. 16-36.

Cabezas, Marta

2007 “Caracterización del ciclo rebelde 2000-2005”, en Iglesias Turrión, Pablo y Espasandín López, Jesús (coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, España.

Casas, Aldo

2010 “¿Unidad, unicidad, democracia sindical?”, en *De la crítica de la economía a la economía política de las trabajadoras y los trabajadores*, Centro de Estudios para el Cambio Social, Buenos Aires. En prensa.

CEPAL

2009 *Panorama social de América Latina 2009*, CEPAL, Buenos Aires.

- Chesnais, François
2007 “Las contradicciones y antagonismos del capitalismo mundializado y sus amenazas a la humanidad”, *Revista Herramienta*, 34, Marzo, Buenos Aires.
- Chesnais, François
2008 “Discutir la Crisis”, *Revista Herramienta (versión digital)*. (<http://www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=624>; 16/6/09).
- Cieza, Guillermo H.
2006 *Borradores sobre la lucha popular y la organización*, Manuel Suárez Editor, Avellaneda.
- De Angelis, Massimo
2004 “Separating the doing and the deed: capital and the continuous character of enclosures”, *Historical Materialism*, 12, Abril.
- De Angelis, Massimo
2007 *The beginning of history. Value struggles and global capital*, Pluto Press, Londres.
- Deledicque, Melina y Contartese, Daniel
2010 “Movimientos sociales en Bolivia. Las Juntas Vecinales de El Alto entre la institucionalidad y la rebelión”, *Revista Lavboratorio*, Año XI, Número 23, Facultad de Ciencias Sociales (UBA), pp. 201-220, Invierno, Buenos Aires.
- Dinerstein, Ana Cecilia, Deledicque, L. Melina and Contartese, Daniel
2008 “Notas de investigación sobre la innovación organizacional en entidades de trabajadores desocupados en la Argentina”, *Realidad Económica*, 234, pp. 50-79, Buenos Aires.
- Eichengreen, Barry y Irwin, Douglas A.
2009 “The Slide to Protectionism in the Great Depression: Who Succumbed and Why?”, *NBER Working Paper*, 15142, National Bureau of Economic Research, Julio, Cambridge (EE.UU.).
- Epstein, Richard A.
1984 “In defense of the contract at will”, *University of Chicago Law Review*, 51, otoño, pp. 947-982.
- Espinoza, Roberto
2010 “Alternativas a la crisis de la modernidad/colonialidad”, *Revista América Latina en movimiento*, año XXXIV, 453, segunda época, Agencia Latinoamericana de Información, pp. 1-5, marzo, Ecuador.
- Féiz, Mariano
2006 “El mercado de trabajo en la economía política radical”, en *Teorías Económicas sobre el Mercado de Trabajo. I. Marxistas y Keynesianos*, Neffa, Julio C. (dir.), Féiz, Mariano, Panigo, Damián T. y Pérez,

- Pablo E., Fondo de Cultura Económica de Argentina, Agosto, pp. 75-100, Buenos Aires.
- Félicz, Mariano y Chena, Pablo
2005 “Tendencias del mercado de trabajo en la economía periférica. Algunas tesis para el caso de Argentina”, en *Desequilibrios en el mercado de trabajo argentino. Los desafíos en la postconvertibilidad*, CEIL-PIETTE/CONICET, Asociación Trabajo y Sociedad, pp. 65-88, Buenos Aires.
- Georgescu-Roegen, N.
1979 “Methods in economic science”, *Journal of Economic Issues*, 13(2), Junio, pp. 317-328.
- Gilly, Adolfo y Roux, Rhina
2009 “Capitales, tecnologías y mundos de la vida. El despojo de los cuatro elementos”, *Revista Herramienta*, año 13, 40, Marzo, pp. 21-46, Buenos Aires.
- Hardin, Garrett
1968 “The Tragedy of Commons”, *Science*, vol.162, pp. 1243-1248.
- Harvey, David
2004 “El ‘nuevo’ imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión”, *Revista Herramienta*, 27, Octubre, Buenos Aires.
- Harvey, David
2005 “El ‘nuevo’ imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión (parte II)”, *Revista Herramienta*, 29, Junio, Buenos Aires.
- Lebowitz, Michael A.
2005 *Más allá de El Capital. La economía política de la clase trabajadora en Marx*, Akal, Madrid.
- Levine, David L.
1989 “Just-cause employment policies when unemployment is a worker discipline device”, *American Economic Review*, vol. 79 (4), septiembre, pp. 902-905.
- Logiudice, Edgardo
2007 *Agamben y el Estado de Excepción*, Herramienta Ediciones, Buenos Aires.
- Marini, Ruy Mauro
1973 “Dialéctica de la dependencia”, en *América Latina, dependencia y globalización*, CLACSO-Prometeo, edición 2007, pp. 99-136, Buenos Aires.
- Marini, Ruy Mauro
1977 “La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo”, *Cuadernos Políticos*, 12, Ediciones Era, abril-junio, México.

Marx, Carlos

1857-1858 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, volumen 2, Siglo XXI Editores, 17ª edición, 1997, México.

Mazzeo, Miguel

2007 *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)*. Editorial El Colec-tivo, Buenos Aires.

Mészáros, Istvan

2008 *The Challenge and Burden of Historical Time: Socialism in the Twenty-First Century*, Monthly Review Press, Nueva York.

Poulantzas, Nicos

1979 *Estado, Poder y Socialismo*, Siglo XXI, México.

Roux, Rhina

2008 “Marx y la cuestión del despojo. Claves teóricas para iluminar un cambio de época”, *Revista Herramienta*, 38, pp. 61-74, Buenos Aires, Junio.

Vega Cantor, Renán

2006 “El imperialismo ecológico. El interminable saqueo de la naturaleza y de los parias del sur del mundo”, *Revista Herramienta*, 31, Marzo, Buenos Aires.

PARTE III

Patrones de desarrollo en curso

Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir

*Alberto Acosta*¹

“Ya lo ves, señor Nicetas –dijo Baudolino–, cuando no era presa de las tentaciones de este mundo, dedicaba mis noches a imaginar otros mundos. Un poco con la ayuda del vino, y un poco con la de la miel verde. No hay nada mejor que imaginar otros mundos para olvidar lo doloroso que es el mundo en que vivimos. Por lo menos, así pensaba yo entonces. Todavía no había entendido que, imaginando otros mundos, se acaba por cambiar también éste”.

Humberto Eco

El buen vivir, una oportunidad para el mundo

En muchas regiones del mundo, sobre todo en los países andinos Bolivia y Ecuador, uno de los puntos medulares del debate es el cuestionamiento al régimen de desarrollo imperante. Y en ese contexto aparecen diversas propuestas desde las mismas comunidades ancestrales, enriquecidas por las luchas de resistencia de las últimas décadas, orientadas a cambiar el rumbo de la historia.

En la Asamblea Constituyente de Montecristi (Ecuador), uno de los puntos medulares del debate fue precisamente el cuestionamiento a ese régimen. La discusión avanzó hacia propuestas que recogen elementos planteados dentro y fuera del país. Allí, desde la visión de los marginados por la historia de los últimos 500 años, se planteó el Buen Vivir o Sumak Kausay (en kichwa) como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza², a partir del reconoci-

1 Economista ecuatoriano. Profesor e investigador de la FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales). Consultor internacional. Ex-ministro de Energía y Minas. Ex-presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador, 2007/2008.

2 En el Preámbulo de la Constitución del 2008 se proclama “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay”.

miento de los valores culturales existentes en el país y en el mundo. Con ello, una Constitución “*por primera toma un concepto de tradiciones indígenas como base para el ordenamiento y legitimación de la vida política*”. Al asumir el Buen Vivir “*el sentido de un objetivo general hacia el cual se orienta la vida económica, política, social y cultural*”, se empezó a desmontar “*el poder colonial*” (David Cortez). Una concepción que, además, desnuda los errores y las limitaciones de las diversas teorías del llamado desarrollo.

La pregunta que cabe, a este punto, es si será posible y realista intentar un desarrollo diferente dentro del capitalismo. Se entiende por diferente, un desarrollo impulsado por la vigencia de los derechos humanos (políticos, sociales, culturales, económicos) y los novísimos derechos de la naturaleza como base de una economía solidaria. ¿Seguirá siendo acaso el desarrollo un fantasma que nos continúe atormentando o una utopía que nos oriente? Es más, ¿será necesario superar el concepto de desarrollo y adentrarnos en una nueva época, la del post-desarrollo?

La propuesta del Buen Vivir, que cuestiona el llamado desarrollo, en tanto concepto holístico que supera el economicismo y atraviesa transversalmente toda la Constitución ecuatoriana, fue motivo de diversas interpretaciones en la Asamblea Constituyente y en la sociedad donde, recordemos, primó el desconocimiento e incluso el temor en ciertos sectores. Algunos asambleístas, contando con el eco perturbador de gran parte de una prensa mediocre e interesada en el fracaso de la Constituyente, acostumbrados a verdades indiscutibles, clamaban por concreciones definitivas. Para otros, el Buen Vivir –al que entendían ingenuamente como una despreocupada y hasta pasiva *dolce vita*–, les resultaba inaceptable. No faltaron quienes, temerosos de perder sus privilegios, no dudaron en anticipar que con el Buen Vivir se proponía el retorno a la época de las cavernas. Inclusive algunos, que alentaron con su voto este principio fundacional de la Constitución de Montecristi, no tenían al parecer clara la trascendencia de esta decisión. Y unos cuantos, opuestos desde una izquierda autista, se aferraron a tradicionales conceptos de cambio huecos y carentes de trascendencia al no haber cristalizado en la práctica de las luchas sociales.

En las comunidades indígenas tradicionalmente no existía la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior, tal como nos recuerda el indígena amazónico Carlos Viteri Gualinga, quien ha confrontado los temas del llamado desarrollo con experiencias del Buen Vivir recuperadas de experiencias concretas de algunas comunidades especialmente amazónicas. En ellas no hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado; tampoco la de un estado de desarrollo a ser alcanzado. No existe, como en la visión occidental, esta dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Los pueblos indígenas tampoco tenían la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia. El Buen Vivir aparece como una categoría en la filosofía de 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 de vida 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, a su manera, en sintonía con esta visión indígena y viceversa. En el mundo se comprende, paulatinamente, la inviabilidad global del estilo de vida dominante. Además, el concepto del Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas, humanistas y otros.

Ante los devastadores efectos de los cambios climáticos, se plantean transformaciones profundas que permitan a la humanidad escapar de los graves riesgos ecológicos y sociales en ciernes. El crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo, tal como parece augurar el mayor calentamiento de la atmósfera o el deterioro de la capa de ozono, la pérdida de fuentes de agua dulce y la creciente contaminación, la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, la degradación de suelos o la propia desaparición de espacios de vida de las comunidades locales.

Para empezar, el concepto mismo de crecimiento económico debe ser reubicado en una dimensión adecuada, tal como lo recomienda Amartya Sen, Premio Nobel de Economía. Crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo, por lo tanto, no es la única vía a la que debería darse necesariamente prioridad. Incluso a escala global, la concepción del crecimiento basado en la idea de inagotables recursos naturales y en un mercado capaz de absorber todo lo producido, no ha conducido al desarrollo. Lo que se observa –como señala José María Tortosa, uno de los mayores sociólogos europeos–, es un “*mal desarrollo*” generalizado, inclusive en los países considerados como desarrollados.

Eso no es todo, a más de no obtener el bienestar material, se está afectando la seguridad, libertad e identidad de los seres humanos. Ese *mal desarrollo*, generado desde arriba sea desde los gobiernos centrales y empresas transnacionales o desde las élites dominantes a nivel nacional en los países empobrecidos –tan propio del sistema capitalista–, implica una situación de complejidades múltiples que no pueden ser explicadas a partir de versiones monocausales. Por ello está también en cuestión aquella clasificación de países desarrollados y subdesarrollados, tanto como el concepto de desarrollo tradicional y, por cierto, la lógica del progreso entendida como acumulación permanente de bienes materiales.

En esta línea de reflexión, sobre todo desde la vertiente ambiental, podríamos mencionar los reclamos cada vez más urgentes de cambio en la lógica del desarrollo, de varios pensadores de gran valía como fueron o son aún: Ernest Friedrich Schumacher, Nicholas Georgescu-Roegen, Iván Illich, Arnes Naess,

Herman Daly, Vandana Shiva, José Manuel Naredo, Joan Martínez Allier, Roberto Guimaraes, Eduardo Gudynas, entre otros. Sus cuestionamientos a las estrategias convencionales se nutren de una amplia gama de visiones, experiencias y propuestas extraídas de diversas partes del planeta, inclusive de la propia civilización occidental. Son conscientes, por lo demás, de los límites físicos existentes. Sus argumentos prioritarios son una invitación a no caer en la trampa de un concepto de “desarrollo sustentable” o “capitalismo verde” que no afecte la revalorización del capital. También alertan sobre los riesgos de una confianza desmedida en la ciencia y en la técnica. En definitiva, estos pensadores cuestionan la idea tradicional del progreso material acumulativo e indefinido, y proponen nuevas formas de organización de la vida para superarlo.

La búsqueda de esas nuevas formas de vida implica revitalizar la discusión política, ofuscada por la visión economicista sobre los fines y los medios. Al endiosar la actividad económica, particularmente al mercado, se han abandonado muchos instrumentos no económicos, indispensables para mejorar las condiciones de vida. La resolución de los problemas exige una aproximación multidisciplinaria.

Buen vivir para todos, no “dolce vita” para pocos

No es aceptable un estilo de vida cómoda para grupos reducidos de la población del planeta, mientras el resto, una gran mayoría, sostiene los privilegios de aquel segmento privilegiado e incluso opresor. Esta es la realidad del régimen de desarrollo actual, una realidad propia del capitalismo. Este ha demostrado una gran capacidad productiva; ha impulsado progresos tecnológicos sustanciales y sin precedentes; y ha conseguido incluso reducir la pobreza en varios países. Sin embargo, produce también profundas desigualdades sociales entre los países y dentro de ellos. Sí, crea riqueza; pero demasiadas personas no participan de sus beneficios.

Aquí cobra renovado vigor la propuesta de Amartya Sen, para quien el “*poder de crear riqueza*” equivale a la posibilidad de “*ampliación de las capacidades*” del ser humano. No cuentan tanto las riquezas o las cosas que las personas puedan producir durante sus vidas, sino lo que las cosas hacen por la vida de las personas. Según él,

el desarrollo debe preocuparse de lo que la gente puede o no hacer, es decir si pueden vivir más, escapar de la morbilidad evitable, estar bien alimentados, ser capaces de leer, escribir, comunicarse, participar en tareas literarias y científicas, etc. En palabras de Marx, se trata de ‘sustituir el dominio de las circunstancias y el azar sobre los individuos, por el dominio de los individuos sobre el azar y las circunstancias’.

Lo que se busca es una convivencia sin miseria, sin discriminación, con un mínimo de cosas necesarias y sin que éstas sean la meta final. Esto conduce a

una redistribución de esas cosas acumuladas en pocas manos; visión que, a no dudarlo, nos ayuda en la construcción del Buen Vivir.

Por ello resulta inapropiado y altamente peligroso aplicar el paradigma del desarrollo, al menos, tal y como es concebido en el mundo occidental. Este paradigma no sólo no es sinónimo de bienestar para la colectividad, sino que está poniendo en riesgo la vida misma de la humanidad. En cambio, el Buen Vivir tiene una trascendencia mayor a la sola satisfacción de necesidades y acceso a servicios y bienes. En este sentido, desde la filosofía del Buen Vivir se precisa cuestionar el tradicional concepto de desarrollo sustentado en la visión clásica del progreso, pues la acumulación permanente de bienes materiales no tiene futuro. Así, al tan trillado desarrollo sustentable habría que aceptarlo a lo más como una etapa de tránsito hacia un paradigma distinto al capitalista, al que serían intrínsecas las dimensiones de equidad, libertad e igualdad, incluyendo la sustentabilidad ambiental.

El desarrollo, o mejor dicho, un renovado concepto de desarrollo desde esta perspectiva –planteada por latinoamericanos como Aníbal Quijano, Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Jürgen Schuldt, José Luís Coraggio, entre otros– implica la expansión de las potencialidades individuales y colectivas que hay que descubrir y fomentar. No se trata de desarrollar a la persona, la persona tiene que desarrollarse. Para lograrlo, como condición fundamental, toda persona ha de tener las mismas posibilidades de elección, aunque no tenga los mismos medios. El Estado corregirá las deficiencias del mercado y actuará como promotor del desarrollo en los campos que sea necesario. Y si el desarrollo exige la equidad y la igualdad, éstas sólo serán posibles con democracia –no como simple ritual electoral–, y con libertad de expresión, como verdaderas garantías para la eficiencia económica y el logro del Buen Vivir, camino y objetivo a la vez.

El Buen Vivir, más que una declaración constitucional en Bolivia y Ecuador, se presenta, entonces, como una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo, más claramente, una nueva forma de vida. El Buen Vivir constituye un paso cualitativo importante al pasar del desarrollo sustentable y sus múltiples sinónimos, a una visión diferente, más rica en contenidos y más compleja.

Su realidad no se refleja en una simple sumatoria de artículos constitucionales donde se menciona el Buen Vivir. Es, inclusive, mucho más que la posibilidad de introducir cambios estructurales mediante el cumplimiento de esos diferentes artículos constitucionales. Esta propuesta, siempre que sea apropiada activamente por la sociedad, en tanto recepta las propuestas de pueblos y nacionalidades indígenas, y de amplios segmentos de la población, puede proyectarse con fuerza en los debates de transformación que avanzan en el mundo. En otros términos, la discusión sobre el Buen Vivir no puede circunscribirse a las realidades andinas.

En definitiva, el Buen Vivir tiene que ver con otra forma de vida, con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales. Está plasmado en principios orientadores del régimen económico que se caracterizan

por promover una relación armoniosa entre los seres humanos individual y colectivamente, y con la Naturaleza. En esencia, busca construir una economía solidaria, al tiempo que se recuperan varias soberanías como ejes centrales de la vida política del país y de la región.

Una tal propuesta del Buen Vivir, al cuestionar los tradicionales conceptos del llamado desarrollo, convoca a construir sistemas de indicadores propios que constituyen una gran oportunidad para denunciar las limitaciones y falacias de los sistemas de indicadores dominantes que recrean permanentemente nuevas inequidades e incertidumbres, y también para discutir metodologías de medición de otra manera y de renovados contenidos de otro desarrollo (es decir, del Buen Vivir). Ello permitiría avanzar en el diseño de nuevas herramientas que intenten medir cuán lejos o cuán cerca estamos de una construcción democrática de sociedades democráticas y sustentables.

Con el Buen Vivir se busca opciones de vida digna y sustentable, que no sean la reedición caricaturizada del estilo de vida occidental ni la forma de sostener estructuras signadas por una masiva inequidad social y ambiental. Por otro lado, además, habrá que incorporar criterios de suficiencia antes que sostener la lógica de la eficiencia entendida como acumulación material cada vez más acelerada (a la cual se rinde la democracia, como reconoce certeramente Boaventura de Sousa Santos).

Desde esa perspectiva, en tanto nueva forma de vida en construcción y como parte inherente de un Estado plurinacional, el Buen Vivir propone una nueva arquitectura conceptual. Se requieren conceptos, indicadores y herramientas propias, que permitan hacer realidad esa nueva forma de vida equilibrada entre los individuos y las colectividades, con la sociedad y con la naturaleza.

En general, en todos los espacios del convivir humano se precisa desbrozar la maleza de términos y conceptos manoseados y desvirtuados de su real contenido. Con la consolidación del capitalismo que produjo el divorcio entre economía y naturaleza, se instrumentó al ser humano, a la sociedad y a la misma naturaleza como simples herramientas de producción. Eso se replica en las políticas sociales donde se habla de usuarios e incluso de clientes de las mismas, eliminando la característica básica sobre la que deberían desarrollarse: la ciudadanía con derechos y deberes en un contexto colectivo. La lista de conceptos y palabras manipuladas es enorme; por ello es necesario recuperar la soberanía conceptual. Las palabras, para coincidir con el pensador uruguayo Gudynas, no pueden ser asumidas como inofensivas.

La naturaleza en el centro del debate

La acumulación material interminable de bienes, apoltronada en “el utilitarismo antropocéntrico sobre la Naturaleza” –al decir de Gudynas–, no tiene futuro.

Insistamos, los límites de estilos de vida sustentados en la visión ideológica del progreso clásico son cada vez más notorios y preocupantes. Los recursos naturales no pueden ser vistos como una condición para el crecimiento económico, como tampoco pueden ser un simple objeto de las políticas de desarrollo. Tampoco puede olvidarse que lo humano se realiza (o debe realizarse) en comunidad; con y en función de otros seres humanos, sin pretender dominar a la Naturaleza.

Esto nos conduce a aceptar que la Naturaleza, en tanto construcción social o término conceptualizado por los seres humanos, debe ser reinterpretada y revisada íntegramente. Para empezar, la humanidad no está fuera de la Naturaleza.

La visión dominante que pretende ver al ser humano por fuera de la Naturaleza, o que define Naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de la misma, abrió la puerta para dominarla y manipularla. Sir Francis Bacon (1561 - 1626), célebre filósofo renacentista, conminaba a que *“la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos...”*.

Siglos después, Alejandro von Humboldt, en su recorrido por tierras americanas hace más de doscientos años, se quedó maravillado por la geografía, la flora y la fauna de la región. Cuentan que veía a sus habitantes como mendigos sentados sobre un saco de oro, al referirse a las inconmensurables riquezas naturales no aprovechadas.

El mensaje de Humboldt encontró una interpretación práctica en el libro de David Ricardo (1772 - 1823): *“Principios de Economía Política y Tributación”*, donde recomendaba que un país debía especializarse en la producción de los bienes con ventajas comparativas o relativas, y adquirir de otro aquellos en los que tuviese una desventaja comparativa. Según él, Inglaterra –en su ejemplo– debía especializarse en la producción de telas y Portugal en vino... Sobre esta base se construyó la premisa del comercio exterior, sin mencionar que se trataba de una imposición imperial.

Esta división del trabajo aparece en el acuerdo de Methuen³ firmado entre Portugal e Inglaterra (Lisboa, 27 de diciembre de 1703), que establecía que los portugueses comprarían paños y productos textiles a Inglaterra y los británicos concederían trato de favor (exenciones tributarias, menos aranceles portuarios, etc.) a los vinos de Portugal. Así, los ingleses aseguraron para sus textiles, base de su naciente poderío industrial, el mercado de Portugal y sus colonias.

Conseguida la independencia de España, los países de América Latina siguieron exportando recursos naturales, es decir Naturaleza, producto de la especialización impuesta en la colonia. Y esta visión de dominación sobre la Naturaleza se mantiene vigente hasta hoy día en muchas sociedades, sobre todo a nivel gubernamental, inclusive en aquellas con regímenes progresistas de la región,

3 Al frente de las negociaciones estuvieron el embajador inglés John Methuen y Manuel Teles da Silva, marqués de Alegrete, por Portugal.

como Ecuador, donde su presidente ha declarado, ante los racionamientos de energía eléctrica provocados por el prolongado estiaje y la ausencia de respuestas oportunas, considerándolos como el producto de una adversidad ambiental, que *“si la Naturaleza con esta sequía se opone a la revolución ciudadana, lucharemos y juntos la venceremos, tengan la seguridad”* (7 de noviembre 2009).

La ilusión del extractivismo, plasmado hace más de dos siglos por Alejandro von Humboldt, incluso está vigente. En su informe a la nación del 15 de enero del año 2009, el presidente Correa usó la misma metáfora del connotado naturalista y geógrafo alemán para defender la Ley de Minería:

“No daremos marcha atrás en la Ley de Minería, porque el desarrollo responsable de la minería es fundamental para el progreso del país. No podemos sentarnos como mendigos en el saco de oro”⁴.

La Naturaleza fue y sigue transformada en recursos naturales e incluso en “capital natural” a ser explotado, domado y controlado. Cuando, en realidad, la Naturaleza hasta podría existir sin seres humanos...

Para enfrentar este añejo mensaje fundado en el profundo divorcio de la economía y la Naturaleza, hay que rescatar las verdaderas dimensiones de la sustentabilidad que exige una nueva ética para organizar la vida. Se precisa reconocer los límites físicos del desarrollo convencional. Para ello, los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas. El crecimiento económico es apenas un medio, no un fin.

Estos planteamientos señalan con claridad por donde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente pretende ser una opción de vida en tanto respeta la Naturaleza. En la Constitución ecuatoriana del año 2008, se dio un paso sustantivo al reconocer Derechos de la Naturaleza y sumarle el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida. Igualmente trascendente fue la incorporación del término Pacha Mama, como sinónimo de Naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad.

Estos Derechos de la Naturaleza fueron y son vistos aún como un *“galimatías conceptual”*. A los conservadores del derecho (¿defensores de los privilegios de las oligarquías?), incapaces de entender los cambios en marcha, les resulta difícil

4 Algo similar expresó el presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales, ante la propuesta de no ampliar la frontera petrolera en Bolivia. El respondió en forma enérgica, *“¿de qué, entonces, es que va a vivir Bolivia, si algunas ONG dicen ‘Amazonia sin petróleo’ (...) Están diciendo, en tres palabras, que el pueblo boliviano no tenga plata, que no haya regalías, pero también van diciendo que no haya el bono Juancito Pinto, ni la Renta Dignidad, ni el bono Juana Azurduy”*.

comprender que el mundo está en movimiento permanente. A lo largo de la historia legal, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable.

La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos civiles a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por las autoridades por ser consideradas un absurdo. Para abolir la esclavitud se requería que se reconociera “*el derecho de tener derechos*” y se requería también un esfuerzo político para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos.

La liberación de la Naturaleza de la condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exige un esfuerzo político que reconozca a la Naturaleza como sujeto de derechos. Esto es fundamental si aceptamos - como afirmaba Arnes Naess, padre de la ecología profunda, que “*todos los seres vivos tienen el mismo valor*”. Este esfuerzo político empieza por reconocer que el sistema capitalista destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia.

Dotarle de derechos a la Naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto como parte del proceso centenario de ampliación de los sujetos de derecho, como recordaba ya en 1988 Jörg Leimbacher, jurista suizo. Lo central de los Derechos de la Naturaleza, según Leimbacher, enfatiza en el “*derecho a la existencia*” de los propios seres humanos. Derecho que ya fue recogido por Italo Calvino en el siglo XIX, producto de la Revolución Francesa, cuando el barón Cosimo Piovasco de Rondò, o “el barón de los árboles”, propuso un

proyecto de Constitución para un ente estatal republicano con la Declaración de los Derechos Humanos, de los derechos de las mujeres, de los niños, de los animales domésticos y de los animales salvajes, incluyendo pájaros, peces e insectos, así como plantas, sean éstas árboles o legumbres y yerbas.⁵

Al decir de Roberto Guimaraes, la tarea es organizar la economía preservando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta. Gudynas al respecto señala que hay que transitar del actual antropocentrismo al biocentrismo.

No será fácil cristalizar esas transformaciones, sobre todo porque afectan privilegios de los círculos de poderes nacionales y transnacionales que tratan de impedir este camino de cambios. Esta actitud, lamentablemente, se nutre también de algunas ambigüedades del gobierno de Rafael Correa, quien alentó con entusiasmo el proceso constituyente y ratificación popular de la Constitución

5 Traducción propia del alemán. Ver el libro de Jörg Leimbacher; *Die Rechte der Natur* (Los Derechos de la Naturaleza), Basilea y Frankfurt am Main, 1988. Este y cada vez más textos sobre la materia llegan a este autor como consecuencia de la expedición de la Constitución de Montecristi. Con varios especialistas en temas constitucionales, y abiertos a la trascendencia de estas propuestas, se está trabajando en lo que, en un futuro no muy lejano, podría ser la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza.

de Montecristi, pero no se inicia la conformación de un Estado plurinacional; es más, con la aprobación de algunas leyes (de minería o de soberanía alimentaria de 2009), se atenta contra varios principios constitucionales.

Este conflicto puede ser positivo para la sociedad, pues convoca a la acción organizada de amplios sectores sociales que lucharon por los cambios y avances constitucionales. Como parte de la construcción colectiva de un nuevo pacto de convivencia social y ambiental, por tanto, es necesario construir nuevos espacios de libertad y romper los cercos que impiden su vigencia.

Por eso, en forma pionera a nivel mundial, la nueva Constitución dispone que la Naturaleza es sujeto de derechos. Esta definición enfrenta la actual crisis civilizatoria, cuando se advierte la imposibilidad de persistir en un modelo industrialista depredador basado en la “lucha” de los humanos contra la Naturaleza. No va más la identificación de bienestar y de riqueza como acumulación de bienes materiales y consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados. En este sentido, se debe reconocer que los instrumentos disponibles para analizar estos asuntos ya no sirven porque naturalizan y convierten en inevitable lo existente. Su matriz es colonial y eurocéntrica, y pretenden convencer que el actual patrón civilizatorio es natural e inevitable, como acertadamente afirma el venezolano Edgardo Lander.

Al reconocer la Naturaleza como sujeto de derechos, en la búsqueda del necesario equilibrio entre Naturaleza-necesidades y derechos de los seres humanos bajo el principio del Buen Vivir, se puede superar la clásica versión constitucional. Para lograrlo, nada mejor que diferenciar los Derechos Humanos de los Derechos de la Naturaleza, como plantea Gudynas.

En los Derechos Humanos el centro está puesto en la persona. Se trata de una visión antropocéntrica. En los derechos políticos y sociales o de primera y segunda generación, el Estado le reconoce a la ciudadanía esos derechos, como parte de una visión individualizadora de la ciudadanía. En los derechos económicos, culturales y ambientales, o derechos de tercera generación, se incluye el derecho a que los seres humanos gocen de condiciones sociales equitativas y de un medioambiente sano y no contaminado. Se procura evitar la pobreza y el deterioro ambiental que impacta negativamente en la vida de las personas.

Los derechos políticos se enmarcan en la visión clásica de la justicia: imparcialidad ante la ley, garantías ciudadanas, etc. Para cristalizar los derechos económicos y sociales se da paso a la justicia re-distributiva o justicia social, orientada a resolver la pobreza. Los derechos de tercera generación configuran la justicia ambiental que atiende, sobre todo, demandas de grupos pobres y marginados en defensa de la calidad de sus condiciones de vida afectada por destrozos ambientales. En estos casos, cuando hay daños ambientales, los seres humanos pueden ser indemnizados, reparados y/o compensados.

En los Derechos de la Naturaleza el centro está puesto en la Naturaleza. Esta vale por sí misma, independientemente de la utilidad o usos del ser humano, que

forma parte de la Naturaleza. Esto es lo que representa una visión biocéntrica. Estos derechos no defienden una Naturaleza intocada, o que se deje, por ejemplo, de tener cultivos, pesca o ganadería. Ellos defienden mantener los sistemas de vida, los conjuntos de vida. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades y no en los individuos. Es decir, se puede comer carne, pescado y granos mientras se asegure que quedan ecosistemas funcionando con sus especies nativas. A los Derechos de la Naturaleza se los llama derechos ecológicos para diferenciarlos de los derechos ambientales. En la nueva Constitución ecuatoriana –no así en la boliviana– estos derechos aparecen en forma explícita como Derechos de la Naturaleza, en tanto derechos para proteger también las especies amenazadas, las áreas naturales o restaurar las áreas degradadas.

En este campo, la justicia ecológica pretende asegurar la persistencia y sobrevivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida. Esta justicia es independiente de la justicia ambiental, pues no se trata de la indemnización a los humanos por el daño ambiental sino de la restauración de los ecosistemas afectados. En realidad se deben aplicar simultáneamente las dos justicias: la ambiental para las personas, y la ecológica para la Naturaleza.

Siguiendo con las reflexiones de Gudynas, los Derechos de la Naturaleza necesitan y a la vez originan otro tipo de definición de ciudadanía, la que se construye en lo social y también en lo ambiental. Es decir, se trata de ciudadanías plurales que dependen de las historias y los ambientes, acogen criterios de justicia ecológica que superan la visión tradicional de justicia.⁶

De los Derechos de la Naturaleza se derivan decisiones trascendentales en la Constitución ecuatoriana. Uno clave atañe procesos de desmercantilización de la Naturaleza, frente a la privatización del agua o la introducción de criterios mercantiles para comercializar los servicios ambientales.⁷

El agua, por ejemplo, es asumida como un derecho humano fundamental que cierra la puerta a su privatización; en concreto, se reconoce el agua como patrimonio nacional estratégico de uso público, dominio inalienable e imprescriptible del Estado, en tanto elemento vital para la Naturaleza y para la existencia de los seres humanos. Así la Constitución plantea prelación en el uso del agua: consumo humano, riego para la producción de alimentos, caudal ecológico y actividades productivas, en ese orden.

La soberanía alimentaria, que incorpora la protección del suelo y el uso adecuado del agua, representa un ejercicio de protección de los campesinos que viven de su trabajo y se transforma en eje conductor de las políticas agrarias y de recuperación del verdadero patrimonio nacional: su biodiversidad. Aquí también

6 Gudynas denomina a estas ciudadanías como “meta-ciudadanías ecológicas”.

7 “Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado”, reza el artículo 74 de la Constitución.

se plasma la necesidad de conseguir soberanía energética, sin poner en riesgo la soberanía alimentaria o el equilibrio ecológico.

En suma, está en juego el Buen Vivir, base del Estado plurinacional e intercultural, relacionado estrechamente con los Derechos de la Naturaleza. Y estos derechos nos conminan a construir democráticamente sociedades sustentables a partir de ciudadanías plurales.

Hacia la construcción de una economía solidaria

El valor básico de la economía, en un régimen de Buen Vivir, es la solidaridad. Se busca una economía distinta, una economía social y solidaria, diferente de la caracterizada por una supuesta libre competencia, que anima al canibalismo económico entre seres humanos y que alimenta la especulación financiera.

A partir de la definición constitucional se aspira construir relaciones de producción, intercambio y cooperación que propicien la eficiencia y la calidad, sustentadas en la solidaridad. Se habla de productividad y competitividad sistémicas, medibles en avances de la colectividad y no sólo de individualidades sumadas en forma arbitraria.

El ser humano, como centro de la atención, es el factor fundamental de la economía. En ese sentido, para fortalecer y dignificar el trabajo se proscribe cualquier forma de precarización laboral, como la tercerización; incluso el incumplimiento de las normas laborales puede ser penalizado y sancionado. Por otro lado se prohíbe toda forma de persecución a los comerciantes y los artesanos informales.

El mercado por sí solo no es la solución, tampoco lo es el Estado. El subordinar el Estado al mercado, conduce a subordinar la sociedad a las relaciones mercantiles y al egolatrismo individualista. Lejos de una economía sobreterminada por las relaciones mercantiles, se promueve una relación dinámica y constructiva entre mercado, Estado y sociedad, tal como lo planteó Franz Hinkelammert. Se busca construir una sociedad con mercado, para no tener una sociedad de mercado, es decir mercantilizada. No se quiere una economía controlada por monopolistas y especuladores, como en la época neoliberal. Tampoco se promueve una visión estatista a ultranza de la economía.

El mercado como el Estado requieren una reconceptualización política, que conduzca a regulaciones adecuadas. El mercado es una relación social sujeta a las necesidades de los individuos y las colectividades, entendida como un espacio de intercambio de bienes y servicios en función de la sociedad y no sólo del capital. Es más,

“el buen funcionamiento de los mercados, para los fines instrumentales que la sociedad les asigna, exige que no sean completamente libres. Los mercados libres

nunca han funcionado bien y han acabado en catástrofes económicas de distinta naturaleza”. *Sin un marco legal y social adecuado*, “los mercados pueden ser totalmente inmorales, ineficientes, injustos y generadores del caos social”, *nos recuerda el economista español Luis de Sebastián*.

No se puede pensar que todo el sistema económico debe estar inmerso en la lógica dominante de mercado; hay muchas relaciones que se inspiran en otros principios de indudable importancia; por ejemplo, la solidaridad como principio de la seguridad social o las prestaciones sociales, o también de otros ámbitos como la alimentación o vivienda. Similar reflexión se podría hacer para la provisión de educación pública, defensa, transporte público, servicios de banca central y otras funciones que generan bienes públicos que no se producen y regulan a través de la oferta y la demanda. No todos los actores de la economía, por lo demás, actúan movidos por el lucro.

Por tanto, siguiendo al gran pensador norteamericano Karl Polanyi –“*el mercado es un buen sirviente, pero un pésimo amo*”–; al mercado hay que organizarlo y controlarlo, pero no asumirlo como mecanismo de dominación. En definitiva, el Estado deberá ser ciudadanizado y el mercado habrá de ser civilizado, lo que en ambos casos implica una creciente participación de la sociedad.⁸

Para enfrentar la gravedad de los problemas existentes en la economía hay que desarmar las visiones simplificadoras y compartimentadas. El éxito o el fracaso no es sólo una cuestión de recursos físicos, depende decisivamente de las capacidades de organización, participación e innovación de los habitantes del país. Existen sobradas razones para afirmar que un factor de estrangulamiento a una vida mejor, en un mundo mejor para todos y todas, radica en la ausencia de políticas e instituciones⁹ que fortalezcan e impulsen las capacidades humanas de las culturas existentes.

Está claro que no está simplemente en juego un proceso de acumulación material. Se precisan respuestas políticas que hagan posible un desarrollo impulsado por la vigencia de los derechos fundamentales (Derechos Humanos en términos amplios y Derechos de la Naturaleza), como base para una sociedad solidaria con instituciones que aseguren la vida.

8 Fernand Braudel, el gran historiador francés de los Annales, reconoció oportunamente que el capitalismo no es un sinónimo de economía de mercado, por el contrario, le veía incluso como el “anti-mercado”, en tanto los empresarios –con diversos grados de prácticas monopolistas– no se comportan como el empresario típico-ideal de la teoría económica convencional. Braudel entendía al capitalismo como el visitante furtivo que entra por la noche y se roba algo, en este caso entró en la economía mediterránea y se apropió del mercado. En el mundo indígena, mucho antes de que lleguen los conquistadores, el mercado estaba presente (y sigue presente), en tanto construcción social con prácticas de solidaridad y reciprocidad, muy alejadas de lo que sería posteriormente la imposición del capitalismo metropolitano.

9 Conjunto de normas y reglas emanadas de la propia sociedad, que configuran el marco referencial de las relaciones humanas.

Las equidades como base del buen vivir

Las equidades, la igualdad y libertad, así como la justicia social (productiva y distributiva) y también la ambiental están en la base del Buen Vivir (*sumak kawsay*). Las equidades, basadas en la búsqueda de la “*igualdad sustantiva*” (István Mészáros) tendrían que venir como resultado de un proceso que –dinámica y solidariamente– reduzca las desigualdades e inequidades existentes.

Desde esta perspectiva, no se propicia la redistribución por la redistribución simplemente, sino la transformación de la equidad socioeconómica en sostén del aparato productivo y en un revitalizador cultural de la sociedad. Las desigualdades e inequidades, no lo olvidemos, terminan por conculcar los derechos ciudadanos y por minar las bases de la democracia. Y esta limitación agudiza, a su vez, las inequidades y las desigualdades que asoman por la violación de los derechos.

Como se desprende de muchas experiencias históricas, ha sido necesario disponer de niveles de distribución de la renta y la riqueza nacionales mucho más equitativos para propiciar incluso la constitución de mercados dinámicos, que ayuden a impulsar el crecimiento económico; sin que ello suponga asumir como objetivo dicho crecimiento.

Para empezar, el concepto mismo de crecimiento económico debe ser redimensionado. Crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo. Valga traer a colación la visión crítica del crecimiento económico que tiene Amartya Sen, Premio Nobel de Economía de 1997. Para reforzar la necesidad de una visión más amplia, superadora de los estrechos márgenes cuantitativos del economismo, Sen afirma

que las limitaciones reales de la economía tradicional del desarrollo no provinieron de los medios escogidos para alcanzar el crecimiento económico, sino de un reconocimiento insuficiente de que ese proceso no es más que un medio para lograr otros fines. Esto no equivale a decir que el crecimiento carece de importancia. Al contrario, la puede tener, y muy grande, pero si la tiene se debe a que en el proceso de crecimiento se obtienen otros beneficios asociados a él. (...) No sólo ocurre que el crecimiento económico es más un medio que un fin; también sucede que para ciertos fines importantes no es un medio muy eficiente.

En este punto, a partir de los cuestionamiento de Sen al crecimiento, cabría incluso recuperar aquellas propuestas que propician el decrecimiento o el crecimiento estacionario, como lo hacen Enrique Leff, Serge Latouche y otros tantos¹⁰; o las aleccionadoras palabras de un partidario temprano del crecimiento “*cero*” como John Stuart Mill (1848), quien

10 Aquí se podría rescatar otras visiones que enriquecen el debate, como las de “convivialidad” de Iván Illich, o de la “ecología profunda” de Arne Naes.

confirmando que no me gusta el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar y que aplastar, dar codazos y pisar los talones a quien va delante, característicos del tipo de sociedad actual, e incluso que constituyen el género de vida más deseable para la especie humana... No veo que haya motivo para congratularse de que personas que son ya más ricas de lo que nadie necesita ser, hayan doblado sus medios de consumir cosas que producen poco o ningún placer, excepto como representativos de riqueza; sólo en los países atrasados del mundo es todavía el aumento de producción un asunto importante; en los más adelantados lo que se necesita desde el punto de vista económico es una mejor distribución. (...) Entre tanto debe excusársenos a los que no aceptamos esta etapa muy primitiva del perfeccionamiento humano como el tipo definitivo del mismo, por ser escépticos con respecto a la clase de progreso económico que excita las congratulaciones de los políticos ordinarios: el aumento puro y simple de la producción y de la acumulación.

Además, la experiencia nos muestra que no hay necesariamente una relación unívoca entre crecimiento y equidad, ni tampoco entre crecimiento y democracia. Un tema por demás oportuno y complejo, considerando que muchas veces se ha pretendido legitimar las dictaduras como espacios políticos propicios para acelerar el crecimiento económico.

De todas maneras, aún si sólo deseáramos potenciar el crecimiento económico como eje del desarrollo, no podemos aceptar aquel mensaje aparentemente cargado de lógica, que recomienda primero crear “la torta” antes de repartirla. Repartirla sin poseerla sería aún más grave, afirman los neoliberales, puesto que, según su visión, se estaría distribuyendo pobreza. En lo económico, se persigue garantizar una tasa de mayor rentabilidad, que permita ahorrar lo suficiente para financiar nuevas inversiones, las que luego generarían un mayor producto que beneficiaría a la sociedad en su conjunto, a través de una mayor cantidad de empleo y de ingresos.

Detrás de la fuerza aparente de esta “*teoría del pastelero*” está toda una concepción política de la distribución de la renta y de la riqueza, que ha construido un sistema casi institucionalizado que impide la distribución, incluso en períodos de crecimiento económico. El mayor crecimiento económico, por lo demás, no garantiza una redistribución del excedente; al contrario, los que más tienen son los que se disputan a dentelladas el excedente, dejando migajas para los grupos marginados.

Esta separación entre producción y distribución secuencial, que ofrecen los “*pasteleros*” neoliberales, no es dable en los procesos económicos que están inseparablemente inmersos en la trama social y ambiental. En ellos no hay dicha secuencia temporal. En los sistemas de producción no es posible generar riqueza sin que se produzca alguna forma de su distribución, sea por la vía de las utilidades o de los salarios, de la renta o de las pensiones. Distribución que, a su vez, incide en las decisiones productivas. Lo que cuenta es cómo las condicio-

nes de la producción y la distribución se potencian recíprocamente y no cómo pueden independizarse. Pero sobre todo, no es posible seguir manteniendo el divorcio entre producción y Naturaleza; ésta tiene límites que comienzan a ser peligrosamente superados; la vida del ser humano en el planeta está en riesgo, sin lugar a duda al respecto.

La reducción sustantiva de la pobreza y la inequidad, el logro de crecientes grados de libertad y la vigencia de los derechos ciudadanos pasan, entonces, por una redistribución a favor de los pobres y marginados, en detrimento de la excesiva concentración de la riqueza y el poder en pocas manos. Una opción que no implica la búsqueda de crecientes niveles de opulencia para provocar entonces la redistribución. Al contrario, hay que erradicar la pobreza y la opulencia, pues ésta última se explica sólo por la masiva pobreza: *“allí donde existen grandes patrimonios, hay también una gran desigualdad. Por un individuo muy rico ha de haber quinientos pobres, y la opulencia de pocos supone la indigencia de muchos”*, aseguraba el mismísimo Adam Smith en 1776.

La redistribución no es tarea fácil. Quienes todo tienen, quieren más y no cederán fácilmente sus privilegios. Por tanto, se requiere una acción política sostenida y estratégica para construir tantos espacios de poder contrahegemónico como sean necesarios. La conclusión es obvia, el Buen Vivir hay que construirlo desde todos los ámbitos estratégicos posibles, empezando por el nivel local, sin descuidar el global.

Sin una sociedad más igualitaria y equitativa es imposible que funcione a cabalidad la economía, incluso el mercado, y una genuina democracia. Sin equidades, tampoco se revertirá el actual rumbo de destrucción ambiental. La inequidad y la desigualdad sistemáticamente falsean y frustran la propia libertad de elección en el campo económico o aún político. Por ello es preciso reformular las relaciones de poder entre Estado y ciudadanos / ciudadanas para que sean los auténticos poseedores de la soberanía; ciudadanos y ciudadanas en tanto individuos viviendo en comunidad, se entiende.

A modo de conclusión

Si aceptamos la necesidad de una nueva ética, hay que incorporar elementos consustanciales a un verdadero proceso de transformaciones radicales como son la igualdad, las diversas equidades, la libertad, la justicia social y ambiental, así como elementos morales, estéticos y espirituales. En otras palabras, los Derechos Humanos se complementan con los Derechos de la Naturaleza y viceversa, dentro de un esfuerzo de democratización permanente de la sociedad, a partir de la construcción de ciudadanías sólidas.

Todas las personas tienen por igual derecho a una vida digna, que asegure la salud, alimentación y nutrición, agua potable, vivienda, saneamiento ambiental, educación,

trabajo, empleo, descanso y ocio, cultura física, vestido, seguridad social y otros servicios sociales necesarios. Estos derechos, para su vigencia, exigen ajustes en la distribución de la riqueza y del ingreso, sin poner en riesgo el equilibrio ambiental.

Esto nos conduce a recuperar lo público, lo universal, lo gratuito, la diversidad, como elementos de nuevas sociedades que buscan sistemáticamente la libertad, la igualdad y la equidad, así como la solidaridad como elementos rectores del Buen Vivir.

Para lograrlo hay que abrir todos los espacios de diálogo posibles. La responsabilidad es grande y compleja. Estamos ante el imperativo de construir democráticamente sociedades realmente democráticas, fortificadas en valores de libertad, igualdad y responsabilidad, practicantes de sus obligaciones, incluyentes, equitativas, justas y respetuosas de la vida. Sociedades en donde lo individual y lo colectivo coexistan en armonía con la Naturaleza, donde la racionalidad económica se reconcilie con la ética y el sentido común.

Bibliografía

- Acosta, Alberto
 2009 “El Buen Vivir, una utopía por (re)construir”, *En Revista Casa de las Américas*, N° 257, La Habana, octubre-diciembre del 2009.
 2009 *La maldición de la abundancia*, CEP, Swissaid y Abya-Yala.
 Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores)
 2009 *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.
 2009a *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.
 2009b *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Abya Yala, Quito.
 Acosta, Alberto
 2005 *Desarrollo Glocal. Con la Amazonía en la mira*. Corporación Editora Nacional, Quito.
 2008 “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”, *En revista Ecuador Debate* N° 75, diciembre 2008, CAAP, Quito.
 2008 *Bitácora Constituyente*, Abya Yala, Quito.
 Acosta, Alberto y Schuldt, Jürgen
 2000 “Algunos elementos para repensar el desarrollo. Una lectura para pequeños países”, *En Acosta, Alberto (compilador), El desarrollo en la globalización-El reto de América Latina*, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (Ildis-FES) y Nueva Sociedad, Caracas.
 Braudel, Fernand
 1985 *La dinámica del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid.
 Coraggio, José Luís
 2004 *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo*, CIUDAD - EED - ILDIS-FES - Instituto Fronesis - Abya-Yala, Quito.

- 1998 *Economía popular urbana: Una perspectiva para el desarrollo local*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.
- Cortez, David
- 2009 *Genealogía del 'Buen Vivir' en la nueva Constitución ecuatoriana*, Ponencia en el VIII International Congress for Intercultural Philosophy. Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today, Ewha Womans University, Seoul, 3 de Julio del 2009.
- Daly, Herman E.
- 1989 "Introducción a la economía en un estado estacionario", en *Daly, Herman E. (compilador); en Economía, ecología, ética-Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México.
- De Sebastián, Luis
- 1999 *El rey desnudo. Cuatro verdades sobre el mercado*, Editorial Trotta, Madrid.
- De Souza Santos, Boaventura
- 2009 "Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad", en *Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (editores); Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Abya Yala, Quito.
- 2004 *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, Ildis-FES y Abya Yala, Quito.
- Ferrer, Aldo
- 2002 *Aprender a Vivir con lo nuestro. Nosotros y la globalización*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Georgescu-Roegen, Nicholas
- 1989 "La ley de la entropía y el problema económico", en *Daly, Herman E. (compilador); en Economía, ecología, ética - Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1989 Selecciones de "Mitos de la economía de la energía", en *Daly, Herman E. (compilador); en Economía, ecología, ética - Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gudynas, Eduardo
- 2009 "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador", *Revista de Estudios Sociales* N° 32, Bogotá.
- 2009 *El mandato ecológico - Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-Yala, Quito.
- 2004 "Tierra de sombras: Desafíos de la sustentabilidad y del desarrollo territorial y local ante la globalización corporativa", en varios autores; *Globalización La euforia llegó a su fin*, CEP-Flacso-Ildis-GTZ-Abya Yala, Quito. La División de Desarrollo Sostenible y Asentamientos Humanos de la Cepal publicó una versión más amplia de este artículo, Santiago de Chile, septiembre.

- Hinkelammert, Franz
1997 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Ediciones DEI, San José.
- Lander, Edgardo
2009 “Hacia otra noción de riqueza”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores), *El Buen Vivir-Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito, 2009.
- Leimbacher, Jörg
1988 *Die Rechte der Natur*, Basilea y Frankfurt am Main.
- Leff, Enrique
2008 “Decrecimiento o deconstrucción de la economía”, revista virtual *Peripecias* N° 117, 8 de octubre.2008.
- Martínez Alier, Joan
2009 Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas, Valencia (mimeo).
1998 *La economía ecológica como ecología humana*, Fundación César Manrique, Madrid.
1995 *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria - Nordan, Barcelona - Montevideo.
- Martínez Alier, Joan y Schlüpmann, Klaus
1993 *La ecología y la economía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Max-Neef, M.; Elizalde, A.; y, Hopenhayn, M.
1986 *Desarrollo a escala humana - Una opción para el futuro*, en Development Dialogue, número especial, CEPANUR y Fundación Dag Hammarskjöld.
- Mészáros, István
2009 *Socialismo o barbarie - La alternativa al orden social del capital*, ediciones desde abajo, Bogotá.
- Mill, John Stuart
1984 *Principios de Economía Política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, Fondo de Cultura Económico, México.
- Naredo, José Manuel
2009 *Lucas en el laberinto - Autobiografía intelectual*, Editorial Catarata, Madrid.
- Naredo, José Manuel
1995 “Repensar la economía desde el medio ambiente”, en varios autores; *De la economía a la ecología*, Editorial Trotta, Madrid.
- Polanyi, Karl
1992 *La gran transformación-Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pueblo ecuatoriano; Constitución de la República del Ecuador, Montecristi. 2009.

Quijano, Aníbal

- 2001 “Globalización, colonialidad del poder y democracia”, en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Ministerio de Relaciones Exteriores, Caracas.

Ricardo, David

- 1997 *Principios de Economía Política y Tributación*, Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá.

Shiva, Vandana

- 1983 “La civilización de la selva”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores); *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Schumacher, E. F.

- 1983 *Lo pequeño es hermoso*, Ediciones ORBIS.

Schuldt, Jürgen

- 2005 *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Schuldt, Jürgen

- 2004 *Repensando el desarrollo: Hacia una concepción alternativa para los países andinos*, CAAP, Quito.

Sen Amartya

- 1983 “Los bienes y la gente”, en la revista Comercio Exterior, volumen 33, N° 12, México, diciembre de 1983.

- 1985 “Cuál es el camino del desarrollo”, en la revista Comercio Exterior, volumen 35, N° 10, México, octubre de 1985.

- 1989 *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Smith, Adam

- 1987 *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económico.

Tortosa, José María

- 2008 “Maldesarrollo inestable: un diagnóstico”, en *Actual Marx / Intervenciones*, N° 7, Universidad Bolivariana / LOM Ediciones, Santiago de Chile.

- 2001 *El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo global*, Icaria, Barcelona.

Viteri Gualinga, Carlos

- 2000 *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*, Quito, (mimeo).

La calidad de vida, la cuestión ambiental y sus interrelaciones

Hector Sejenovich¹

Siempre hemos afirmado que el concepto de calidad de vida, como la categoría más compleja para acercarnos a un determinado nivel de bienestar, debiera servirnos de estímulo para nuevas investigaciones interdisciplinarias que permitan articular el conocimiento de cara a una mejora de los proyectos de intervención. La urgencia de estos estudios deviene del hecho de que su ausencia no permite contar con luces que orienten las acciones en las que se interrelacionan las cuestiones ambientales y el bienestar. En este trabajo intentamos una aproximación a esa interrelación, así como una definición operativa de calidad de vida al finalizar.

Entendemos la cuestión ambiental como la interrelación sociedad-naturaleza en la continua transformación de los ecosistemas y de los tecnosistemas, en aras de elevar la calidad de vida de las personas. En el sistema económico y social vigente, esta interrelación se orienta esencialmente según la racionalidad económica predominante, generando contradicciones que son propias del ámbito de estudio de la cuestión ambiental en la mencionada relación orientada al logro de una mejor calidad de vida. Esta categoría, junto con el buen vivir o vivir bien, debe ser definida teniendo en cuenta esas contradicciones y la lucha permanente para superarlas.

La interrelación sociedad-naturaleza conforma un todo integrado. En los conceptos naturaleza y sociedad se dan los principios de unidad y diversidad.

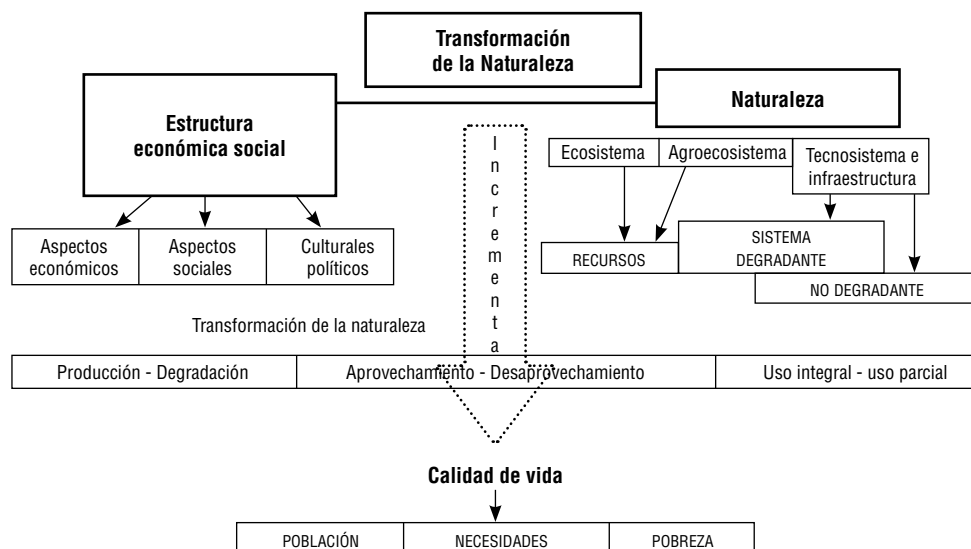
1 Profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de Lujan, Argentina, y de la Universidad de la República, Uruguay. Primer Coordinador de la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe del PNUMA. Autor de la metodología de las Cuentas del Patrimonio Natural a través del costo de manejo. Asesor de varias Asambleas Ambientales Ciudadanas.

En cierto sentido, todo es naturaleza con diferentes grados de evolución. En otro sentido, todo es sociedad en tanto la comprensión de la realidad exterior a nosotros depende de nuestras propias sapiencias e ignorancias; es decir, se trata de un conocimiento social, histórico y cambiante. Pero también existe la diversidad dada por el grado de complejidad de la evolución material. La naturaleza está mediada socialmente y las relaciones sociales se dan en una estructura natural a la que modifica y por la que son modificadas. El saber ambiental requiere utilizar, reformulados, los avances que han realizado las diferentes ciencias. Por ello, cuando nos referimos a la sociedad utilizamos la categoría de estructura económica y social; cuando nos referimos a la naturaleza, empleamos el concepto de ecosistema, agroecosistema y tecnosistema; y cuando nos referimos al proceso de transformación, analizamos el proceso de producción, distribución, cambio y consumo, desde un ángulo ecológico, económico y social. Finalmente, cuando nos referimos a la población, utilizamos los avances realizados por la psicología social, la antropología, la economía, en torno a calidad de vida y la relación sujeto - objeto - necesidad, y al proceso de satisfacción de las necesidades en el que interactúan todas las categorías anteriores (ecológicas, económicas y sociales).

El proceso de transformación que una estructura económica y social genera en los ecosistemas, puede ser visto como un conjunto orgánico de seis momentos. En definitiva, se trata de la forma en que las personas –integradas en sociedades– utilizan la naturaleza para satisfacer sus necesidades, utilizando un instrumental y una plataforma física y simbólica, en un momento y lugar determinado y con relaciones sociales determinadas.² En un único hecho productivo operan coincidentemente un proceso de construcción (o producción) / destrucción (o degradación, cuando se rebasa la capacidad de carga de los ecosistemas), aprovechamiento/desaprovechamiento, y uso integral/dilapidación. La misma relación dialéctica de unidad y diversidad se da entre las categorías producción, distribución, cambio y consumo, como luego veremos.

2 También el concepto de desarrollo de las fuerzas productivas denota esta categoría.

Cuadro N° 1
Sistema ambiental



Consideración conjunta del proceso producción/destrucción

Todo acto de producción supone, en otro sentido, un acto de destrucción.

En la producción de materias primas

Para utilizar un árbol, el hombre destruye al extraerlo diferentes plantas, daña a otros árboles, al suelo y obviamente al propio árbol. Lo mismo sucede en la extracción de fauna terrestre y acuática. Según las técnicas y formas de aprovechamiento que se utilicen el proceso será más o menos cruento. Los procesos de erosión y desertificación son otras muestras evidentes. Esta destrucción puede ser absorbida por la capacidad homeostática del sistema natural o, debido a su intensidad, rebasar la capacidad que tienen los sistemas naturales de absorber ciertos cambios sin destruir las bases de su sistema. Cuando así ocurre se cambia de sistema. El problema es que estos cambios, muchas veces, no son queridos sino en general imprevistos y reducen la potencialidad global del sistema. En una referencia muy clara, y poco conocida, sobre este proceso Federico Engels dice: “No debemos, sin embargo, lisajearnos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Esta se venga de nosotros por cada una de las derrotas que le inferimos. Es cierto que todas ellas se traducen principalmente en los resultados previstos y calculados, pero acarrearán, además, otros imprevistos con los que no contábamos y que, no pocas veces contrarrestan los primeros”. (Dialéctica de la Naturaleza. Engels; Grijalbo, México 1962).

En la producción del hábitat y de la infraestructura

En forma directa o indirecta, la artificialización del hábitat y la infraestructura en función de las necesidades humanas implica un típico proceso de destrucción/construcción. En estos actos, las particularidades específicas del ecosistema frecuentemente no son consideradas en todos sus aspectos, por lo que se generan repercusiones negativas, también muchas veces no previstas ni queridas, pero presentes. Esto trae como consecuencia problemas en el costo del posterior mantenimiento, o en la generación o agravamiento de procesos de degradación natural.

En la producción industrial

Todo proceso productivo de transformación de la materia, destinado a que la misma adopte cualidades adecuadas para satisfacer necesidades humanas, va unido al uso del ambiente natural como condiciones de la producción, al que se puede contaminar y del que se utiliza algunos elementos y desecha otros.

Una acción ambiental debe considerar en forma conjunta el citado proceso, tratando que lo productivo se maximice y que lo destructivo se minimice. La no consideración conjunta de ambas facetas ha dado lugar a diversos perjuicios.

En primer lugar, el error más generalizado y evidente es asumir los criterios productivos sin analizar los aspectos de destrucción asociados a la producción. Las estadísticas manifiestan este error³. El producto bruto suma todas las actividades de producción, sin descontar la destrucción que ellas causan. Pero es un error sistémico a la forma que adopta la reproducción económica.

En la producción agrícola el error es más evidente. En ella se considera la productividad de la tierra, evaluada en general en toneladas de producto/hectárea sin contrastar este indicador con el de pérdida de suelo por erosión y/o el del balance de nutrientes (extracción/reposición), o el agua utilizada, entre otros.

Lo mismo sucede con el proceso que redundo en la contaminación de agua, suelo o aire, y con los que generan la destrucción del hábitat o de la infraestructura. Esta simplificación de considerar la producción sin la destrucción que generalmente conlleva, impide evaluar los cambios adecuados y necesarios para reducir al máximo sus consecuencias.

Lamentablemente, muchas veces se ha reaccionado y reacciona cayendo en el otro extremo: considerar el proceso destructivo sin evaluar la producción. Esta postura ha caracterizado y caracteriza parte de los planteamientos ambientales. Bajo este criterio fueron creadas varias administraciones ambientales que tratan aspectos destructivos –tales como la contaminación, la erosión, la destrucción de bosques y el hacinamiento–, sin la necesaria interrelación con los sectores

3 Crítica a la Economía Política no Sustentable. Héctor Sejenovich. En prensa.

que dieron y dan origen a dichas destrucciones. Como lamentará la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo, los “efectos” (la destrucción) han sido considerados sin relación con las “causas” (la producción).⁴ Una acción ambiental debe considerar en forma sistémica ambos aspectos.

De la misma forma están ligados el proceso de producción y el del consumo. La producción siempre es consumo de los elementos que se requieren para generarla. Así también el consumo es siempre producción de diversos elementos (materia prima, combustibles, infraestructura) y también de fuerza de trabajo que se produce consumiendo los elementos necesarios para nuestra vida.

Consideración conjunta del aprovechamiento y desaprovechamiento

El proceso de transformación utiliza elementos de la naturaleza en forma selectiva y desecha otros. En la relación de las personas con la naturaleza se ha desarrollado una capacidad selectiva que ha llevado a considerar sólo unos cuantos elementos como “recursos naturales”. En las comunidades originarias, el conocimiento de los elementos naturales y la selección de los mismos eran y son procesos esencialmente naturales; pero, a partir de la división nacional e internacional del trabajo, ello fue influido y determinado por los intereses de la reproducción mundial en cada etapa. Los avances de la ecología van demostrando que existen grandes potencialidades en los recursos llamados “desapercibidos” en general, y en las fuentes energéticas alternativas en particular, que podrían ser utilizados integralmente en función de las necesidades de los pueblos.

Asimismo, la generación de residuos puede proporcionar una materia prima que hoy no se utiliza integralmente. Las acciones y proyectos ambientales requieren enfatizar en el desaprovechamiento, pero uniendo esta consideración con la de los demás elementos que constituyen la dimensión ambiental.

Por otro lado, la producción no siempre se aprovecha. En parte, porque no es funcional al proceso de valorización; y en otra, por la tecnología prevaleciente que solo utiliza aquellos elementos que ganan ventaja comparativa a nivel nacional o mundial, y no todos los elementos que pueden satisfacer necesidades humanas. El manejo integral de los recursos naturales podría procesar una riqueza mucho mayor, pero no lo hace porque –muchas veces– el aprovechamiento de la diversidad no es funcional en el corto plazo a la valorización del capital, como veremos en el próximo punto.

4 COMISIÓN MUNDIAL DE MEDIO AMBIENTE Y DESARROLLO. BRUNDTLAND, GRO HARLEM (presidente de la Comisión). “Nuestro Futuro Común”, Naciones Unidas, varias ediciones.

Consideración conjunta del uso integral y la dilapidación

Una vez extraído, el recurso natural puede utilizarse integralmente o sólo en una cierta proporción. En la práctica, y en América Latina, se evidencia un uso muy restringido y una gran dilapidación. En los árboles, en los peces, en los frutos, en las cosechas, en el uso de la energía, se genera una significativa proporción de desechos. Es una forma de desaprovechamiento, pero muchas veces mediada por una pretendida inexorabilidad tecnológica. Cuando uno estudia los procesos, encuentra muchas alternativas de procesos menos dilapidadores. Nuevamente, las poblaciones originarias nos dan muestras de ejemplos distintos

Consideración del objetivo central: la elevación de la calidad de vida

El objetivo de satisfacer las necesidades esenciales de la población y, más modernamente, elevar la calidad de vida como categoría compleja e integral, está explicitado desde el inicio de las postulaciones ambientales. Pero la calidad de vida no puede definirse sin la activa participación de la población en la resolución de sus problemas ambientales. Es un concepto histórico y cambiante, integrado a la cultura y a las aspiraciones específicas de cada grupo social.

Gran cantidad de autores han dado definiciones del concepto de calidad de vida, sin llegarse a un consenso en la definición del mismo; sólo hay acuerdo en un aspecto: se trata de un constructo multidimensional. Pero tampoco hay acuerdo en cuáles son las dimensiones a considerar.

Y esto es así, porque la calidad de vida no puede ser definida “objetivamente”. Queda claro que el concepto se refiere siempre a una percepción subjetiva que depende de la interacción del individuo y sus condiciones socio-materiales de existencia, que conforman su cultura.

El modo de conocer la definición de “calidad de vida” de un grupo social específico es realizar investigaciones empíricas que nos permitan identificar las distintas dimensiones del constructo para dicho grupo. El modo en que cada grupo social define la calidad de vida se sostiene en percepciones y evaluaciones de la realidad, aspiraciones y valores que le son propios. Ellas se evidencian en las producciones discursivas de los grupos.

Dado que no tenemos acceso directo a las mentes de las personas, sino sólo a sus discursos y a sus prácticas, actualmente se privilegian los métodos cualitativos de investigación que nos permiten un acceso al discurso de los individuos y grupos sociales, como medio de conocimiento de las percepciones, representaciones, creencias y valores sociales que sostienen; y que son, a su vez, productoras y producto de sus praxis. Estos métodos nos permiten acceder a los

significados que tienen los objetos y situaciones para las personas, en los marcos de su vida cotidiana.

Sin embargo, es necesaria una postura crítica al momento de indagar las concepciones respecto a la calidad de vida de los grupos. Es frecuente que las personas asimilen la noción de calidad de vida al concepto de “nivel de vida” o “standard” de vida definido, principalmente, por la capacidad de consumir bienes y servicios. Incluso, es frecuente observar que, en grupos socialmente vulnerables, se prioriza la posesión de bienes materiales superfluos por sobre la satisfacción de necesidades más básicas. Esta trastocación de la percepción de las necesidades y los valores, no puede ser comprendida al margen del análisis de las ideologías, en tanto representaciones cargadas de poder que explica la hegemonía de ciertas ideas que mantienen determinadas relaciones sociales, de acuerdo con ciertos intereses dominantes en la sociedad. Asimismo, el concepto de necesidad básica se presta a múltiples interpretaciones. Para un trabajador rural argentino comer carne de vaca es una necesidad básica, No hacerlo es una necesidad más que básica, esencial, para el trabajador indú.

Por ejemplo, los medios de comunicación social presentan estilos de vida, relaciones y objetos superfluos y foráneos –nacidos en los países centrales–, como deseables para todos los grupos sociales. Así, ellos pasan a ser deseados por quienes están expuestos a su influencia.

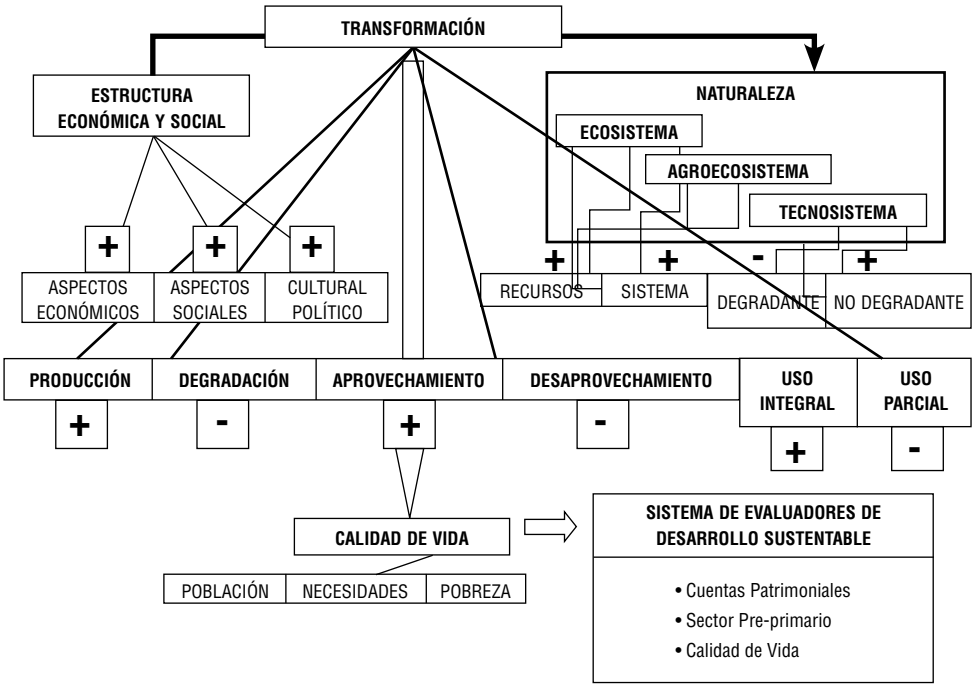
En este punto, adquiere relevancia la corriente denominada “Análisis Crítico del Discurso” en tanto instrumento útil para entender mejor los mecanismos complejos a través de los cuales se transmite y reproduce la ideología de quienes tienen el poder. El núcleo central de este análisis es conocer cómo el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social. Bástenos decir, aquí, que los discursos que circulan socialmente influyen sobre las representaciones (valores, actitudes, creencias, percepciones, ideologías) de los grupos y, a través de ellas, sobre sus comportamientos.

Nuestros indicadores sintéticos del desarrollo no incorporaron los efectos sobre la estructura social del mismo. Los indicadores del desarrollo humano⁵ iniciaron una fructífera incursión en un camino que esperaba su profundización, pero que aún no llegó.

Las contradicciones que se generan para lograr un proceso de transformación que maximice el uso integral y la producción, y minimice la degradación, el desaprovechamiento y la dilapidación de cara a elevar la calidad de vida de la población, constituyen en gran parte el objeto de estudio de la cuestión ambiental que se expresa tanto en los conceptos como en las metodologías de acción.

5 MAHBUB ul HAQ (coordinador general del Informe). “Desarrollo Humano Informe 1991”, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Tercer Mundo Editores, Bogotá, Colombia, Mayo de 1991.

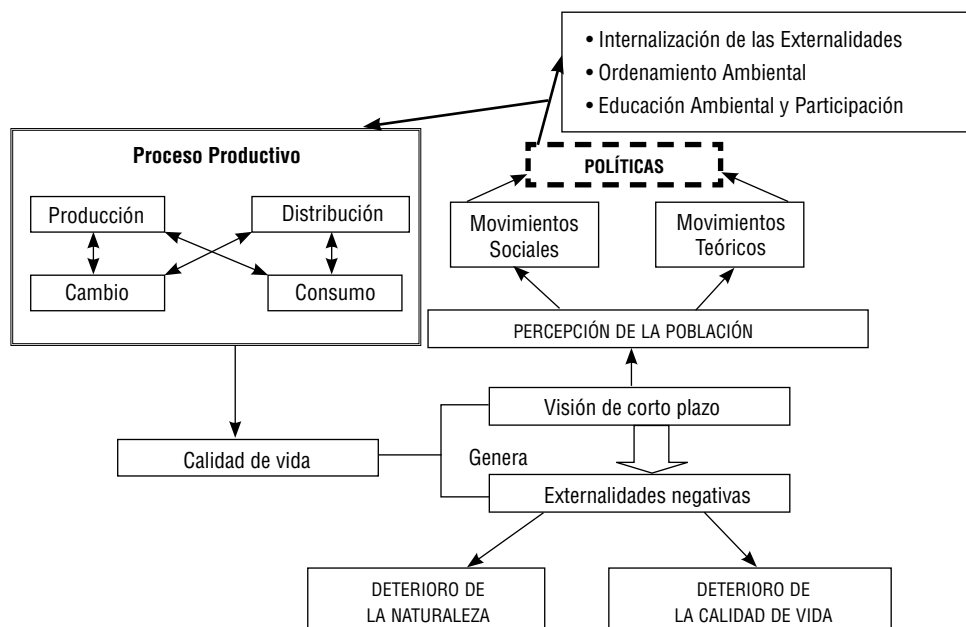
Cuadro N° 2
Tendencias del Desarrollo Sustentable



El proceso de transformación se realiza según la racionalidad dominante de la formación económica y social en América Latina, basada en la máxima ganancia que conlleva una tendencia no solamente orientada a un incremento de la calidad de vida, sino que conduce también a un deterioro de la misma y a una degradación de la naturaleza. Por ello, la valuación de la naturaleza debe adoptar un mayor énfasis ecológico pensando en la necesidad de la reproducción económica y social, que destaque todos los elementos que puede ofrecer en forma sustentable e integral a las sociedades.

Estos procesos afectan a la población directa e indirectamente generando problemas ambientales. Pero estos problemas llegan a la población que los decodifica en forma diferencial, conformándose una percepción ambiental determinada. Según la historia social de los diferentes grupos sociales afectados, estos reaccionan en determinados modos y grados de fuerza, generándose movimientos sociales y movimientos teóricos que intentan interpretar los nuevos fenómenos. En otros casos, y por mucho tiempo, estos problemas eran “naturalizados” en el contexto social y no había ningún tipo de reacción. Aún hoy, muchos grupos tienen una concepción de los problemas ambientales, significándolos como problemas “naturales” y desconociendo los procesos sociales que les dieron origen y los mantienen.

Cuadro N° 3
La problemática ambiental



Cuando existe una creciente demanda por parte de la población, y con base en la acción o presión de ciertos grupos hacia el Estado, se puede adoptar ciertas políticas que, según el tipo de problema, ayudan a mejorar la situación. Que se lo consiga dependerá del tipo de problema, de la composición del Estado, y de los intereses afectados. Esta es la forma en que se generan las políticas ambientales.

La generación de los problemas ambientales ha sido permitida por una estructura económica social y legal institucional que posibilitó que ciertas actividades productivas y formas de ocupación del espacio produzcan efectos perniciosos sobre la población. La recomposición de los mismos o su corrección, está en directa relación con la demanda de los sectores involucrados y la importancia que los actores políticos –desde una sincera posición o ejerciendo una demagogia– le van dando a su solución. Dicho de otro modo, el incremento de la conciencia social respecto a la problemática ambiental (con las consiguientes transformaciones en los comportamientos ambientales y las organizaciones sociales) es la vía para la solución de la cuestión ambiental.

Las relaciones entre los procesos que van de la transformación de la naturaleza a los problemas ambientales, y de éstos a las demandas sociales y políticas, son las que van conformando la cuestión ambiental. Las postulaciones de otra forma de desarrollo y de vida surgen de sus entrañas.

La conceptualización de Estocolmo a Río, y de Río hasta nuestros días

Partiendo de la finitud de los recursos y la evidencia de contaminación de las grandes ciudades, pero llegando a una re-conceptualización de un desarrollo más integral que incorpore la idea del ecodesarrollo, la Conferencia de Estocolmo pareció coronar de éxito la posición de los países en desarrollo. En efecto, la inicial limitación temática impuesta por el interés de los países desarrollados logró superarse para incluir una parte importante de las postulaciones que, en ese momento, sostenían los países del tercer mundo. Aunque no se canalizaron todas las demandas de los movimientos sociales –que dieron origen a la cuestión ambiental en las proposiciones del ecodesarrollo surgidas en la Conferencia–, ambiente y desarrollo se armonizaron creativamente al impulso de proposiciones de los países en desarrollo. Asimismo, se logró celebrar la Conferencia de Comercio y Desarrollo de Argelia en 1974, donde se declaró el Nuevo Orden Económico Internacional que, sin embargo, no logró afincarse. Como siempre ocurre, luego del esplendor literario de las grandes conferencias, donde todos parecen honestos predicadores de una misma causa, el rumbo concreto quedó determinado por la orientación de los recursos financieros, los grandes intereses que empezaron a disputar las reales prioridades o, mejor dicho, los intereses económicos prevalecientes de los países centrales.

Los temas globales de ecodesarrollo, de estilo de desarrollo y medio ambiente, si bien continuaban presentes en el Programa de Acción del PNUMA⁶, fueron ocupando los últimos espacios en las prioridades temáticas y, obviamente, en el financiamiento.

Los movimientos sociales que conformaron el movimiento ambiental continuaron con su prédica, y la temática se fue difundiendo en todos los niveles, a la vez que gran parte de las contradicciones destacadas se fueron agravando. La degradación y el desaprovechamiento corrían con ventaja respecto a las tímidas medidas adoptadas para la preservación del ambiente, mientras que el destino social del aumento de la producción no mejoraba la calidad de vida de los pueblos. Los aportes de las poblaciones originarias se hacían más evidentes. En 1995, junto al ing. Gallo Mendoza elaboramos para la FAO un documento de trabajo para los gobiernos donde, utilizando la metodología de las cuentas patrimoniales, estimamos para un caso demostrativo: la papa, la deuda ambiental generada por el papel de las poblaciones originarias en la domesticación de las especies. Partimos de la base que esta domesticación no se incluía en el precio de pago del producto.

El proceso de descontaminación, a su vez, se aceleró esencialmente en los países desarrollados, así como los mares que les era importantes; es decir, el Mediterráneo.

6 Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

Sobre estas tendencias y las nuevas contradicciones que genera la revolución científico técnica se desarrollaron algunos procesos vinculados al concepto de “desarrollo sustentable”. Brevemente quisiéramos mencionar aquí algunas de las características salientes de este proceso.

Lo ambiental ha dejado la marginalidad con que fue relegado por muchos años, pero su nueva ubicación en la atención central de muchos de sus sub-temas requiere, para mantenerse, pagar algunos costos. De hecho, se está operando un intento de vaciamiento de sus potencialidades renovadoras. De su potencialidad renovadora pasa, en ocasiones, a constituir un buen argumento para vender productos supuestamente algo mejores desde el punto de vista ambiental. Por ello, se requiere con urgencia una profundización conceptual, en especial en su relación con la economía y las ciencias sociales.

La prioridad que plantearon los países desarrollados para la celebración de la Conferencia Mundial de Río de Janeiro (1992), se centró en la necesidad de atender los efectos más perniciosos que atentan contra la estabilidad global de la biósfera. El calentamiento global, la reducción de la capa de ozono y la pérdida de la biodiversidad, son los nuevos temas privilegiados veinte años después.

Algunos hechos significativos habían ocurrido para justificar tal actitud. Los profundos cambios tecnológicos reestructuraron los sectores y la demanda de recursos naturales. No sólo resultó diferente en calidad por la aparición de nuevos materiales, sino con tendencias contradictorias en cuanto a la cantidad. Por un lado, los nuevos materiales exigían relativamente menos recursos naturales. Por otro, se requería cada vez mayor derroche de recursos, por las estrategias seguidas para mantener un nivel de producción. Cada vez los productos son más símbolos y desechos, para las mismas unidades de satisfactores.

La crisis estructural que atravesaban los recursos naturales se vio agravada aún más y determinó el mayor interés de los países desarrollados por las funciones ecosistémicas de nuestros recursos, buscando balancear el desequilibrio que generan en la biósfera. Según ellos, la Comunidad Mundial debe asumir el compromiso de adoptar las tendencias de un “desarrollo sustentable”; es decir, el contrario al que ellos siguieron y siguen. Ahora, para la “salvación de la humanidad”, no sólo no deberíamos imitar sino contribuir a balancear sus tendencias degradantes a nivel global. Lo contrario, según sus argumentos, significaría la destrucción del mundo.

Al mismo tiempo, deciden re-estimular el éxodo de empresas contaminantes del Norte hacia el Sur, en un nivel mayor que comenzó hace muchos años, pero que no había tenido el impulso del Norte para su expulsión del hábitat de los países desarrollados. Por otro lado, varios análisis económicos justificaban este corrimiento en base al costo comparativo de lo que “vale la contaminación en uno y otro hemisferio”. En realidad, es el mismo argumento por el cual se muestra que sale mucho más económico captar carbono en nuestro continente que captarlo en los países desarrollados. Por supuesto, sale mucho más barato

que reducir las emisiones industriales que resultan, al fin, la única salida válida en forma permanente.

La discusión sobre la sustentabilidad del desarrollo ha permitido incorporar la confluencia de un espectro mayor de demandas que hace veinte años, pudiéndose afirmar que no ha quedado excluida ninguna expresión de la ciencia, el arte y la técnica. Se trata de una profundización de las mismas postulaciones, pero —esta vez— han logrado demostrar la crisis de nuestra civilización y la necesidad de emprender un camino diferente y, lo que es más importante, han logrado plasmar proposiciones de cambio en base a los Acuerdos de las Organizaciones No Gubernamentales. Al mismo tiempo, a expensas de la revolución científica y técnica, las ventajas comparativas basadas en la especificidad de nuestros ecosistemas están en plena crisis (especialmente, por los avances de la biotecnología y la difusión de la automatización y robotización), y están agudizando sustancialmente el carácter marginador de nuestro estilo de desarrollo. La búsqueda de un nuevo estilo de desarrollo no es ya patrimonio de búsqueda voluntaria de los renovadores sociales, sino condición de existencia de las grandes masas de población.

Los gobiernos han incorporado organismos responsables de lo ambiental a su estructura institucional, y han firmado la llamada “Agenda 21” donde se incluyen compromisos en temas de significación, y se adoptan acuerdos sobre plazos de los cambios necesarios. Pero nuevamente, las prioridades vienen fijadas según el interés de los países donantes. Aún así, los diferentes temas poseen singular importancia también para los países en desarrollo.

La acción ambiental reconoce múltiples ámbitos y plazos; pero requiere una profundización de los conceptos que oriente la acción cotidiana en los múltiples planos en que se bifurca la relación sociedad-naturaleza.

La definición de estos conceptos nos aleja de quienes postulan la conservación de la naturaleza sin profundizar en las relaciones sociales (nacionales e imperiales), que inciden tanto en la degradación de la misma como en la postergación y pobreza de los sectores mayoritarios de la población. Es importante establecer diferencias y diálogos con quienes postulan cambios progresivos en la distribución del ingreso y del poder, pero muchos se encuentran obnubilados por los avances de la tecnología moderna, sin considerar las repercusiones negativas de ello en la sociedad.

El esfuerzo del ambientalismo debe ser integral, superando la estéril antinomia entre teoría y práctica. No podemos adherir a quienes postulan la innecesariedad del debate y su sustitución por acciones directas que demuestren resultados inmediatos. No sólo pensamos que “no hay nada más práctico que una buena teoría”, sino que —además— la aparente rudeza de los niveles de la práctica, ante el menor análisis, no dejan de reflejar aspectos teóricos. Obviamente, el desarrollo de la práctica orienta, reformula y enriquece la teoría. No es posible postular algo nuevo sin ruptura, tanto de método como de paradigma. Y las rupturas no

siempre son armónicamente asimilables. Por ello, los ambientalistas en general, no debemos recluirnos en un nuevo sector para tranquilidad de los restantes. El saber ambiental reformula los objetivos e instrumentos del desarrollo y también la metodología de la “planificación del desarrollo” hasta llegar a preguntarse sobre la licitud del desarrollo, a la par que inicia una revisión epistémica de cada campo del saber.

Nos disponemos a avanzar, ahora, en la definición de algunos conceptos que contribuyan en la formalización de las categorías básicas ambientales y sus múltiples relaciones con la ciencia económica.

Nuestro actual estilo de desarrollo, basado esencialmente en el paradigma tecnológico petróleo dependiente y en el gigantismo, generó un sector informal que en varios países llega a absorber el 50% de la población ocupada. El nuevo paradigma tecnológico, surgido de la revolución informática y la automatización de los procesos, promete ahondar mucho más esta marginación. Si el sector informal llega a constituir la mayoría de la población, los objetivos democráticos no podrán cumplirse.

Por ende, el desarrollo social y ambientalmente sostenible sólo podrá contribuir con el bienestar de nuestros pueblos sí, conscientes de las actuales tendencias, se plantease un camino diferente. Para ello, deberán superarse en principio los conceptos predominantes sobre el desarrollo, que se “han comportado” como mitos y que –aún en la actualidad– “se revelan” como verdades indiscutibles. Coherentemente, también han coexistido criterios predominantes de planificación del desarrollo. La crítica a los “mitos” y a los criterios de planificación deben conformar una nueva estrategia y visión de ella de tal modo que sea herramienta fundamental del desarrollo sostenible.

Definiremos instrumentalmente lo que consideramos desarrollo sostenible para orientar nuestra delimitación de diferentes estrategias; profundizando la forma en que las nuevas estrategias deben superar los viejos prejuicios del desarrollo y la planificación.

La definición de desarrollo sostenible adoptada por la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo, lo considera una modalidad que posibilita la satisfacción de las necesidades de esta generación sin menoscabar las posibilidades de las futuras generaciones en satisfacer las propias. Además, enfatiza en el mantenimiento de los recursos, proponiendo varios temas que deben discutirse y negociarse para mejorar la situación.

Cuando se elaboró “Nuestro Futuro Común” –base de la reunión de Río– organizamos Nuestra Propia Agenda; allí se introdujo varios temas que Nuestro Futuro Común no había considerado. A los efectos de éste documento, tomaremos la definición antes mencionada. Teniendo en cuenta nuestra propia experiencia y pensamiento sobre el desarrollo, podemos enriquecer la definición mencionada del desarrollo sustentable volviendo más explícitos algunos problemas sociales.

El objetivo esencial es elevar la calidad de vida mediante la maximización a largo plazo del potencial productivo de los ecosistemas, a través de tecnologías adecuadas a esos fines y la activa participación de la población en las decisiones fundamentales del desarrollo. Esta definición delinea los elementos centrales que conforman la base de la estrategia global: *calidad de vida* como objetivo central y como instrumento, *utilización racional de recursos naturales*, *tecnologías adecuadas*, y *democratización* del proceso de desarrollo.

Esta visión enfatiza en la sostenibilidad del modelo propuesto; para que ello sea posible, este concepto debe referirse a lo ecológico tanto como a lo económico y social. La sostenibilidad ecológica nos impulsa a adoptar sistemas de manejo de recursos y tecnologías correspondientes –compatibles con procesos re-generativos–, mediante transformaciones deseables a las características del hábitat, que logren también el uso integral de los recursos. La sustentabilidad económica determinará la consideración de todos los costos (incluyendo los derivados de la reproducción de la naturaleza) y los beneficios (incluyendo los generados por el uso integral). La sostenibilidad social dependerá de que las condiciones y calidad de vida de nuestra población, se eleven sustancialmente y ello motive el interés de su activa participación en las distintas instancias del proceso.

Calidad de vida y nueva estrategia: superando los mitos del viejo desarrollo

1. El objetivo y la estrategia de nuestro desarrollo debe estar basado en el logro de una adecuada calidad de vida de la población acorde a la diversidad cultural, los recursos naturales y las infraestructuras

La imagen objetivo que perseguimos se ha definido ya en forma general en la explicitación del concepto de desarrollo sostenible. Su característica está delineando también la estrategia a seguir.

Si bien existe un objetivo central, este se expresa de muy diferentes formas según sea la diversidad cultural de nuestro continente, sus diferentes recursos, accesos tecnológicos y formas de representación política. Esta es una tarea no resuelta, que no puede resolverse sin el activo protagonismo de nuestros pueblos.

Podemos señalar la base general de nuestra estrategia: el logro de un manejo de nuestros ecosistemas a través de una transformación perdurable de los mismos, que potencie su capacidad generadora de bienes utilizando tecnologías adecuadas. Entendemos por tecnología adecuada la que mejor articule el logro de esos fines; puede expresarse en un amplio espectro de niveles –desde las más

“avanzadas” hasta las más simples— que utilicen los conocimientos científicos y la capacidad productiva de nuestros pueblos.

La forma en que este principio opere puede ser muy diferente según los países, las regiones y los ecosistemas. Por ello, se requiere un estímulo regional para que los mecanismos de participación real de los pueblos se perfeccionen y puedan protagonizar la definición de los caminos y los nexos de cooperación y solidaridad que ello supone.

Es decir, no hay un sólo camino sino muchos hacia un objetivo central: la calidad de vida de la población latinoamericana, si bien con diferentes expresiones que hacen a la heterogeneidad cultural. Por sobre todo, no debe haber marginados. Al contrario, se debe permitir la imaginación y creatividad de nuestros pueblos en las búsquedas de sus propios caminos. Respetar y estimular sus formas de organización y cultura, así como colaborar en el mejoramiento de sus tecnologías tradicionales a la luz del conocimiento científico universal, para lograr mejorar —en forma directa— su condición social. La articulación con el mercado mundial debe considerarse como un medio para este fin.

Esta es, quizás, la gran estrategia, sobre cuyas bases deberán plantearse las formas de remontar las importantes trabas estructurales, económicas, políticas y sociales que impiden el desarrollo sostenible.

Estos puntos no resultan obvios si, en especial, se adquiere un compromiso concreto con ellos en cada una de las acciones del desarrollo y no se los condena a la soledad de meros postulados. En realidad, ello re-plantea las bases del desarrollo tradicional mismo, o los medios dominantes de cómo en occidente se concibió al desarrollo. El objetivo ya no consiste en cerrar la brecha que nos separa de los países desarrollados, sino recorrer un nuevo camino con sus propias metas.

En efecto, en las diferentes etapas históricas, la sociedad más desarrollada desde el punto de vista de sus fuerzas productivas, siempre mostró la imagen objetivo y el camino que deberían recorrer el resto de los países. Y desde el Imperio Romano hasta nuestros días, esta tendencia ha permanecido.

Sin embargo, como todo en nuestra sociedad, este concepto también está en crisis. Si consideramos el consumo de energía por habitante —condensando en él todo el consumo— que se verifica en los países desarrollados según su estilo de vida —en especial en Estados Unidos—, y estimamos este mismo consumo para toda la humanidad, podemos afirmar que nuestra biósfera no toleraría la presión.

Por tanto, si postuláramos un camino similar —que posibilite cerrar la famosa “brecha”—, o llegaríamos a eliminar a la mayor parte de nuestra población de los beneficios del desarrollo, o se generarían tensiones mundiales insostenibles por el acceso a bienes escasos y finitos, así como modificaciones que generarían un hábitat incompatible con la consecución de una vida humana. Como acertadamente afirma el Informe Nacional a UNCED’92 de Brasil, cada uno de los

integrantes del 20% de la población mundial de mayores ingresos, ejerce una presión sobre nuestros recursos 25 veces superior que el promedio del 80% de la población de menores ingresos (Relatorio de Brasil para UNCED'92, 1992). La aplicación de un principio de equidad exigiría elevar en esa proporción su consumo con las repercusiones previsibles sobre los ecosistemas.

Pero, principalmente, si nuestro objetivo es mejorar sustancialmente la calidad de vida de nuestra población, con el concepto adoptado sería imposible lograrlo con la actual estructura de un consumo imitativo. Ese consumo está relacionado con la disponibilidad de recursos naturales que arbitran los países centrales, con su tecnología y su propia cultura. Esto no significa que se deba rechazar las nuevas tecnologías, menos hoy cuando vivimos en un mundo cada vez más interrelacionado. Significa, eso sí, poner al centro de nuestro propio interés el bienestar de nuestros pueblos; satisfacer nuestras necesidades –en lo posible– con nuestros propios recursos naturales y financieros; y la adaptación necesaria de los cambios de nuestra capacidad tecnológica en función de nuestros objetivos.

Por otro lado, en los propios países centrales existen fuerzas sociales que se plantean un cambio en el estilo del desarrollo. En realidad, serán difícilmente solucionables los problemas globales del medio ambiente, si esos países no cambian su estilo degradador. Esto debe ser un elemento de negociación, pero mientras no se lo haga, deberían hacerse cargo de la parte que les corresponde en la degradación mundial.

En nuestra región, debemos generar cambios en la estructura del consumo para adecuarla a otro estilo de vida que deben definir nuestras poblaciones, seguramente más adecuado a su salud física y mental. Esto supone importantes cambios en la tecnología, el patrón de producción y, por supuesto, en la demanda de recursos naturales.

Los recursos naturales no deben jugar un papel pasivo ante nuestras demandas –como ha venido ocurriendo–, sino que, en base a un mejor conocimiento de los mismos, se debería generar alternativas de uso sostenible, integral y de consumo diferentes, para satisfacer necesidades.

El balance entre los requerimientos del consumo de un estilo de vida distinto, y las nuevas oportunidades que brinda una movilización por un uso más integral de nuestros recursos –con los manejos y tecnologías adecuadas–, conforman alternativas por las que debe movilizarse nuestra población. En esto debería consistir el ejercicio del desarrollo sostenible. Supone la revisión de gran parte de los principios que, hasta ahora, fueron guiando los conceptos tradicionales de una parte de la población y su interacción con otras, y con las metodologías de implementación. Para el análisis de la calidad de vida, proponemos analizar la relación entre el Sujeto (que posee necesidades), el Objeto (que es capaz de satisfacerla) y el Proceso de Satisfacción de Necesidades (nuestro aparente objetivo del desarrollo).

2. El sujeto sujetado es engañado por el objeto, y aunque llegue a satisfacer sus necesidades no alcanza el bienestar

El proceso de satisfacción de necesidades fue tradicionalmente expuesto en las diferentes ciencias. Más aún, la Organización Mundial de la Salud (OMS) también colaboró para que la apariencia afincara los lazos con la realidad y la reemplazara.

Existen los sujetos que poseen necesidades que no son sino un cierto desequilibrio entre las fuerzas psíquicas y físicas del individuo con su entorno; el proceso de satisfacción de esas necesidades se logra cuando el sujeto se apropia del objeto. Queda claro que tenemos un sujeto, que es quien tiene la necesidad; un objeto con el cual se enfrenta y que promete satisfacer esas necesidades con base en las características físicas que posee. La absorción del objeto por parte del sujeto logra terminar el proceso, acercándose así a un cierto bienestar que supone un nuevo equilibrio restablecido. Al mismo tiempo, el desarrollo de estas necesidades está ya inscripto; lo anunciaron las sociedades más desarrolladas, lo prevé teóricamente Rostov, y lo denuncian muchos, entre ellos –por su trascendencia– Raúl Prebisch en su “Capitalismo Inmitativo Periférico”, publicado en las dos primeras Revista de la CEPAL (ya en los 50). Otro autor que influenció gran parte del pensamiento oficial fue R. Rostow⁷, al cual no dedicaríamos varios párrafos si no fuera por la profunda huella ideológica que dejó en los técnicos casi sin excepción. Rostow elaboró una metodología que posibilitaba analizar procesos en cualquier tiempo y espacio. Para ello, conceptualizó etapas por las que todas las sociedades habrían pasado y pasarían. En este tránsito marcaba cinco estadios: (i) el de la sociedad tradicional; (ii) el de preparación para el “despegue”; (iii) el de la sociedad signada por el llamado “take off” o gran impulso para que la sociedad inicie la ruptura de las trabas impuestas por el atraso; (iv) el de la marcha hacia el progreso, o al desarrollo de las fuerzas productivas y al crecimiento sostenido, y (v) el de llegada finalmente al objetivo de alto consumo, característico de las sociedades de los países centrales.

En síntesis, este tipo de análisis supone que el camino hacia el desarrollo pasa –inevitablemente– por una progresiva modernización y que, independientemente de las sociedades y las relaciones sociales, para ello deben existir “los empresarios dinámicos” que –con su esfuerzo– desarrollan y difunden las tecnologías necesarias.

En síntesis, un inicio, un camino y un fin.

Rostow logró casi lo imposible: elaborar un modelo de crecimiento mundial que –a la vez– era diagnóstico y pronóstico. Además, logró elevarse por sobre las particularidades de las culturas, los intereses, los ecosistemas y los sistemas

7 ROSTOW, R.. “Las etapas del crecimiento económico. Un Manifiesto no comunista”, Fondo de Cultura Mexico 1970.

políticos, para destacar “constantes” que se han dado y aún se darán. Naturalmente, estas constantes no son otras que las particulares realidades que vivieron los países llamados desarrollados. Las etapas son, en realidad, una abstracción. En las ciencias, naturales y sociales, se elaboran frecuentemente abstracciones útiles. Esta, lamentablemente, no parece ser una de ellas.

Tampoco debemos ser injustos con Rostow. Su teoría estaría a punto de comprobarse con el rompimiento del campo llamado socialismo real y la incorporación de la casi totalidad de los países al Fondo Monetario Internacional, la incorporación de China e India al consumo masivo, la emergencia de China como líder mundial en emisión de carbono. Pero, permítasenos mantener nuestra disidencia y recordar que las postulaciones ambientales en esos años criticaban fuertemente estas posturas aduciendo:

- No hay una meta indiscutida
- No existe una sola meta
- No existe un sólo camino
- La meta que se propone alcanzar un crecimiento semejante al de los países centrales no es posible para el mundo en su conjunto. Los pueblos, cada pueblo, deben definir sus objetivos y estrategias.

En el inicio del planteamiento ambiental, fueron los aspectos contradictorios del desarrollo los que ocupaban el debate. Para nuestra investigación sobre calidad de vida pretendemos demostrar que:

- No hay un solo sujeto aislado y separado
- No hay un solo camino y un solo objetivo
- No hay un solo objeto “objetivo”
- Lo que se busca es satisfacer las necesidades, pero no estamos seguros si esos objetos las satisfacen
- No estamos seguros que luchamos por lograr esa satisfacción, y si todas las luchas sociales se resumen en ese postulado. Debemos buscar otro objetivo que no puede ser solamente satisfacer esas necesidades

Quisiéramos rápidamente expresar los fundamentos de tales afirmaciones.

– No hay un solo sujeto aislado y separado

El concepto “sujeto” tiene muchas acepciones, pero como adjetivo –según la Real Academia Española– supone “expuesto, o propenso a algo”, y en el Derecho se habla en la misma fuente “de la parte obligada de una relación jurídica”. En definitiva, el sujeto está sujetado por múltiples determinaciones. ¿Cuáles son las determinaciones que sujetan al sujeto? Todas las que determinan, inciden e influyen en el desarrollo del individuo desde su temprana edad, y aún antes de nacer. En este mundo de influencias, el sujeto no está solo, está con los “otros”:

desde su familia hasta las diversas relaciones sociales que el individuo desarrolla en su vida. Y, por supuesto, también están los “objetos” con los cuales preparamos el escenario de un nuevo enfrentamiento. El niño podrá tener sed, pero en ciertos ámbitos de personas la sed no se la apaga con agua, sino con refrescos o ciertos refrescos: si es Coca Cola, mejor (para muchos). La Coca Cola, entonces, no se enfrenta con el Sujeto como un objeto con existencia externa, es parte de la constitución cultural del individuo. La madre, sus parientes sus compañeros de estudio, sus relaciones afectivas y agresivas, todos van conformando un mundo donde el sujeto interactúa, conformándose así un aparato psíquico donde existe un adentro y un afuera poco estable.

– **No hay un solo camino y un solo objetivo**

Como se mencionó, esta era la visión dominante del desarrollo y en cierta forma lo es, si analizamos los discursos y acciones de los sectores dominantes en América Latina. Quizás la crisis sobre el cambio climático vino a matizar un poco las expectativas y a problematizar esta aseveración. Sabemos que no sólo no hay un solo objetivo; tampoco hay un solo camino. La última década, con la asunción de regímenes populares en varios países, nos anuncian que hay varios caminos que empiezan a demostrar su factibilidad en nuestra región.

– **No hay sólo un objeto “objetivo”**

El objeto debe tener las cualidades necesarias para lograr satisfacer una necesidad. Si no las tiene, no puede constituir un valor de uso, no puede ser portante de un valor y, de hecho, no puede ser mercancía en una economía de mercado ni en una economía de satisfacción directa de necesidades. Solo constituirá un elemento natural sin función en relación con las necesidades. Descartamos entonces que ese objeto tenga la posibilidad de satisfacer una necesidad. ¿Pero, qué necesidad? Parece innecesaria la pregunta pero no lo es tanto. No cabe duda que, si se trata de un alimento será destinado a calmar nuestra hambre; si fuese una bebida tendrá su destino en calmar nuestra sed; y si es un medio de transporte, mostrará esa utilidad cuando finalmente nos logre transportar.

Pero, lo que seguro han comenzado a sospechar, tiene en realidad una existencia completa. No todos los alimentos están destinados a calmar el hambre. De lo contrario, no existiría ni la obesidad ni el derroche. No todas las bebidas están destinadas a calmar la sed, algunas la incrementan; y en cuanto a los medios de transporte, para muchos de ellos el transporte no es, quizás, lo más importante entre las funciones que desempeña el producto. Por ejemplo, un automóvil –además de transportarnos– anuncia nuestro nivel de vida, nuestra pertenencia a determinado sector, etc. Y, dentro de estos productos, ¿cómo podemos caracterizar al cigarrillo y al tabaco? ¿A qué fin están destinados? ¿A calmar nuestra

ansiedad? Seguramente no, ya que ninguna propaganda lo anuncia. Lo que promete sí, es que si fumo perteneceré a un mundo exclusivo, visitaré hermosos lugares. En fin, podré satisfacer necesidades sentidas como conocer el mundo, los afectos, la seguridad, etc.

Pero, por supuesto, en el nivel del mundo real, nada de esto lo asegura un humo persistente o mucho más persistente, ante la no aparición de las promesas. Todos los objetos tienen aspectos materiales objetivos y cuestiones histórica, teórica y subjetivamente determinadas. En otras palabras, los objetos tienen una construcción social sobre una base real objetiva que, en ocasiones, no tiene ninguna ligazón ni nexos con sus raíces “objetivas”. Uno podría pensar que esto puede darse en productos tan extremos como los cigarrillos, la bebida y la comida, elementos básicos de otras tantas adicciones. No es así; sin embargo, casi todos los productos tienen una parte significativa de construcción social. Esto lo saben sobradamente las empresas de publicidad y, por ello, trabajan arduamente sobre esta realidad para construir su argumentación en la expansión del mercado. Ante la necesidad de superar la contradicción del mercado restringido por reducción del ingreso y la necesidad de expandir la producción para incrementar la ganancia, tienden a reducir la vida útil de los productos junto a muchas otras estrategias. Este permanente *cuasi* engaño genera la base para una insatisfacción, aunque se logre asimilar los productos. Por ello, cuando nuestro gran esfuerzo logra éxito; es decir, cuando se llega a comprar lo necesario para satisfacer las necesidades, no quiere decir que realmente se satisface las mismas.

– **Lo que se busca es satisfacer las necesidades, pero no estamos seguros si esos objetos la satisfacerán**

Esto ocurre en la medida que no se correspondiera la apetencia con las características de los productos para satisfacerla. La situación sería más grave, pues debería “reiniciarse” el proceso.

No estamos seguros que luchamos por lograr esa satisfacción, y si toda las luchas sociales se resumen en ese postulado. Debemos buscar otro objetivo que no sea solamente satisfacer estas necesidades. Podríamos titular este punto: “Buscando el fin, lo encontramos en el medio”. Tratamos siempre de lograr productos para satisfacer necesidades que, luego –ante ciertas insatisfacciones– re-estructuramos y reiniciamos procesos, desplegamos nuestras potencialidades físicas y mentales, transformando el hábitat, generando productos viejos y nuevos, re-estructurando recursos, emplazando plataformas productivas, desarrollando nuestros idearios. Es decir, interaccionando intensamente con la naturaleza. Es en esta interacción con la naturaleza; es decir, en el desarrollo del medio para lograr los objetivos esquivos, que nos vamos realizando física, mental, individual y socialmente. Y esto sí merece ser el objetivo de nuestra vida: el desarrollo integral de las personas, mientras continúa su eterna búsqueda de unos engañosos objetivos.

Finalmente la definición: calidad de vida

Parece poco ortodoxo terminar con la definición. Pero, en realidad, nuestro objetivo fue lograr o alcanzar esta definición luego de una crítica de las visiones más tradicionales. Cosa que, tal vez, no logramos y –además– dejamos en el camino un acercamiento conceptual a muchos compañeros que han intentado esfuerzos parecidos como Elizalde, Panario, Augusto Angel, Enrique Leff y otros.

Con base en lo señalado en los apartados precedentes, definimos calidad de vida a partir del vínculo dinámico entre el individuo y su ambiente. No es, por lo tanto, un concepto que lo fijo desde el individuo, sino más bien desde la relación dialéctica entre el individuo y su ambiente. De este modo, la satisfacción de necesidades implica la participación continua y creativa del sujeto en la transformación de la realidad. Si no existe este intento de transformación, y si esas transformaciones no son continuas, tampoco tiene mucho sentido establecer el concepto. Esto significa un proceso en el que el conflicto dinamiza e impulsa el desarrollo tanto individual como social. No hay equilibrio sino casualmente, de alguna manera tendemos a él desde un constante desequilibrio, y ello nos hace accionar permanentemente. Significa también situaciones siempre cambiantes en las que existe un proyecto de futuro que es el que nos hace actuar; es el desencadenante permanente. El sujeto individual o colectivo percibe sus necesidades y satisfactores, y evalúa la calidad de su vida desde su propio pensamiento e ideología, que están determinados por su lugar en la estructura social y por su praxis, en un momento determinado y en una sociedad determinada. El individuo no surge de la nada, ni está “libre”; está inmerso en relaciones sociales históricas y determinadas en una sociedad determinada. Esta definición ha sido compartida en su elaboración con Leticia Cufre, psicóloga en la ciudad de México, hacia 1982.

Podemos y debemos iniciar el proceso del desarrollo sostenible, que sólo se acercará a su factibilidad cuando los diferentes grupos sociales que integran las poblaciones en su propio medio, se movilicen para su consecución. Percibimos que, en varios territorios de nuestra región latinoamericana, este movimiento ha comenzado o mejor dicho ha recommenzado. Es necesario revivir las grandes gestas que nuestros pueblos han dado a lo largo de su historia Y es en esta gesta en la que la lucha del pueblo boliviano se ha inscripto nítidamente.

Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimension ambiental del Buen Vivir

Eduardo Gudynas¹

Introducción

En los últimos años ha ganado popularidad la invocación del “buen vivir” como alternativa a las posturas clásicas sobre el desarrollo y la calidad de vida. Además, ese espíritu se ha formalizado en dos países, Bolivia y Ecuador, al ser reconocido en sus nuevos textos constitucionales.

Existen diversas posturas sobre el buen vivir, aunque en casi todas ellas es evidente un deseo del desarrollo clásico. Por lo tanto, los aspectos ambientales juegan un papel central. Mientras que las posturas convencionales se interesan por el consumo material y conciben al entorno como una canasta de recursos a ser aprovechados, el buen vivir se interesa más en la calidad de vida de las personas y el respeto por la Naturaleza. De esta manera, el buen vivir implica una nueva forma de concebir la relación con la Naturaleza de manera de asegurar simultáneamente el bienestar de las personas y la supervivencia de las especies de plantas, animales y de los mismos ecosistemas.

En el presente texto se discuten algunos aspectos claves sobre la dimensión ambiental del buen vivir. En tanto es un concepto en construcción, existen diversos énfasis en juego. Es apropiado advertir que no se intenta revisar todos los contenidos del buen vivir, sino aquellos directamente relacionados con los aspectos ambientales. Se postula que cualquier defensa del buen vivir, como alternativa al desarrollo, necesariamente debe basarse en una nueva ética ambiental que reconozca valores intrínsecos en la Naturaleza. La ausencia de una nueva

1 Investigador del Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Montevideo, Uruguay. Miembro de la Red de Pensamiento Latinoamericano Crítico sobre Desarrollo.

valoración del entorno resultaría en intentos incompletos que, seguramente, reproducirán los estilos de desarrollo actuales. El buen vivir, en esos contenidos, se aproxima a las concepciones de la llamada sustentabilidad superfuerte que se presenta como una alternativa a las ideas tradicionales del desarrollo y defiende otro marco de valores y relaciones con el ambiente.

El buen vivir como alternativa al desarrollo

El buen vivir es un concepto en construcción, tal como alerta Alberto Acosta (2008). Esto plantea algunas dificultades, y varias posibilidades. Entre las primeras se encuentra que existen distintos énfasis sobre los contenidos del buen vivir, y que éstos representan distintas posturas teóricas, prácticas políticas, e incluso diferencias entre sus expresiones normativas, especialmente en Bolivia y Ecuador. Pero, por otro lado, como es un proceso en marcha, es posible incidir en los actuales debates para avanzar hacia mejores conceptualizaciones, evaluaciones sobre los aciertos o dificultades en sus primeras aplicaciones prácticas, y mayores precisiones.

A pesar de esta diversidad, existe un creciente consenso sobre las fronteras del buen vivir y sus contenidos claves, y sobre las posturas que deben ser evitadas (por ejemplo, Acosta 2008, Tortosa 2009, Walsh 2010, o los ensayos en Acosta y Martínez 2009). En primer lugar, no está demás apartar las críticas superficiales: el buen vivir no es un sinónimo de una dulce vida del despilfarro o haraganería subsidiada por el Estado. En segundo lugar, todas las aproximaciones coinciden en que este nuevo concepto es resultado de la inconformidad frente a los estilos de desarrollo convencionales, y de que es necesario un cambio radical.

Este cambio radical reconoce que una de sus fuentes privilegiadas son los saberes tradiciones e indígenas; por lo tanto, no sólo están en juego cambios instrumentales del desarrollo, sino cuestiones más profundas que hacen a la trama cultural de las sociedades latinoamericanas. Es necesario revisar algunas de esas novedades como paso previo al análisis de los aspectos ambientales con mayor detalle.

El buen vivir está embebido de las críticas al desarrollo contemporáneo. Por tanto, sus expresiones no están atadas a concebir el bienestar únicamente como un asunto de ingresos económicos o posesión material, o que se resuelve en el mercado. No es un sinónimo de calidad de vida en el uso habitual del concepto, aunque algunos de esos componentes sean muy importantes para el buen vivir.

El buen vivir busca romper con las visiones clásicas del desarrollo ensimismadas con el crecimiento económico perpetuo, el progreso lineal, y el antropocentrismo (Acosta, 2008; Dávalos 2008). De esta manera, se pone también en jaque el antropocentrismo propio de la herencia cultural europea, que hace

que todo sea valorado y apreciado según su utilidad para los humanos. La arena de tensiones más claras en este campo se expresa en el reconocimiento de los valores propios de la Naturaleza, que implica apartarse radicalmente de las ideas vertebrales de la Modernidad europea.

Se llega así a otro componente clave del buen vivir: es una expresión que debe mucho a los saberes tradicionales, especialmente andinos. En efecto, el buen vivir viene de la mano con las ideas del *sumak kawsay* del quichua de Ecuador, o del *suma qamaña* del aymara de Bolivia. Mientras que el primero refiere a la idea de un buen vivir en sentido amplio, el segundo puede ser además interpretado como una vida buena en comunidad, o “buen convivir” (Albó 2009). En el caso boliviano, también se recogen otras expresiones cercanas o análogas provenientes de otros pueblos indígenas, tales como *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena) de los guaraníes, entre otras. Por lo tanto, este buen vivir se aparta del *ethos* occidental en varios sentidos. Su sentido no está en asegurar la mejor vida, sino en una vida buena. Tiene un toque de austeridad, y no es vivir mejor que otros ni a costa de otros (Albó 2009).

Estos y otros aspectos dejan en claro que el buen vivir es un concepto que, si bien heterogéneo, implica un cuestionamiento y divergencia con las ideas convencionales del desarrollo. Por ejemplo, es evidente que desde el *suma qamaña*, el desarrollo convencional actual siempre es un “mal desarrollo” (Uzeda 2009). Es decir, no es una alternativa de desarrollo entendida como un nuevo arreglo de instrumentos o metodologías que persisten bajo una misma ideología del progreso. Por el contrario, es una alternativa al desarrollo, como divergencia a todas esas concepciones, sus instituciones, sus discursos y sus prácticas (en el sentido de Escobar 1996). Esta diferencia no es menor ni es semántica; por ello, en el presente texto se defiende que esa alternativa al desarrollo implica una incorporación sustantiva de la dimensión ambiental.

Las recientes formalizaciones constitucionales

Las formalizaciones más recientes del buen vivir se expresan en las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador. Su examen es necesario para identificar las concepciones que se ofrecen y la forma bajo la cual se introduce la dimensión ambiental.

En el caso de la nueva Constitución de Bolivia (2009), las referencias al buen vivir aparecen en la sección sobre las bases fundamentales del Estado. Allí, al abordarse los principios, valores y fines del Estado, se indica (artículo 8) que se “asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *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)”. Estos aparecen en paralelo,

y con la misma jerarquía, que otros principios clásicos como unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, etc. (también incluidos en el artículo 8).

Estos principios son vinculados directamente con la forma de organización económica del Estado. En efecto, se sostiene que el “modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien” (artículo 306). Se postula un ordenamiento económico plural vinculado a principios como la solidaridad y reciprocidad, donde el Estado se compromete a la redistribución equitativa de los excedentes hacia políticas sociales de diverso tipo. Es más, se insiste en que para lograr el “vivir bien en sus múltiples dimensiones”, la organización económica debe atender propósitos como generación de producto social, redistribución justa de la riqueza, industrializar los recursos naturales, etc. (artículo 313).

En la nueva Constitución de Ecuador el buen vivir aparece de manera distinta. Se lo presenta como “derechos del buen vivir”, y dentro de éstos se incluyen diversos derechos (a la alimentación, ambiente sano, agua, comunicación, educación, vivienda, salud, etc.). Por ejemplo, sobre el “ambiente sano”, el artículo 14 “reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”. Estos derechos del buen vivir ocupan la misma jerarquía que otros conjuntos de derechos, tales como: personas y grupos de atención prioritaria, comunidades, pueblos y nacionalidades, participación, libertad, de la Naturaleza, y protección. Y, a su vez, este conjunto tiene un correlato en una sección dedicada a las responsabilidades.

El texto ecuatoriano seguidamente identifica dos campos principales de acción: el régimen de desarrollo y el régimen del buen vivir. Se indica claramente que el desarrollo debe servir al buen vivir. El “régimen de desarrollo” es definido como “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*” (artículo 275). Se postula una directa vinculación entre las estrategias de desarrollo a seguir y los derechos; el “buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (art. 275). Este régimen de desarrollo debe atender una planificación participativa, y se expresa en las áreas del trabajo y de las soberanías alimentaria y económica. En paralelo, el régimen del buen vivir incluye las cuestiones de inclusión y equidad (por ejemplo, educación, salud, vivienda, cultura, etc.), biodiversidad y recursos naturales.

Este apretado repaso permite señalar tanto similitudes como diferencia. En los dos casos, la idea del buen vivir está directamente vinculada con saberes y

tradiciones indígenas. Por lo tanto, hay un esfuerzo deliberado de volver a hacer visibles saberes y concepciones que han estado ocultadas y sojuzgadas por largo tiempo. Este esfuerzo es válido incluso para el caso boliviano de *suma qamaña*, donde se discute si ese concepto es una creación reciente (Uzeda 2009). Asimismo, en los dos casos, se apunta a ideas de otro desarrollo.

Pero también hay diferencias importantes. En el caso de Bolivia, el *suma qamaña* y los demás conceptos asociados son principios ético-morales y, en particular, enfocados en la concepción de enmarcar una sociedad que se define como plurinacional. De alguna manera, son ofrecidos como una fundamentación ética desde la plurinacionalidad que se defiende en Bolivia.

En el caso ecuatoriano, en cambio, el *sumak kawsay* es presentado a dos niveles: como el marco para un conjunto sustantivo de derechos, y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos, no sólo en el Estado sino en toda la sociedad. Es una formalización de mayor amplitud, ya que el *sumak kawsay* aparece dentro del conjunto de derechos. En cambio, en el texto constitucional boliviano ese vínculo entre *suma qamaña* y los derechos no es explícito; por ejemplo, no hay una referencia a este concepto en la sección de los derechos fundamentales. A su vez, en el caso boliviano, el *suma qamaña* es presentado claramente como una de las finalidades del Estado. En cambio, en el texto ecuatoriano el buen vivir aparece en un alto nivel de la jerarquía de los derechos, desde el cual se derivan muchos derechos. Es decir, está simultáneamente ligado a otras concepciones del derecho (véase por ejemplo, Wray 2009).

Ambiente y buen vivir en las nuevas constituciones

La incorporación de los aspectos ambientales es muy distinta en Bolivia y Ecuador, y –como consecuencia– las posturas resultantes del buen vivir son diferentes desde ese punto de vista.

En la nueva Constitución de Ecuador, la cuestión ambiental discurre por dos andariveles. Por uno, se mantiene el abordaje clásico de incluirla entre los derechos de tercera generación, enfocados en la calidad de vida de las personas o la calidad del ambiente. Pero por otro, en paralelo se formaliza una innovación sustantiva con el reconocimiento de los derechos propios de la Naturaleza. Mientras que los derechos ambientales –como derechos de tercera generación– siguen enfocados en las personas, los derechos de la Naturaleza están centrados en el ambiente en sí mismo (Gudynas 2009a).

Una estrategia del buen vivir, bajo el primer sendero, protege el ambiente en tanto afecta la calidad de vida de las personas o están en juego sus recursos o funcionalidades; pero, bajo el segundo sendero, se debe proteger la Naturaleza independientemente de los beneficios o perjuicios para las personas.

En el caso ecuatoriano, la categoría Naturaleza es presentada con el mismo nivel que la categoría Pachamama, propia del saber tradicional andino. Desde allí se postula que la Naturaleza / Pachamama “tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (artículo 72). Se avanza aún más en ese sentido al agregar que ella tiene además “derecho” a una restauración integral (art. 73).

En cambio, la nueva Constitución de Bolivia se mantiene bajo la aproximación clásica, donde el ambiente se ubica entre los derechos ciudadanos de tercera generación. No existe un reconocimiento de los derechos de la Naturaleza como sucedió en Ecuador. Por lo tanto, una estrategia del buen vivir sólo puede apelear a los derechos clásicos, como uno más dentro de los derechos económicos, sociales y culturales.

Existen otras dificultades adicionales en el caso boliviano, debido a que entre las finalidades del Estado se le otorga una gran importancia a la industrialización de los recursos naturales. Por ejemplo, se indica que la “industrialización y comercialización de los recursos naturales será prioridad del Estado” (art. 355). Esta redacción genera potenciales contradicciones entre las aspiraciones a la conservación de la Naturaleza y el propósito de “industrializar” los recursos naturales. Por ejemplo, podría argumentarse la inconstitucionalidad de medidas de protección ambiental en sitios naturales donde se ubican yacimientos mineros o petroleros que serán extraídos para ser industrializados.

Emergen de esta manera dos posibilidades muy distintas para la construcción de un buen vivir que incorpore de manera efectiva la temática ambiental. En el caso ecuatoriano se cuenta con una amplia trama de derechos, los enfocados tanto en el ser humano como en la Naturaleza. En cambio, el nuevo contexto boliviano cuenta únicamente con los derechos ciudadanos clásicos y, a su vez, éstos enfrentan posibles restricciones con el mandato industrializador de los recursos naturales. De esta manera, queda en evidencia que el lugar otorgado a la Naturaleza es una de las tensiones claras alrededor del buen vivir como alternativa al desarrollo.

La naturaleza frente al viejo y nuevo desarrollo

El buen vivir es una reacción contra y más allá del desarrollo convencional; en esa postura, la insatisfacción y los cuestionamientos sobre cómo se maneja la Naturaleza siempre jugaron un papel importante. Las posturas predominantes en América Latina conciben al ambiente como un conjunto de recursos a disposición de los humanos, y cuya apropiación y uso permitirían nutrir el crecimiento económico.

La idea del desarrollo como progreso y crecimiento perpetuo se popularizó desde la década de 1940 hasta nuestros días. Los actuales gobiernos progresistas

que defienden el buen vivir, para bien o para mal, están inmersos en esa misma historia, y sus líderes han sido afectados por esa matriz cultural.

Es muy cierto que bajo esta perspectiva existen diversas corrientes de pensamiento, y que algunas de ellas aparecen a primera vista como opuestas. No son iguales las posturas del neoliberalismo del Consenso de Washington de la década de 1990, que el neo-estructuralismo de CEPAL, o los actuales discursos que se escuchan en Caracas, La Paz, o Brasilia por ejemplo. En efecto, la instalación de los gobiernos progresistas implica importantes cambios en la gestión gubernamental, destacándose el mayor énfasis que en la actualidad se otorga a los planes de asistencia o protección social.

Sin embargo, una vez reconocidas esas diferencias corresponde examinar cuáles son las posturas frente a los temas ambientales. El resultado es que comparten algunos puntos esenciales: (i) defienden el desarrollo como crecimiento económico, (ii) lo entienden directamente vinculado a la idea del progreso lineal, a la que consideran como positiva, y (iii) defienden una postura utilitarista sobre la Naturaleza. El ambiente es fragmentado en recursos, y éstos son los factores que permitirán el desarrollo. Este es entendido en particular como crecimiento económico, con sucesivos avances en sus aspectos materiales. La Naturaleza es un conjunto de recursos que hacen posible esos avances económicos.

Las distintas corrientes discuten cómo debe usarse la riqueza obtenida de la apropiación de la Naturaleza, pero no ponen en entredicho la necesidad de explotarla. En este sentido, se trata igualmente de una posición antropocéntrica, donde la Naturaleza es un objeto al servicio del ser humano. Por ello, nos encontraríamos frente a una manifestación contemporánea de la vieja idea del progreso, donde la historia es lineal, siguiendo etapas sucesivas. El continente es imaginado como repleto de recursos naturales, grandes riquezas minerales y de hidrocarburos que esperan ser explotadas, y de enormes capacidades de amortiguación de los impactos ambientales. La ciencia y la técnica occidental ofrecen las herramientas más exitosas y eficientes para ese aprovechamiento.

Esa postura es fácilmente observable en las corrientes políticas de estirpe conservadora y liberal. Pero, también aparece bajo el actual progresismo; su manifestación más clara es el neo-extractivismo que persiste en la explotación minera, petrolera o gasífera; o incluso la amplía a nuevos sectores (como los monocultivos de exportación como la soja). Esta situación se observa en todos los países bajo gobiernos progresistas, desde aquellos con estilos más sobrios como Argentina, Brasil o Uruguay; hasta los que han intentado reformas más radicales como Bolivia, Ecuador o Venezuela (Gudynas 2009b).

Los ejemplos más conocidos son la expansión de la minería y la soja en Argentina y Brasil, los intentos de iniciar una mega-explotación de hierro en Uruguay, el énfasis en hidrocarburos en Bolivia, Ecuador y Venezuela, el nuevo mandato minero en Ecuador o el apoyo del gobierno boliviano a la explotación

de hierro y litio. Los impactos sociales y ambientales de estos emprendimientos son muy importantes y, en varios casos, agudos.

Recursos naturales, políticas sociales y buen vivir

La pregunta que inmediatamente surge es si este tipo de nuevo extractivismo es compatible con el buen vivir. En los países progresistas se persiste en los emprendimientos extractivistas apelando, por ejemplo, a minimizar o ignorar los impactos ambientales, desestimar los reclamos de grupos locales o movimientos indígenas, o apelar a la necesidad de sacrificios locales a favor del bienestar general.

Pero el justificativo más común reside en la necesidad de promover esos emprendimientos para poder captar excedentes que serían utilizados en los programas de asistencia o protección social. O sea, se establece una relación de causalidad y dependencia entre extractivismos y medidas de asistencia social. Esto es muy claro en Bolivia, con sus diferentes bonos sociales o el IDH, directamente ligado a la explotación de hidrocarburos. La enorme cobertura de esos programas de asistencia social monetarizada genera un fuerte apoyo social y electoral.

Por un lado, debe reconocerse que estos programas son necesarios, en especial como una respuesta de urgencia social para atender la extrema pobreza y sectores vulnerables. Pero, por otro, se debe examinar si este tipo de instrumento de asistencia social contribuye o no a los avances hacia el buen vivir. Esta es una cuestión importante, ya que esos programas de asistencia social son presentados como parte del buen vivir, aunque —en su esencia— dependen de profundizar una estrategia extractivista. Pero, esos emprendimientos tienen muchos impactos sociales y ambientales: desde desplazamiento de comunidades, ingreso de colonos, aumento de la violencia, contaminación de suelos y aguas, tala y caza furtiva, etc. Se estaría, entonces, frente a un buen vivir recortado que, para lograr mejoras sociales generalizadas, tolera impactos ambientales y deterioros sociales localizados. Allí se originan reclamos ciudadanos, incluyendo varias protestas de organizaciones indígenas.

Este extremo viola varios de los preceptos básicos del buen vivir, desde la aspiración a otro desarrollo, pasando por el deterioro ambiental, sin olvidar que el bienestar de unos no puede alcanzarse a costa de otros (como deja en claro Albó 2009, en su análisis del *suma qamaña* de Bolivia). Por si fuera poco, tampoco es un buen ejemplo de la intención de generar estilos alternativos al capitalismo clásico y de una nueva economía.

Algunos podrían argumentar que el extractivismo es necesario para asegurar atender otros componentes del buen vivir, como los programas de lucha contra la pobreza por medio de pagos en dinero. Como se indicó arriba, esto es intentar alcanzar unos componentes del buen vivir sacrificando a otros. No puede pasar desapercibido que, bajo ese sendero, se disuelve la novedad del buen vivir al

convertirse en algo muy parecido a los modelos clásicos de compensación social que se nutren del crecimiento económico; esta vez, con una mayor presencia estatal para administrar efectos de “derrame”.

De esta manera, se estaría defendiendo un capitalismo benevolente, donde se mantienen elementos centrales de los procesos productivos con una mayor presencia estatal, y una red de mecanismos de compensación social focalizados (Gudynas 2010a). La idea de un “capitalismo andino-amazónico” basado en buenas intenciones, pero enfocado en un Estado que extrae excedentes para transferir a las comunidades (en la versión de García Linera 2006), termina en una versión liliputiense del buen vivir. Ese tipo de estrategia está obligada a captar recursos y, por lo tanto, alienta y promueve el extractivismo. Se cierra así un círculo perverso ya que ese mismo extractivismo genera impactos sociales y ambientales de enorme envergadura, recortando la calidad de vida de las personas y la calidad ambiental. Es por estas razones que el capitalismo benevolente es incompatible con el buen vivir.

Ruptura ideológica y buen vivir

Este breve examen de algunos debates y contradicciones sobre el buen vivir deja en claro que, si bien hay intenciones de avanzar hacia otras estrategias de desarrollo, las resistencias siguen siendo muy importantes. Esta problemática es sobre todo evidente en la dimensión ambiental del buen vivir.

En efecto, las alertas sobre distintos impactos ambientales que elevan los movimientos sociales, organizaciones ambientalistas o asociaciones de campesinos, por lo común son desestimadas o terminan siendo objeto de burlas (Gudynas 2010b). En Ecuador, el gobierno ha calificado de infantiles las alertas de ambientalistas e indígenas, y en Bolivia se las tilda de contrarrevolucionarias o de estar infiltradas.

Las resistencias, reacciones negativas y hasta acusaciones contra los que invocan los componentes ambientales del buen vivir, indican que se tensionan fibras profundamente arraigadas en los imaginarios colectivos. En el presente ensayo se defiende que esas fibras corresponden a una ideología del progreso que es parte de la herencia cultural de la Modernidad europea. Esta ideología incluye componentes como la dualidad que separa sociedad de Naturaleza, la fe en un progreso como evolución lineal y de base material, y una perspectiva utilitaria de los recursos naturales para lograr esos fines. Es, en esencia, una postura antropocéntrica donde la Naturaleza es un conglomerado de objetos a ser aprovechados para alimentar un estilo de desarrollo que, en su visión actual, se manifiesta en la defensa del crecimiento económico.

Puede argumentarse que este postulado es inválido por algunos discursos recientes. Un caso en este sentido son las invocaciones a los derechos de la

Pacha Mama o Madre Tierra que realiza la administración de Evo Morales en los debates internacionales sobre cambio climático. En especial, el canciller boliviano (David Choquehuanca) defiende esta postura, defendiendo los derechos de plantas y animales. Sin embargo, son justamente casos como estos los que dejan en claro las tensiones y contradicciones en la arena ambiental del buen vivir. Es que, mientras el discurso internacional de la administración Morales alcanza elevada radicalidad, dentro de fronteras se acentúan las estrategias extrac-tivistas (incluso con ampliaciones al hierro y litio) y se anuncian flexibilizaciones en normas ambientales (con recortes en participación ciudadana, y afectación de áreas protegidas). Estamos en presencia de una situación curiosa, donde se anuncian derechos de la Naturaleza a nivel global, pero no se los aplica a nivel nacional o local.

Esa misma resistencia cultural explica que, en muchos casos, se hable de buen vivir pero en los hechos se termine en una colección de adjetivos finalmente funcionales a un desarrollo convencional. Justamente, ese ha sido el caso, por ejemplo, con el abordaje minimalista del *suma qamaña* en el Plan Nacional de Desarrollo (PND) del 2006 en Bolivia (Uzeda 2009).

La verdadera novedad está en lograr una ruptura con la ideología del progreso. Si el “buen vivir” efectivamente quiere comenzar a transitar un estilo de desarrollo radicalmente distinto, apartándose del sendero de la Modernidad, entonces los componentes ambientales son indispensables. Y esos componentes obligan a abandonar el progreso y el antropocentrismo que convierten al ambiente en un conjunto de recursos a dominar². En otras palabras, un “test de validez” del buen vivir consistiría en verificar cómo se interpreta la Naturaleza, y cómo se articula el ambiente en las alternativas al desarrollo.

Esta ideología ha lidiado con ideas sobre el buen vivir, pero siempre hay una coincidencia: la separación respecto de la naturaleza. En cambio, usando palabras de Javier Medina (2008), en los “Andes se construye **otro** paradigma de la Buena Vida que se basa, justamente, en lo **opuesto** del modelo occidental”, donde su referencia no es la separación sino la simbiosis con la naturaleza, el espacio-tiempo de la calidad de la vida (énfasis de Medina).

Como se vio arriba, el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza se encuentra en la nueva Constitución de Ecuador, no en la de Bolivia. Por tanto, el punto de partida para el *sumak kawsay* ecuatoriano encuentra mayores opciones que las disponibles en el contexto boliviano. Este contexto también explica que en ese mismo país algunas propuestas novedosas alcancen un mayor debate público y posibilidad de concreción. Los casos más destacados son la proposición

2 Existen otros componentes análogos en otros frentes, como pueden ser aquellos referidos a nuevos abordajes en políticas sociales, el papel del feminismo, la interculturalidad, etc., y que no son analizados en este caso en tanto el objetivo está centrado en la dimensión ambiental.

de suspender la explotación de petróleo en la región amazónica de Yasuní, en el oriente del país, y la incorporación de metas post-extractivistas a largo plazo en su plan nacional de desarrollo (que además se titula “Plan Nacional para el Buen Vivir”. SENPLADES 2009). Por lo tanto, en Ecuador, más allá de las resistencias y críticas gubernamentales, existe una discusión sustantiva sobre la necesidad de una transición desde el desarrollo convencional a otros tipos de ordenamientos y procesos, englobados bajo la idea del buen vivir.

Ese tipo de debates, sin embargo, no ha logrado fructificar en Bolivia, en tanto el Gobierno y distintos actores sociales de peso defienden, de hecho, el estilo neo-extractivista; por lo tanto, las opciones del buen vivir que se nutren de otra ética ambiental no logran emerger. De allí que, demandas de una “pausa ecológica” realizadas por organizaciones indígenas de las zonas tropicales de las llanuras orientales, fueran rechazadas por el gobierno de Evo Morales. En el caso boliviano, la idea de *suma qamaña* todavía no ha logrado desembarazarse del sueño desarrollista clásico, como puede ser el de una industrialización endógena. Entretanto, los que desean una verdadera alternativa al desarrollo no cuentan con respaldos tales como una mayor base social de apoyo, o un marco constitucional más favorable.

Es importante advertir que las ideas de buen vivir no tienen porqué estar reñidas en sí mismas con el papel que deberían tener algunos sectores industriales. En efecto, apelando a un trayecto posible del buen vivir, en consonancia con las ideas de sustentabilidad super-fuerte, el reto está en tener un plan de “salida” de la dependencia extractivista, como sería –por ejemplo– una reestructuración de los sectores manufactureros hacia bienes de larga durabilidad, reducción en el uso de materia y energía, y que sirvan para satisfacer necesidades y requerimientos funcionales en forma social y ambientalmente adaptadas. El crecimiento no puede continuar indefinidamente por sus costos sociales y ambientales, y tampoco puede ser la meta última de las estrategias de desarrollo. Pero, ello no impide que un cierto crecimiento en algunos sectores sea uno de los resultados necesarios de las nuevas estrategias bajo el buen vivir (como por ejemplo, mejorar la infraestructura en vivienda, salud o educación); sino que el acento esté en destronarlo como objetivo indispensable o finalidad. Por esta razón, se debe ser muy precavido con un transplante acrítico de las ideas de “decrecimiento” como reducción de las economías nacionales, ya que eso podría ser muy negativo en varios países de la región.

Ética ambiental y buen vivir

Establecida la necesidad de una ruptura con ideas fundacionales –tales como progreso y crecimiento económico–, es apropiado ofrecer una revisión de otros atributos ambientales del buen vivir. Existen coincidencias muy importantes en-

tre las corrientes que se pueden englobar bajo el llamado “desarrollo sostenible super-fuerte” (Gudynas 2004) y las ideas del buen vivir. Entre algunos de los puntos más destacados se encuentran los siguientes.

El primero de ellos es el reconocimiento de los intrínsecos en la Naturaleza, la que deja de ser un objeto para volverse un sujeto. De esta manera, las plantas, animales, ecosistemas o paisajes tienen valores que son propios e independientes de los fines, percepciones o valoraciones humanas (Gudynas, 2009a).

El segundo aspecto, y en paralelo con el anterior, es disolver la dualidad sociedad-Naturaleza, y en lugar de vínculos basados en la distinción y diferencia asimétrica, aceptar y recuperar relacionalidades entre las personas y su entorno que son más diversas, heterogéneas y ajustadas tanto a contextos histórico-culturales como ambientales. De esta manera, se acepta que las personas se conciben a sí mismas desde una historia y una cultura, pero también desde sus circunstancias ecológicas. Siguiendo esta perspectiva, se integra la multiplicidad de escalas de valoración que defiende la sustentabilidad superfuerte al entramado del buen vivir.

El reconocimiento de los valores propios en la Naturaleza y la disolución de la dualidad con ella, se apoyan en varias tradiciones. Por un lado, existen pueblos indígenas cuya definición del sí mismo y de las comunidades de las que son parte, incluye relaciones sustantivas con plantas, animales y distintos sitios. En ellos no existe la dualidad sociedad / Naturaleza que es propia de la Modernidad (Descola, 2002). Pero, es importante tener presente que no todos los saberes indígenas implican una relación simbiótica y armoniosa con el entorno. En particular, se debe estar atento al uso de la figura de la Pacha Mama que, en un sentido metafórico, puede llevar hacia una relación más armoniosa y compenetrada con la Naturaleza, pero también corre el riesgo de servir solamente como justificativo retórico. Existen varios casos de posturas biocéntricas en pueblos indígenas de selvas tropicales, donde posiblemente los ejemplos más citados provienen de los achuar de Ecuador.

Por otro lado, existen posturas entre los saberes occidentales que han sido marginalizadas o minimizadas, y que buscaban (buscan) romper con esa visión. El biocentrismo identifica sus antecedentes más directos en figuras como las de Henry David Thoreau en el siglo XIX, y Aldo Leopold con su “ética de la Tierra” en las décadas de 1930-40, hasta su eclosión en los años ochenta, especialmente bajo la influencia de Arne Naess (Naess 1989).

Un tercer aspecto es remover de su sitio de privilegio a las ideas clásicas de desarrollo, y en especial el sitio que ocupa el crecimiento económico (Acosta 2008, Dávalos 2008). El buen vivir se enfoca en asegurar la calidad de vida de las personas y, en consecuencia, su preocupación no está en el aumento de las exportaciones o la tasa de inversión, sino en objetivos como la alimentación, salud o vivienda.

Como cuarto punto, está claro que la mirada ecológica del buen vivir requerirá regular el mercado por un lado, y reconocer que existen diversos tipos de “mercado” en América Latina por otro. El respeto sustantivo de la pluralidad de valoraciones en la sustentabilidad super-fuerte, ofrece amplias oportunidades de manifestación para otros tipos de mercado que han permanecido subordinados, como los de las economías indígena, campesina o cooperativas. En este caso, el buen vivir encuentra muchas resonancias con varias posturas dentro de las corrientes de economía social y solidaria. Esto, asimismo, permite potenciar otras lógicas que también alcanzan esos mercados, como el intercambio, la reciprocidad, etc.

El quinto componente a señalar radica en que el buen vivir tiene un sello de reconocimiento cultural alterno. No es un hecho menor el papel desempeñado por conceptos que provienen de los acervos culturales de los pueblos indígenas. Pero ello no quiere decir que se rechacen los aportes de otras corrientes culturales, incluso elementos de la Modernidad. Se debe tomar de cada una de esas tradiciones lo que podría concebirse como sus “mejores” aportes, y dejar de lado aquellos anclados en posturas de dominación, manipulación o reduccionismo.

Ideas como las de *sumak kawsay* o *suma qamaña* son indispensables, pero no suficientes, ya que no se plantea suplantarlo como un todo un cuerpo de conocimientos y creencias por otro. Es más, la propia demanda ambiental del buen vivir obliga a dialogar e interactuar con todos los saberes tradicionales e indígenas, no sólo los andinos, en tanto allí residen otras concepciones y otras prácticas de relacionamiento con el ambiente, pero también con expresiones ambientalistas que han sido igualmente marginalizadas y combatidas en el seno de la Modernidad. El buen vivir aparece como una construcción que debe ser multicultural, aunque no en el sentido clásico liberal del concepto (como por ejemplo Kymlicka 1996, y como alternativa, Walsh 2010).

Un buen ejemplo de esta dinámica de encuentros y solapamientos es la construcción del concepto de *suma qamaña*. Ese concepto no es parte del “lenguaje cotidiano o las representaciones locales de las comunidades aymarás”, ya que es una creación muy reciente, tal como reconoce Uzeda (2009). Pero, como él mismo advierte, es una “recreación o innovación cultural” que no deja de ser indígena, reapropiada por ellos y también por otros, e inserta en las discusiones de este tiempo.

Una de las consecuencias más importantes de esta concepción del buen vivir es reconocer los derechos de la Naturaleza. Allí se juega buena parte de la transición del antropocentrismo a una postura alterna, conocida como biocentrismo. Ese reconocimiento no significa, como alertan algunas críticas superficiales, que se postule una Naturaleza intocada, o que será necesario un regreso a la caza y recolección de alimentos en los bosques. Los derechos de la Naturaleza, en cambio, generan obligaciones y responsabilidades de protección y conservación que no están vinculados a la utilidad o beneficio humano, ase-

gurando la sobrevivencia de las especies y los ecosistemas. Por lo tanto, es posible un aprovechamiento del ambiente siempre que este sea juicioso y esté acotado dentro de las capacidades de la propia Naturaleza de mantenerse y reproducirse. A partir de esos derechos se generan cambios sustanciales en las concepciones de justicia, los contextos para la democracia, y los arreglos institucionales (como el papel de una justicia ecológica basada en una Naturaleza sujeto de derechos, una democracia con mecanismos de participación y deliberación sustantivos, e instituciones descentralizadas con una mayor base territorial).

De esta manera se llega indefectiblemente a un sexto componente: el buen vivir será más austero, y no hay un lugar para la opulencia y la acumulación. El buen vivir defiende una apreciación más amplia de la calidad de vida y del bienestar, incluyendo una defensa de la felicidad o incorporando decididamente vivencias espirituales.

Finalmente, desde el punto de vista ambiental es importante recordar que el buen vivir incorpora las posturas que critican el desmedido optimismo científico-tecnológico. En efecto, las posturas antropocéntricas están muy vinculadas con el espíritu de una ciencia instrumental y manipuladora, que posee las capacidades para mejorar el ordenamiento social y gestionar el ambiente con eficiencia y bajo impacto ambiental. Es una postura usada con frecuencia para defender las visiones actuales del capitalismo benévolo, donde la esencia de los procesos productivos es defendida, y los problemas son apenas cuestiones de malas prácticas tecnológicas. En cambio, el buen vivir reconoce las limitaciones de la ciencia contemporánea, admite la incertidumbre y le preocupa más gestionar los riesgos. Es una posición volcada a una ciencia desprofesionalizada, participante y articulada con tecnologías ambiental y socialmente apropiadas.

Esta breve enumeración de algunos puntos destacados también sirve para ilustrar que el buen vivir es todavía un concepto en construcción. Como otras ideas sustantivas, tales como desarrollo, democracia o participación, recibirá diferentes definiciones y se lo usará de muy variadas maneras. En tanto apunta a una ruptura con los saberes hegemónicos, enfrentará diversas resistencias, existirán avances y retrocesos, y muchos ensayos posibles. Además, en tanto es una apertura a una diversidad que es cultural y ecológica, nunca podrá ser una postura esencialista. No existe una receta para el buen vivir, y se lo debe construir en cada caso.

De todas maneras, esa diversidad contextual tampoco quiere decir que cualquier cosa puede recibir la etiqueta del buen vivir, o que basta poner dentro de ese contenedor las ideas convencionales de bienestar o calidad de vida. Los cambios en juego son radicales, ya que sabemos que el buen vivir no puede construirse desde una relación de dominación con la Naturaleza, así como tampoco es compatible con las ideas clásicas de desarrollo. Es una relación que genera obligaciones y responsabilidades, un vínculo donde deberemos escuchar y aprender a entender los mensajes que nos llegan desde la Naturaleza.

Bibliografía

- Acosta, A.
2008 *El Buen Vivir; una oportunidad por construir*. Ecuador Debate, Quito, 75: 33-47.
- Acosta, A. y E. Martínez (comps).
2009 *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. AbyaYala, Quito.
- Albó, X.
2009 “Suma qamaña = el buen convivir”. En *Revista Obets* (Universidad de Alicante) 4: 25-40.
- Dávalos, P.
2008 *Reflexiones sobre el sumak kawsay (buen vivir) y las teorías del desarrollo*. ALAI (Agencia Latino Americana Informaciones), Quito, Agosto 5. Disponible en: <http://alainet.org/active/25617>
- Descola, P.
2002 “La antropología y la cuestión de la naturaleza”, pp 155-171, En *Repensando la naturaleza* (G. Palacio y A. Ulloa, eds.). Universidad Nacional Colombia, Sede Leticia, Imani e ICAH, Bogotá.
- Escobar, A.
1996 *La invención del Tercer Mundo*. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Norma, Bogotá.
- García Linera, A.
2006 “El capitalismo andino-amazónico”. En *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, No 79, enero 2006.
- Gudynas, E.
2004 *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Coscoroba, Montevideo. Disponible en www.ecologiapolitica.net
2009 *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. AbyaYala, Quito.
2009 “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, pp 187-225, En *Extractivismo, política y sociedad*, varios autores. CAAP (Centro Andino de Acción Popular) y CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social), Quito.
2010a *La ecología política de la crisis global y los límites del capitalismo benévolo*. Iconos, Flacso Ecuador, No 36: 53-67.
2010b *Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas*. Ecuador Debate, CAAP Quito, No 79: 61-81.
- Kymlicka, W.
1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Buenos Aires.

- Medina, J.
2008 "La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia", pp 31-36, *En: "Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena* (J. Medina, coord.). Serie Gestión Pública Intercultural, PADEP/GTZ, La Paz.
- Naess, A.
1989 *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SENPLADES
2009 Plan nacional para el Buen Vivir, 2009-2013. SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación), Quito.
- Tortosa, J.M.
2009 *Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir*. Fundación Carolina, agosto 2009.
- Uzeda V. A.
2009 "Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo". En Revista *Traspatios*, CISO, UMSS, Cochabamba, 1: 33-51.
- Walsh, C.
2010 Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development* 53(1): 15-21.
- Wray, N.
2009 "Los retos del régimen de desarrollo. El Buen Vivir en la Constitución", pp 51-62, *En A. Acosta y E. Martínez, comps. El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. AbyaYala, Quito.

De la respuesta a la creación. Re-creando el socialismo, la agricultura y la vida en américa latina

Verónica Hendel¹

Está claro, sin embargo, que Bolivia sufre la historia y no la hace. Desde los conquistadores, recibe los sucesos del mundo y sus iniciativas, sus grandes iniciativas populares o simplemente nacionales, son iniciativas de respuestas. Su existencia histórica se ha hecho una existencia defensiva.

René Zavaleta Mercado (1967)

Por supuesto tenemos profundas diferencias de presidente a presidente, de gobierno a gobierno. ¿Cuáles son esas diferencias? Tenemos dos formas de vida, por tanto está en debate dos culturas de vida, la cultura de la vida y la cultura de la muerte. La cultura de la muerte que es el capitalismo, nosotros decimos los pueblos indígenas es el vivir mejor; mejor vivir a costa del otro; y la cultura de la vida es el socialismo, el vivir bien.

Evo Morales Ayma (2009)

En el comienzo, la cultura de la vida

Durante siglos, los agricultores del Tercer Mundo desarrollaron cultivos y nos legaron la diversidad de plantas que proporcionan nuestra nutrición. Las semillas, para el campesino, no constituyen únicamente la fuente de futuras plantas y alimento: son el lugar en el que se almacenan la cultura y la historia. Las semillas son el primer eslabón de la cadena alimentaria. El libre intercambio de semillas entre agricultores ha sido la base del mantenimiento de la biodiversidad y de la seguridad alimentaria. Ese intercambio se basa en la cooperación y la reciprocidad. Un agricultor que quiera intercambiar semillas da, por lo general, una cantidad igual de semillas de su campo a cambio de las semillas que recibe.

¹ Investigadora de la Universidad de Quilmes. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Docente de la Universidad de Buenos Aires. (Argentina)

Pero, el libre intercambio entre agricultores se extiende más allá del mero intercambio de semillas. Incluye intercambios de ideas y de conocimientos, de cultura y de herencia. Se trata de una acumulación de tradición, de una acumulación de conocimientos sobre cómo trabajar esas semillas. Los agricultores aprenden qué plantas quieren cultivar viéndolas crecer en los campos de otros agricultores (Shiva 2003). Decimos entonces que la agricultura ha sido, durante siglos, un modo de vida, una forma de hacer y de pensar. Que los lazos sociales forjados desde y por la agricultura se constituyeron, para los productores, en condición de posibilidad para la inteligibilidad del mundo y de sí mismos, a partir de la construcción de una trayectoria en torno de la cual poder organizar un relato coherente sobre sus propias vidas y un proyecto futuro.

La historia de Bolivia puede pensarse como un devenir de padecimientos, saqueos y pobreza, de insurrecciones, cosechas y alegrías. Cuarenta años separan las afirmaciones de René Zavaleta Mercado de las de Evo Morales Ayma. Cuarenta años debieron pasar para lograr transformar la respuesta / reacción en creación. Desde el momento en que la construcción del socialismo comenzó a pensarse como una posibilidad real en suelo boliviano, las nociones de capitalismo y desarrollo se han tornado problemáticas. Por ello la importancia del pensamiento de Zavaleta al analizar la formación de la conciencia nacional, en un país cuyo desarrollo capitalista no se condice con lo que señalan los libros. He allí su aporte que, siguiendo los pasos del peruano José Carlos Mariátegui, intenta re-crear el socialismo sin calco ni copia, dando lugar a una nueva forma de organización social que el pueblo boliviano, cuarenta años más tarde, denominaría “Vivir Bien”. Este último se diferencia del “Vivir Mejor” que intenta dar cuenta del capitalismo y sus proyectos, del “mejor vivir a costa del otro”.

Sin embargo, el término “desarrollo” puede encontrarse a ambos lados del vivir, bien o mejor, y eso constituye un problema. ¿Qué se entiende por “desarrollo”? ¿Por qué el término ha sido tan utilizado en el ámbito rural? ¿Se puede pensar en la posibilidad de un “desarrollo no capitalista”?

Si bien el traspaso de la metáfora biológica del desarrollo a la esfera social ocurrió hacia fines del siglo XVIII, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX el término “desarrollo” pasó a ocupar un lugar preponderante al interior de una constelación semántica sumamente poderosa. La etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial constituyó un momento de profundas transformaciones vinculadas a dicha noción. En este sentido, podemos mencionar aquello que ciertos autores han denominado como el “descubrimiento” de la pobreza masiva del Tercer Mundo. El hallazgo, hoy completamente naturalizado, habría de proporcionar el fundamento para una importante reestructuración de la cultura y la economía política globales. El discurso bélico, que había predominado hasta ese momento, se desplazó hacia el campo social y se dirigió hacia un nuevo territorio: Asia, África y América Latina (Escobar 1998).

La “guerra contra la pobreza”, iniciada durante la segunda posguerra, se fundó discursivamente en la necesidad de mejorar las condiciones de vida y superar el malestar social que existía en los países pobres. El objetivo era controlar la amenaza que éstos, y sus procesos de liberación, representaban para los países más desarrollados. Esta ruptura en las concepciones y la administración de la pobreza traería aparejada no sólo la creación de consumidores sino la transformación de los pobres en objetos de conocimiento y administración. La problematización de la pobreza supuso la creación de nuevos discursos y prácticas que daban forma a la realidad a la cual hacían referencia. En esta operación se hallaba implícito un instrumento técnico-discursivo asociado a la necesidad de intervenir en esferas tales como la educación, la salud, la higiene y, por supuesto, el trabajo. Fue a través de este mismo instrumento que la solución a la pobreza del Tercer Mundo comenzó a ser estrechamente vinculada al crecimiento económico, y que el desarrollo se transformó en una verdad universal, evidente y necesaria.

A más de cincuenta años del “descubrimiento” de la pobreza masiva del Tercer Mundo y del surgimiento de nuevas prácticas y discursos relativos al desarrollo, la necesidad de producir cada vez más alimentos para abastecer a una población mundial en permanente crecimiento parecería seguir funcionando como uno de los motivos que fundamentan la necesidad de llevar a cabo nuevas transformaciones en el ámbito rural de América Latina. Al mismo tiempo, a lo largo de la última década, varios países latinoamericanos y principalmente Bolivia, han comenzado a experimentar profundas transiciones políticas que plantean la redefinición de los parámetros organizativos de su economía, su política y de su estado, delineando un radical cuestionamiento a la noción de desarrollo que caracterizó a las políticas de las grandes potencias durante el siglo XX.

Este artículo se propone realizar un análisis histórico de los vínculos entre programas de desarrollo y producción de alimentos en América Latina, para delinear los rasgos generales del “Vivir Mejor” en el ámbito de la agricultura. Luego indagaremos la noción de “Vivir Bien” propuesta por el gobierno boliviano de Evo Morales Ayma, y su cuestionamiento a las prácticas y concepciones que caracterizaron a las políticas de desarrollo impulsadas desde las grandes potencias para “resolver” los problemas de América Latina.

Del desarrollo rural a los agronegocios: el “vivir mejor” en perspectiva histórica

A lo largo de los últimos sesenta años, los países latinoamericanos han experimentado diversos procesos de modernización de la agricultura. En un inicio, los impactos derivados de la industrialización o de la expansión de sectores exportadores trastornaron las estructuras agrarias y agudizaron la crisis. En los años cincuenta y sesenta, la intervención estatal en el contexto latinoamericano

se dio en el marco de políticas de industrialización sustitutiva y ampliación del mercado interno. En el contexto del heterogéneo agro latinoamericano, a grandes rasgos es posible señalar que dichas políticas se tradujeron en incentivos para la modernización de las grandes explotaciones y en “programas de fomento” a las economías campesinas, incluyendo procesos de reforma agraria. La mayoría de dichos procesos se vio influenciada por la difusión mundial de las premisas de la “Revolución Verde”². Entre mediados de la década de 1950 y fines de la década del sesenta, las principales políticas agrarias encaradas a nivel latinoamericano fueron: la política de desarrollo de la comunidad (PDC) y las políticas de desarrollo rural integral (DRI).

“La expresión desarrollo de la comunidad se ha incorporado al uso internacional para designar aquellos procesos en cuya virtud los esfuerzos de una población se suman a los de su gobierno para mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las comunidades, integrar éstas en la vida del país y permitirles contribuir plenamente al progreso nacional”, afirma el documento de Naciones Unidas (1956). Partiendo de la visión de las comunidades humanas como un lugar donde existen “grandes potencialidades”, a mediados de la década de 1940 comenzó a desarrollarse la perspectiva de lo que posteriormente se conocería como “Desarrollo de la Comunidad”. Es en 1945 cuando dicho término es utilizado por primera vez en las reuniones del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas. Sin embargo, sus antecedentes pueden hallarse en las políticas del “New Deal”, implementadas en Estados Unidos a partir de la década de 1930 para paliar las consecuencias de la crisis económica de 1929, y en las experiencias impulsadas por F. L. Brayne en la India en 1929, con el fin de ayudar a mitigar las consecuencias de la colonización inglesa sobre la estructura y la forma de vida tradicional de dicho país.

Tal como hemos mencionado, la coincidencia temporal del comienzo de las políticas de desarrollo de la comunidad con la finalización de la Segunda

2 A fines de los años 40, el joven especialista en Patología Vegetal, Norman Borlaug, se encontraba trabajando en un proyecto de la Fundación Rockefeller para paliar el hambre en el ámbito rural de México. Fue en dicha época que el investigador norteamericano cruzó una variedad de trigo local con variedades enanas japonesas y obtuvo nuevas plantas de trigo más productivas, que podían resistir la aplicación de mayor cantidad de fertilizantes y crecer vigorosamente sin doblarse. Mediante este procedimiento incorporó los genes del enanismo en la variedad de trigo local, los cuales permitían el desarrollo de tallos más cortos y fornidos. Estas variedades utilizaban la mayoría de su energía en la producción y llenado de granos y relativamente poco en el crecimiento en altura y en la producción de hojas, y respondían mejor a los fertilizantes que las variedades tradicionales. Los cultivadores adoptaron estas variedades semi-enanas muy pronto, especialmente en lugares con acceso a irrigación, y obtuvieron rendimientos muy superiores a los de las variedades tradicionales. Este descubrimiento, que daría comienzo a lo que posteriormente se conocería como la “Revolución Verde”, lo llevaría a Borlaug a recibir el premio Nobel de la Paz en 1970. Tanto el proyecto de la Fundación Rockefeller en el cual Borlaug trabajaba como su descubrimiento adoptan otros matices al ser analizados en relación a esta “guerra contra la pobreza” de los países en vías de desarrollo.

Guerra Mundial no es un hecho casual. Estados Unidos, quien al terminar la guerra se había transformado en la principal potencia mundial, desempeñó un papel decisivo en el fomento de estos programas, no sólo en cuanto a su aporte económico sino también en términos de recursos humanos. Este modo de intervención de Estados Unidos en América Latina debe analizarse en el marco del proyecto de reorganización del sistema internacional de alianzas que dicho país llevó a cabo en su nuevo rol de líder mundial. La insistencia estadounidense en la descolonización y el desarrollismo, como un objetivo generalizado para el resto del mundo, se enmarca en la necesidad de hallar una forma racional de enfrentar la sobreacumulación. Para ello será necesario compartir los beneficios de la intensificación de un capitalismo integrado en las regiones centrales, e involucrarse en la expansión geográfica sistemática del sistema (Harvey 2004).

La puesta en marcha de las políticas de desarrollo de la comunidad comenzará a tener lugar en Asia y África, antes que en América Latina, en el marco de la ayuda brindada por la Oficina Colonial Británica a aquellos países que comenzaron a atravesar procesos de independencia. El impulso que adquirieron estos programas, durante la década de 1950 permitió que en la década siguiente se extendieran a más de 60 países del Tercer Mundo.

En América Latina, las políticas de desarrollo de la comunidad comienzan a desarrollarse a mediados de la década de 1950, priorizando aquellos países donde se registraban altos índices de pobreza rural y la existencia de población indígena “muy débilmente integrada a las sociedades nacionales”. El marco conceptual de partida de los programas de desarrollo de la comunidad estaba fundado en la convicción de que el mismo no puede lograrse sin la participación activa de las mismas comunidades y sin un aprovechamiento racional de los recursos locales. La participación de las comunidades supone, a su vez, el surgimiento de nuevos líderes locales: “Para que esto sea plenamente eficaz, requiere la aparición y capacitación de un nuevo tipo de dirigentes locales” (Naciones Unidas 1957).

En este contexto, la función de los cuadros técnicos, provistos en su gran mayoría por Estados Unidos, será la de “ayudar” a las comunidades a definir las necesidades individuales y colectivas, a planificar grupal e individualmente la forma de abordar su satisfacción y resolución de los problemas más serios para la comunidad, y a ejecutar dichos planes suplementando los recursos disponibles en la comunidad con la ayuda material y de servicios de las agencias gubernamentales y privadas. Con base en lo anterior, la duración de esta política estuvo sujeta en gran medida a la decisión política del gobierno norteamericano que, hacia mediados de la década de 1960, dejó de financiar dichos programas.

A partir de entonces, comienzan a implementarse, por primera vez, proyectos de desarrollo rural orientados específicamente a aliviar la pobreza rural. Se trata de programas diversos, agrupados bajo un enfoque que fue denominado “Desarrollo Rural Integral”, y que tendría lugar a partir de la presencia relevante de la banca internacional de desarrollo. El Banco Mundial y el Banco Interame-

ricano de Desarrollo para Latinoamérica son los que –en la década de 1960, y más recientemente, el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola– movilizarán una cantidad importante de recursos que fueron factores de gran relevancia en parte decisiva de las iniciativas desarrolladas. Como en el caso de los programas de desarrollo de la comunidad, Estados Unidos desempeñó un rol fundamental. En este caso, el papel más destacado también correspondió a un actor externo a la región: el Banco Mundial. Su influencia, a partir de mediados de 1940, no se limitó al financiamiento económico sino que abarcó también la elaboración de propuestas metodológicas y la realización de evaluaciones generales. De hecho, hacia fines de los 60, el porcentaje del financiamiento total del Banco, destinado a proyectos agrícolas, ascendió hasta un 24% del total en 1973/74. Resulta importante señalar que otros organismos internacionales especializados en la agricultura, como la FAO, la OEA o el IICA, también desempeñaron un rol de importancia a través de la intervención de sus profesionales, formados en ramas técnicas.

Una de las premisas principales de las políticas de desarrollo rural integral fue concentrar recursos en los productores de menores ingresos para ayudarlos a elevar su productividad y a mejorar sus condiciones de vida; es decir, a “modernizar” su forma de vida y a insertarlos en una economía capitalista. Detrás de esta idea podemos encontrar una visión del agro que focaliza la problemática de la pobreza rural en la dicotomía latifundio-minifundio, y que coloca las expectativas de progreso en el aumento de la productividad y la incorporación de tecnología por parte de los pequeños productores.

En este contexto, la financiación pasó de una concentración en proyectos de riesgo hacia una diversidad de componentes vinculados a la producción agropecuaria y, luego, a otros centrados en servicios de salud, caminos rurales, capacitación y abastecimiento de servicios básicos como, por ejemplo, agua. En paralelo con la implementación de estos programas, sin embargo, se fueron desarrollando ciertas tensiones que dificultaron, aunque no impidieron, su continuidad, principalmente por el hecho de que, en forma paralela, comenzaron a tener lugar procesos de reforma agraria en una gran cantidad de países de la región.

La compleja relación entre desarrollo y reforma agraria

Luego de la experiencia de la reforma agraria mexicana, que comenzó formalmente con la Constitución de 1917, a partir de la década de 1950 tendrán lugar otros procesos de modificación de la tenencia de la tierra. Debemos mencionar los procesos de transformación agraria que se venían desarrollando con intensidad en Asia, como su antecedente inmediato. A fin de comprender la oleada de reformas agrarias que se fueron dando en América Latina a partir de la década

de 1950, es fundamental señalar el fuerte impulso externo que dichos proyectos agrarios recibieron de las políticas agrarias desarrolladas en el marco de la Revolución Cubana de 1959. Con los antecedentes de las reformas agrarias de México, Bolivia (1953) y Cuba, los años 60 presenciaron un impulso destinado a desarrollar reformas en los países latinoamericanos. En este sentido, es ilustrativo el hecho de que en 1964 se haya iniciado la primera reforma en Chile, en 1963 en Ecuador, y en 1969 en Perú. A dichos países hay que sumar las experiencias de Costa Rica, Panamá, República Dominicana, Venezuela, Nicaragua, Honduras y El Salvador. Teniendo en cuenta la heterogeneidad del agro latinoamericano y los distintos procesos de reforma llevados a cabo, los alcances y los resultados de estas experiencias fueron distintos en cada caso.

A diferencia de los casos anteriores, el de las reformas agrarias fue el único proceso en el cual sus características y alcances se definieron claramente desde los propios países latinoamericanos. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que parte del clima que potenció los proyectos latinoamericanos de reforma agraria tuvo su origen en el estudio que, a fines de 1950, las Naciones Unidas le encomendaron a la FAO con el objetivo de analizar los regímenes de propiedad rural y su relación con los bajos niveles de desarrollo. La visión del agro latinoamericano de la FAO, que se desprende de dicho informe, otorgaba especial importancia a la presencia de latifundios de cultivo extensivo. Ella era planteada como una característica de la estructura agraria de América Latina que determinaba la baja producción de alimentos y condiciones sociales deficientes para la población agraria (Naciones Unidas 1951). El informe, a su vez, sugería diversas medidas, tales como la creación de cooperativas de crédito y comercialización, la sustitución radical del sistema de arrendamiento por el de propiedad, el desarrollo de industrias rurales y la provisión de servicios de capacitación y asistencia tecnológica.

Este impulso analítico a escala internacional convergió con las elaboraciones que se venían realizando en la CEPAL. Fue Raúl Prebisch, en particular, quien planteara la existencia de un “problema” agrario vinculado al lento crecimiento de la producción. Esta visión del agro latinoamericano consideraba que el aumento de la producción debía lograrse a través de procesos de transformación tecnológica que favorecieran el aumento del rendimiento de la tierra, el que sólo podría alcanzarse por medio de la reforma agraria. Es en respuesta a esta visión del problema agrario que se organizó la Conferencia de Punta del Este que estableció la denominada Alianza para el Progreso, en un manifiesto que data del 17 de agosto de 1961.

En este sentido, es posible plantear que la Alianza para el Progreso constituyó una respuesta a la influencia reformista radical que supuso la Revolución Cubana. De todos modos, la Alianza para el Progreso que, como parte de las medidas adoptadas, dio origen al Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola compuesto por FAO, CEPAL, OEA, BID e IICA, también se planteó la necesidad

de llevar a cabo “reformas agrarias integrales” que conllevaban una visión del agro latinoamericano y de su problemática que guardaba lazos de continuidad con programas previos, y también suponía una mayor complejidad. Asimismo, y en el marco de los estudios desarrollados a pedido de la Alianza, a lo largo de la década de 1960, el CIDA realizó una serie de informes donde proponía el modelo latifundio-minifundio, fortaleciendo una visión bi-modal o bipolar del agro que perduraría por varias décadas.

Entre los principales objetivos de las políticas de reforma agraria implementadas en los 60, podemos mencionar: a) la reducción o eliminación del papel de los terratenientes en las sociedades rurales; b) el reemplazo de los latifundios por unidades familiares; c) un crecimiento del mercado interno y un aumento del desarrollo industrial urbano, a partir de la redistribución de ingresos generada por la incorporación de los campesinos al mercado; d) el retorno de ciertos terratenientes a sus unidades, generando un proceso de reinversión de capital y aumento de la productividad; e) un aumento del empleo rural. Sin embargo, la implementación de las políticas de reforma agrarias afrontaron una serie de dificultades vinculadas tanto a la relación de fuerzas al interior de los respectivos países como a falencias metodológicas y conceptuales sobre cuestiones tales como la falta de una visión más precisa en torno a la estructura agraria a crear, la relación entre los regímenes de propiedad a crearse y el aumento de la productividad, y el vínculo entre los cambios sociales previstos y los paquetes tecnológicos existentes.

De la defensa a la creación: “vivir bien” y posibilidad de un desarrollo no capitalista

Resulta difícil comprender el ámbito rural latinoamericano actual si no ubicamos la mirada en las nuevas prácticas que allí se están implementando, si no pensamos previamente qué es el capitalismo en el agro en la actualidad. El descubrimiento en 1953 de la estructura de doble hélice del ADN, también conocida como “molécula de la vida”, generó una revolución en el campo de la biología y, en consecuencia, en la forma de concebir y relacionarse con lo viviente. Este importante paso estableció el punto de partida para una disciplina clave: la genética. Sin este descubrimiento jamás hubiera sido posible crear, a partir de la manipulación genética por ejemplo, una semilla de soja que fuera resistente a un agroquímico como el glifosato. El discurso impulsor de esta innovación residía en la necesidad de aumentar la productividad a fin de lograr alimentar a la población mundial. En 1980, la Corte de los Estados Unidos declaró patentable una bacteria transgénica comedora de hidrocarburos, manipulada por un investigador. Como su genoma había sido transformado por la mano del hombre, había pasado del mundo de los productos naturales (no patentables) al de las

invenciones (patentables). Esta apropiación del “objeto” descubierto, al suprimir el límite entre el descubrimiento y la invención, representa una mutación no sólo en el campo de la ciencia sino también en el del derecho.

“La biología actual parece no inscribirse ya en una investigación de tipo fundamental, sino que es una verdadera voluntad de poder en acto. Para utilizar el concepto de Nietzsche, es la expresión misma no ya de las necesidades humanas, ni siquiera de las necesidades del saber, sino de un verdadero deseo de poder”, señala Christian Godin. En este marco, resulta sugestivo que lo que hoy se conoce por genómica designe la alianza entre informática y biología molecular. De allí que la revolución informática haya tenido dos consecuencias de gran importancia. En primer lugar, el uso de herramientas informáticas en la investigación (en muchos casos a costa de pérdida de puestos de trabajo), que ha tenido un gran impacto en el modo de comprender. Prácticamente, no se ha evaluado el paso epistemológico que separa la observación directa de un organismo de la percepción numérica que la máquina comunica acerca de él. La cifra, el símbolo ha terminado por reemplazar al cuerpo. Con la informática, por otra parte, se desarrolla una verdadera “ilusión de totalidad”; es decir, la ilusión según la cual a partir del momento en que todos los elementos de un conjunto están inventariados, se tendría acceso a un conocimiento total. La siguiente afirmación de Jacques Testart resulta ilustrativa al respecto: “el afecto que unía al naturalista con lo viviente le recordaba sin cesar que la vida no se agota con la descripción. Por el contrario, el cientificismo del investigador lo lleva a reducir la globalidad al cúmulo de lo que perciben de ella las técnicas disponibles”.

Otra transformación de gran importancia en esos años, fue la denominada “revolución molecular”. El arribo a la fase microscópica de los genes, después de haber pasado por los cuerpos, los órganos, los tejidos, etc., parece haber convencido a los investigadores de que ya no hay anatomía ni fisiología. Sin embargo, hay un hecho importante a considerar: que los genes no se ven. Ello nos habilitaría a señalar que se trata de un campo subjetivo, de un campo virtual. Atando cabos, los investigadores imaginan que el objeto ahí presente está conformado de tal o cual manera. El furor por la genómica, en estrecha vinculación con su potencialidad en el campo de la agricultura, la veterinaria y la medicina, ha traído como consecuencia que la gran mayoría de los laboratorios europeos y norteamericanos abandonaran sus investigaciones y se dedicaran a esta nueva área del conocimiento. En 1980, casi el 90% de los fondos disponibles para la investigación agropecuaria en América Latina se utilizaba en proyectos de producción de alimentos básicos; en la actualidad, sólo el 20% se destina a estos cultivos. El remanente se aplica a la investigación de producción de cultivos (en su gran mayoría transgénicos) o pecuaria potencialmente exportables. Al respecto, la inversión privada, la perspectiva mercantil de los laboratorios privados y los organismos de investigación estatales han tenido una gran influencia.

La mayoría de las cuestiones agropecuarias son realmente cuestiones que conducen a la muerte: el sector agropecuario produce cultivos que no tienen sentido por razones que no tienen sentido. Produce casi toda la soja para alimentar a animales, los peces son transformados en polvo y alimento para cerdos, la cría de ganado vacuno ha destruido gran parte del territorio semidesértico del mundo, y la agricultura más importante del mundo la constituye la producción europea y norteamericana de césped. En este contexto, los pueblos indígenas y campesinos de América Latina han comenzado a decir “basta”. El gran desafío de esta nueva coyuntura, –que atraviesan países como Bolivia, Ecuador y otros– es, precisamente, cómo pasar de la respuesta a la creación. Si el agro perdió el rumbo en los años 40, cuando dejó de producir para alimentar a las personas y empezó a producir para que puedan ganar dinero los grandes intereses, y si hoy en día el agro del Tercer Mundo alimenta al primer mundo (es decir, el reverso de la ayuda alimentaria en sentido real), la noción de “Vivir Bien” abre las puertas a nuevas formas de concebir la producción y la vida en el ámbito rural.

En el “Vivir Bien” se confunden las vertientes más profundamente latinoamericanas del socialismo con la riqueza de la cosmovisión milenarista de las comunidades indígenas y campesinas de Bolivia. Si para el socialismo tradicional las transformaciones en el ámbito rural debían esperar a la consumación de la revolución, la perspectiva del “Vivir Bien” postula que dichas transformaciones son, en sí mismas, una de las tantas formas de la revolución. Porque la revolución no es sólo acontecimiento, es también y, fundamentalmente, proceso. Como dice Evo Morales Ayma: “una forma de vida”. Una forma de vida fomentada y garantizada por un Estado nacional que postula que él se encargará de regular el régimen agrario y de tenencia de la tierra “en base a la no superposición del interés individual al colectivo y a un modelo de desarrollo sostenible, regionalmente equilibrado y que respete los derechos de los pueblos indígenas, el medioambiente y la biodiversidad”³. El rol del Estado en la Bolivia actual sólo puede comprenderse en vinculación a la noción de auto-gobierno.

Sin embargo, dicha convivencia presenta un riesgo y un desafío, una tensión que se deja entrever en el mismo texto de la propuesta del Movimiento al Socialismo para la Asamblea Nacional Constituyente, “la tierra y el territorio son de dominio originario del Estado, se constituyen como patrimonio social y estratégico. La distribución, reagrupamiento, redistribución equitativa de la propiedad agraria es competencia estatal y se realizará conforme a las necesidades económico – sociales y de desarrollo rural integral. No obstante, el Estado deberá respetar las normas y decisiones comunales sobre distribución, reagrupación y

3 “Refundar Bolivia, Para Vivir Bien” - MAS - IPSP - PROPUESTA PARA LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE (2006).

redistribución, uso y acceso a la tierra”. Es en este sentido, que podríamos afirmar que el “Vivir Bien” se funda en un nuevo horizonte epistemológico que articula en forma compleja la principal institución de la era moderna: el Estado, con la base de la organización comunal indígena, la comunidad. Estado y comunidad que, a través del autogobierno y el respeto mutuo, plantean la necesidad de transformación y reorganización de la tenencia de la tierra en el ámbito rural, como condición necesaria para la supervivencia y el desarrollo del modo de producción comunal.

Si bien las comunidades indígenas y campesinas constituyen una gran franja de la población, Bolivia no se encuentra habitada solo por ellas. De hecho, mientras el 71 % de la población sobrevive con el 9 % de las tierras en las que se cultiva el 70 % de los productos nacionales que se venden en el mercado interno, el 9 % de la población (empresarios y terratenientes vinculados a los partidos políticos tradicionales) posee el 91 % de las tierras fértiles que producen sólo el 15 % de lo que se consume en el país. Frente a esta situación, en el año 2006 el gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia emprendió un proceso de “Revolución Agraria Comunitaria” para impulsar una política nacional agraria. Dicho año se entregó a las comunidades indígenas 3,2 millones de hectáreas de tierras.

Por otra parte, la nueva Constitución Política manda reconstruir los territorios indígenas y campesinos mediante la dotación colectiva de tierras fiscales, con el objetivo de fortalecer la identidad, la propiedad y las formas económicas comunitarias. La Constitución protege el territorio indígena originario campesino como una forma de propiedad comunitaria indivisible, imprescriptible, inembargable, inalienable e irreversible. En ese sentido, la tierra en propiedad colectiva y los territorios indígenas originarios campesinos no son concebidos como mercancías que se compran y se venden con fines de lucro individual. Sin embargo, el proceso de “Revolución Agraria Comunitaria” ha generado enormes debates al interior de los movimientos que se verían beneficiados; debates que han planteado algunos de los principales desafíos para la elaboración de un desarrollo no capitalista.

Uno de ellos está referido a la convivencia de formas mercantiles y no mercantiles en el uso del territorio, y a la constatación de que los usos mercantiles poseen una lógica inexorable de avance sobre aquellos territorios que no son explotados del mismo modo. Asimismo, las nuevas formas de distribución y tenencia de la tierra, planteadas por el Estado boliviano en sintonía con el pensamiento indígena, no pueden concebirse como un logro en sí mismo sino en la medida que responden a una visión no instrumental de la naturaleza. Es en este sentido que resulta fundamental tener en cuenta que las transformaciones recientes en el ámbito rural y científico neoliberal se han expresado como forma de una importante mutación en las maneras del ver y del hablar; no responden a un devenir necesario interno de la ciencia, sino que se encuentran ligadas a transformaciones en las prácticas sociales concretas.

La manipulación genética del ADN de diferentes semillas y animales supone, entre otras cuestiones, la posibilidad de incidir sobre la población en tanto masa global, al decidir sobre las características de su alimentación y una consagración impensada del accionar concreto del poder sobre la vida. Por otra parte, al mismo tiempo que crece la importancia de la biodiversidad (principal fuente de material genético para elaborar nuevos productos biotecnológicos), la aplicación de la agricultura industrial, desarrollada a partir de las innovaciones realizadas por dicha tecnología, ha conducido a una mayor homogeneidad y erosión genética.

En la década del sesenta, René Zavaleta Mercado se planteaba la necesidad de repensar la construcción del socialismo a la luz de la realidad boliviana y su capitalismo frustrado; afirmaba que la formación de la conciencia nacional se fundaría en las múltiples y ancestrales luchas de su pueblo, y que seguiría el método socialista. A comienzos del siglo XXI, el neoliberalismo había hecho de Bolivia un lugar donde la naturaleza era saqueada con el visto bueno de sus gobernantes, y donde la producción era orientada prácticamente en su totalidad al mercado. Entre los hechos recientes que llevaron a Evo Morales Ayma a la presidencia, debemos mencionar la “guerra del agua” en Cochabamba, en contra de la concesión de la administración del agua a empresas extranjeras, y los conflictos por el respeto del cultivo de coca en el Chapare.

Las privatizaciones, el fomento de una agricultura industrial y la postulación del desarrollo agrícola sustentable como fórmula de lucha contra la pobreza, forman parte de la poderosa constelación semántica del desarrollo neoliberal. Una noción de desarrollo que, si bien se encuentra asociada a un proyecto económico y cultural dirigido a una progresiva modernización capitalista homogénea, se ha hecho eco de las crisis recientes y ha agregado el adjetivo “sustentable” al desarrollo. Por otra parte, como veíamos en el análisis de los programas de desarrollo rural, en muchas ocasiones la comunidad es reconocida como actor importante que requiere ser “modernizado” para mejorar su calidad de vida. En suma, se busca la satisfacción material e individual bajo principios y formas que intentan subordinar y transformar otros principios, culturas y conocimientos a su imagen y semejanza. Se trata, pues, de un proyecto que coloca al desarrollo en tanto crecimiento económico como principal objetivo por sobre cualquier otra forma de ser, pensar y soñar.

El neoliberalismo no le es ajeno al Estado Plurinacional de Bolivia ni a las comunidades indígenas y campesinas. En este entendido, el “Vivir Bien” no puede ser concebido como un punto de llegada sino tan sólo de partida. Como una premisa que funda una ética. Su potencial yace en aquello que le da vida: los pueblos indígenas y campesinos que conforman el pueblo boliviano y su experiencia comunitaria ancestral. Su principal desafío no son sólo los nuevos parámetros de felicidad que logre crear, sino los términos de convivencia que

pueda construir en contraste al neoliberalismo, concebido como un complejo entramado de relaciones sociales que sostienen y reproducen una cultura de la muerte. El neoliberalismo es precisamente aquello que el “Vivir Bien”, con su concepción de naturaleza, vida y humanidad, ha sido capaz de cuestionar. El desafío sigue siendo no dejar de realizar el infinito ejercicio de transformar la respuesta en creación.

Bibliografía

- Almaraz Paz, Sergio
1998 *El poder y la caída. El estaño en la historia de Bolivia*. La Paz, Los Amigos del Libro.
- Arruda Sampaio, Plinio
2005 “La reforma agraria en América Latina: una revolución frustrada” en: *OSAL: Observatorio Social de América Latina*. Año 6, N° 16. Buenos Aires, CLACSO.
- CEPAL
1979 *Las transformaciones rurales en América Latina: ¿desarrollo social o marginación?* Cuadernos de la CEPAL. Naciones Unidas. Santiago de Chile, CEPAL/ILPES.
- Colmenares, Máximo
1958 *Algunas consideraciones sobre desarrollo de la comunidad*. Colección CREFAL.
- ESCOBAR, Arturo
1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Grupo editorial Norma, Bogotá.
- Harvey, David
2006 Acumulación mediante desposesión. En *Revista Herramienta*. 29.
- Mariátegui, José Carlos
[1928] 1999 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta.
- Naciones Unidas
1956 Desarrollo de la comunidad y servicios conexos. En Ezequiel Ander-Egg, *Problemática del Desarrollo de la Comunidad a través de los Documentos de Naciones Unidas* (1970). Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Naciones Unidas. Consejo Económico y Social. Comisión de Asuntos Sociales
1957 *Informe sobre los conceptos y principios del desarrollo de la comunidad*. Nueva York.
- Shiva, Vandana
1997 *Abrazar la vida. Mujer, Ecología y Desarrollo*. Madrid, horas y HORAS.

Shiva, Vandana

2003 *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos.* Buenos Aires, Paidós.

Zavaleta Mercado, René

[1967] 1990 *La formación de la conciencia nacional.* La Paz, Los Amigos del Libro.

PARTE IV
Generando conciencia
del Vivir Bien

La construcción mancomunada y dialéctica de un nuevo proceso de conocimiento (socio-natural) para una nueva sociedad

*Guido Galafassi*¹

La belleza será convulsiva o no será
André Bretón

Introducción

La premisa básica de dominio de los hombres y la naturaleza para el crecimiento ilimitado en la modernidad va de la mano con el proceso de desarrollo, que viene teniendo lugar en los últimos siglos, todo bajo el sustento lógico de la racionalidad instrumental como marco de referencia.

La finalidad central de la vida humana pasa a ser el incremento ilimitado de la producción y las fuerzas productivas (técnicas), que se expresa en la ideología del “progreso” que se traduce en un impulso despiadado e inhumano al crecimiento que caracteriza la producción orientada por la obtención de ganancias y su uso predominantemente para la acumulación del capital. Esta acumulación implica dominación de hombres, culturas y naturaleza, generando alienación como contrapartida.

La noción de razón instrumental ilumina la génesis del proceso de segmentación intelectual y manejo utilitario de los recursos sociales y naturales. La crisis de la sociedad moderna (liberal, democrática e industrial) basada en el hecho de no haber podido extender a toda la humanidad los ideales de igualdad y solidaridad y, más al contrario, en la infinidad de nuevas formas de exclusión (en el ámbito de

1 Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente e investigador de la Universidad de Quilmes. Director e investigador del Proyecto: “Modos de acumulación y conflictos sociales en la Argentina contemporánea (Argentina).

la vida social y del conocimiento), tiene su correlato en la explotación indiscriminada de la naturaleza. Estas situaciones no son otra cosa que manifestaciones diversas de una lógica utilitarista que debe ser radicalmente subvertida en todo proceso de liberación social que conlleve una liberación económica, política, y también ideológica-cultural.

La dominación: América Latina como territorio extractivo para la acumulación global

Razón instrumental, dominación y acumulación no son categorías abstractas; al contrario, tienen una expresión concreta en el territorio, tanto en su ocupación como en su diseño. Es la propia “lucha civilizatoria capitalista” la que se despliega en la construcción y uso del territorio y la naturaleza, dando lugar a lo que se denomina *territorio complejo*². Así, espacio material y espacio simbólico son dialécticamente soporte y creación de la historia y la cultura, al mismo tiempo que de ellos emana también el proceso de construcción de utopías colectivas y alternativas societales. En estos territorios complejos, incluso la histórica división entre lo rural y lo urbano se va desdibujando cada vez más por cuanto, a medida que crece la capacidad de aporte de capital, la posibilidad de transformación territorial es mayor y la “fricción del espacio” disminuye sus costos. La homogeneización del territorio y la cultura es la regla suprema del mercado, pues de lo que se trata es de masificar necesidades para poder unificar la producción y maximizar los beneficios.

La historia del desarrollo de los países latinoamericanos ha sido definida primariamente por la ecuación capital-recursos naturales, por su emergencia al mundo moderno mediante un papel predominante de dadores de materias primas, sean recursos minerales o agropecuarios. La particular conjunción entre tecnología y territorio constituye un eje clave de la actual competencia internacional, a la vez que pilar fundamental en el proceso de construcción de hegemonía. Las disputas internas al capital por el grado de participación en la distribución de los beneficios, se expresan cada vez más fuertemente por el desarrollo tecnológico y por la carrera en la búsqueda de espacios sea para la extracción de los recursos-insumos o para la construcción de mercados. En este proceso, poblaciones, culturas, etnias y pueblos fueron masacrados en nombre del progreso global y del mencionado proceso de homogenización.

Es así que cobra también más sentido el rediscutir las tesis sobre la acumulación primitiva del capital que, en sus formas más clásicas, se situaría en un supuesto “estado originario” o, en todo caso, como algo “externo” al sistema capitalista.

2 Ceceña, Ana Esther: “América Latina en la geopolítica estadounidense”. *Revista Theomai* N° 6, segundo semestre de 2002.

Para Marx, la acumulación “primitiva” u “originaria” ya se produjo³, y su preocupación fundamental fue la acumulación bajo la forma de reproducción ampliada, con un mercado consolidado en donde reinan la propiedad privada y la igualdad jurídica que aseguran una paz de mercado, según el credo de los economistas clásicos o de los actuales neoliberales. Según Marx, esta acumulación sólo llevaría a una mayor explotación social, una mayor desigualdad y a reiteradas crisis de sobre-acumulación. Para Rosa Luxemburgo, el curso histórico del capital se nutre de dos procesos ligados orgánicamente. Por un lado, “paz, prosperidad e igualdad” que son el reino de la producción de plusvalía y del mercado de mercancías que esconden su verdadero ser de apropiación de lo ajeno, explotación y dominio de clase; y por el otro, la relación entre el capital y las formas de producción no capitalistas, en donde reinan –ya sin disimulo– la política colonial, la guerra, la opresión y la rapiña.

El desarrollo del capitalismo hasta la actualidad nos ha enseñado, sin embargo, que la acumulación basada en la predación y la violencia sin disimulo han ido mucho más allá de solo un estado originario o de solo uno como algo exterior. Es la permanencia de esta forma de construir mercado lo que se ha hecho claramente evidente con la crisis del Estado Benefactor y la emergencia, sin tapujos, de los más arraigados principios del liberalismo. Así asistimos a la continuación de los procesos de la llamada acumulación primitiva⁴, en tanto el mercado se expande sin cesar por el mundo, dando lugar incluso a nuevas formas de “cercamiento”⁵, que implican la anulación creciente de los derechos básicos

-
- 3 Vale recordar, “El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborígen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*” (K. Marx, *El Capital*, ediciones varias, cap. XXIV).
 - 4 Cfr. Perelman, Michael: “The Secret History of Primitive Accumulation and Classical Political Economy”, en *The Commoner*, n° 2, September 2001, <http://www.thecommoner.org> ; De Angelis, Massimo: “Marx and primitive accumulation: The continuous character of capital’s enclosures”, en *The Commoner*, n° 2, September 2001, <http://www.thecommoner.org>. Bonefeld, Werner: “The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution”, en *The Commoner*, n° 2, September 2001, <http://www.thecommoner.org>.
 - 5 “The second major method of the New Enclosures is again similar to the Old: seizing land for debt. Just as the Tudor court sold off huge tracts of monastery and communal land to their creditors, so too modern African and Asian governments agree to capitalize and “rationalize” agricultural land in order to satisfy IMF auditors who will only “forgive” foreign loans under those conditions. Just as heads of clans in the Scottish Highlands of the eighteenth century connived with local merchants and bankers to whom they were indebted in order to “clear the land” of their own clansmen and women, so too local chiefs in Africa and Asia exchange communal land rights for unredeemed loans. The result now as then is enclosure: the internal and external destruction of traditional rights to subsistence. This is the secret hidden in the noise of the “debt crisis.” (Introduction to the New Enclosure”, *Midnight Notes*, n° 10, pp. 4)

de los pueblos que aún no habían sido del todo integrados al capitalismo en proceso de mundialización. Esta “acumulación mediante desposesión” (según la denominación de David Harvey⁶) adquiere en la actualidad una evidente visibilidad cuando el tantas veces anunciado agotamiento de los recursos comienza a vislumbrarse como algo cada vez más cerca⁷. Todo el tercer mundo entonces, incluida América Latina, se reconvierte una vez más –luego de los fallidos intentos de industrialización y liberación nacional de los años 50 y 60– en casi nada más que oferente de espacios y territorios rurales para la extracción de hidrocarburos, minerales, biodiversidad y alimentos bajo la clásica fórmula de la división internacional del trabajo, enunciada oficialmente como el aprovechamiento de las oportunidades con base en las ventajas comparativas.

De ese modo se viene definiendo una serie diversa de recursos estratégicos que se relacionan dialécticamente; por un lado son aquellos que la dinámica global del capital define como recurso demandado en un momento histórico determinado, y por otro como aquellos que las condiciones ecológicas regionales determinan como aptos para ser producidos o extraídos en cada lugar. El caucho es un ejemplo histórico en la América Tropical. Más contemporáneo, la explotación de los hidrocarburos y de minerales no deja de generar conflictos socio-políticos, étnicos y territoriales donde entran en juego intereses geoestratégicos norteamericanos, capitales multinacionales de base europea y gobiernos con orientación liberal o popular-reformista⁸.

6 Harvey, David: “El nuevo imperialismo. Acumulación mediante desposesión”, en *Herramienta* n° 29, junio 2005, pp. 7-21

7 Vale aclarar que este proceso de crecimiento y desarrollo basado en la desposesión, el saqueo y el pillaje no es privativo del capitalismo. De diversas formas y expresiones, se lo registra en reiteradas oportunidades en la historia de occidente. Vale citar solo algunos ejemplos, la conquista sucesiva de círculos concéntricos como nuevas zonas de pillaje en el período de la decadencia romana (cfr. Chaunu, Pierre: *Historia y decadencia*, Madrid, Granica, 1991); o la llamada “revolución industrial en la baja edad media”, asentada, entre otras cosas, en otro proceso de pillaje colonial motorizado por las Cruzadas (cfr. Gimpel, Jean: *La revolución industrial en la Edad Media*. Madrid, Taurus, 1982; Gaudin, Thierry: *Les metamorphoses du futur*. Paris, Económica, 1988); o las llamadas crisis de sobreproducción que terminan agotando los recursos naturales, características de economías con alta predominancia del sector agrícola.

8 Importante aquí refrescar algunos datos. El 25% del crudo comercializado a nivel internacional en 2005 era comprado por EEUU, quien solo representaba el 9% de la producción mundial de petróleo. La Unión Europea importa el 80% del petróleo que consume y Japón compra al exterior casi el 100%. Entre las tres potencias producen solo el 12% del total a nivel mundial, aunque en su consumo se va el 50% del producido a nivel mundial e importan el 62% del comercio internacional (cfr., Beinstein, Jorge: “Estados Unidos en el centro de la crisis mundial”, en, *Enfoques Alternativos*, n° 27, Buenos Aires, noviembre de 2004). Más concretamente, vale lo dicho por el ahora presidente saliente de los EEUU: “...America is now more dependent on foreign oil than a time in its history. In 1973, the country imported 36 percent of its oil needs. Today, the U.S. imports 56 percent of its crude oil (...) The U.S. bill for foreign oil has more than doubled from last year...” (Bush, G.W.: *On The Issues Energy*, 4president.org, <http://www.4president.org/issues/bush2000/bush2000energy.htm> 2000).

Sin ir más lejos, es importante no dejar pasar los importantes conflictos geopolíticos derivados por la posesión de los yacimientos de gas y petróleo en las recientes historias de Venezuela y Bolivia⁹, más la llamada Guerra del Agua también en Bolivia¹⁰, o las más recientes disputas en torno a la potencial energía hidroeléctrica de los ríos patagónicos. Ellos muestran de forma elocuente lo central de esta cuestión. Resulta primordial también mencionar el proceso creciente de sojización de América del Sur, que arrasó con ecosistemas, agrosistemas y culturas, y que representa otra variante. En su caso, se trata de un recurso donde no sólo se visualiza su “oportunidad” de su demanda por las naciones más industrializadas (alimento de ganado y biodiesel), sino también de la aplicación de una tecnología más concentrada y asociada a fuertes niveles de dependencia.

La racionalidad de la dominación: razón instrumental

El proceso moderno de dominación basado en la concepción de desarrollo como crecimiento material infinito, reglas de mercado, ser humano concebido como fuerza de trabajo, homogeneización cultural, y territorio entendido como soporte de la propiedad privada y usufructo intensivo de los recursos naturales (concebidos a su vez como insumos productivos), se sustenta en un modelo de racionalidad que impregna el más “alto conocimiento” y todo hecho cotidiano en nuestra sociedad moderna. Este proceso define el camino a seguir, tanto por las cúpulas del poder como por el hombre común.

Esta racionalidad dominante se construye sobre un concepto de razón que, por ejemplo, Max Horkheimer¹¹ ha denominado como razón subjetiva: aquella que articula medios a fines con el objetivo de adecuar los modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptables por los valores del *establishment* y que, presuntamente, se sobreentienden. Es decir, el acento está puesto en discernir y calcular los medios adecuados, quedando los objetivos o fines a alcanzar como una cuestión de poca importancia en cuanto a si son o no razonables. Es que estos fines son racionales también en un sentido subjetivo; es decir, que son útiles al sujeto para lograr su autoconservación en una sociedad donde no queda otro lugar que no sea para el individualismo más cerrado.

9 cfr. Villegas Quiroga, Carlos: “Rebelión popular y los derechos de propiedad de los hidrocarburos”, en *OSAL* n°12, pp. 27-34, 2003; Escobar de Pavón, Silvia: “Ajuste y liberalización, las causas del conflicto social”, en *OSAL* n° 12, pp. 47-56, 2004; Lander, Edgardo: “Venezuela: proceso de cambio, referéndum revocatorio y amenazas territoriales”, en *OSAL*, n° 13, pp. 57-66, 2004.

10 Kruse, Thomas: “La guerra del agua en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas”; en, Enrique de la Garza Toledo (comp.), *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

11 Horkheimer, Max: “Crítica de la razón instrumental”. Buenos Aires, Sur, 1969.

El fin capaz de ser racional por sí mismo, es decir sin estar referido a ninguna especie de ventaja o ganancia individual (subjetiva), le resulta a este modelo de razón absolutamente extraño. Así, la sociedad industrial –resultado del desarrollo dominante de la civilización occidental moderna– se ha encargado de que los elementos materiales de confort sean los únicos fines que quedan por conseguir, olvidándose de que solo son medios. El mundo que surge como resultado de esta razón pragmática es aquel donde todo sirve para algo, y tiene que ser útil para ser reconocido como real. Sólo los medios tienen un racional derecho a existir, “la transformación total del mundo en un mundo más de medio que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción”¹², métodos que están basados en un predominio tal de la técnica, cuyo resultado es la instrumentalización universal del mundo, de los hombres y de la naturaleza. Esto supone desechar todo lo que se vinculara con algún fin último; y se origina en una particular comprensión de la razón que la define como un esquema pragmático de carácter instrumental. Es esta racionalidad instrumental la que pone de manifiesto el proceso de alienación social y socio-ecológico de la sociedad moderna. Así, racionalidad instrumental es sinónimo de alienación.

Este predominio de la técnica en la sociedad moderna tiene su raíz en la razón ilustrada que concretiza el pasaje del temor (del hombre primitivo premítico) y la veneración (del hombre mitológico) de la naturaleza, a su dominio. La ilustración implica el arribo del concepto liberador del hombre de una naturaleza extraña y temida que, a través de la razón, logra ejercer su dominio técnico sobre el mundo. Es la victoria del hombre sobre la superstición: “el iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos... El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia”¹³.

El mito constituye un primer intento del hombre por reconciliarse con la naturaleza, pero es una reconciliación aleatoria, irracional, algo que ocurre o no de forma imprevisible; por lo tanto, el temor ante la fuerza extraña sigue siendo la regla. La ilustración, en cambio, es en primer lugar desmitificación y liberación de la pesadilla mítica como fuerza extraña a través de la ciencia verdadera. Los dioses pasan a ser vistos como productos febriles de la imaginación temerosa de los hombres; es decir, como una proyección enajenada del mismo espíritu humano y, por tanto, manejable. Y esta reconciliación sobrepasa el mundo de las ideas para materializarse en la praxis, en la acción real que el hombre ejerce sobre la naturaleza en pos de un crecimiento material ilimitado nunca antes visto, y legitimado exclusivamente en la racionalidad productivista, filosofía fundamental de la civilización moderna y occidental que en los últimos siglos ha

12 Op. cit., pag. 111.

13 Horkheimer, Max y Theodor Adorno: “Dialéctica del Iluminismo”. Buenos Aires, Sudamericana, 1969.

logrado colonizar todo el planeta. Toda otra lógica es considerada superstición, y la naturaleza se transforma en un insumo de la producción, "... el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada... Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta"¹⁴.

Esta razón ilustrada se transforma en razón instrumental en la medida que –al dejar de ser algo diferente, temido y reverenciado– la naturaleza pasa a constituir el medio de la propia realización del hombre. Este ahora usa a la naturaleza para su propia autoafirmación bajo la premisa de un progreso sostenido hacia el infinito¹⁵. Así, razonar se convierte en el conocer para dominar. La naturaleza es el refugio que el hombre encuentra y transforma para guarecerse de ella misma. La naturaleza le brinda los elementos que le aseguran mayor libertad frente a las fuerzas naturales que hasta el momento el hombre no era capaz de controlar. Pero esta transformación de la naturaleza que no tiene límites, se vuelve contra sí misma y contra el hombre, pasando de una primera imagen confortable (una naturaleza que entrega todos sus recursos al servicio del confort humano) a una segunda imagen aterradora (una naturaleza, que degradada por la propia acción humana, ya no puede brindar confort y se vuelve hostil). Todo ello se inscribe en un mismo proceso autoalimentado y construido sobre el mismo fundamento ontológico: la mediatización del mundo a través de una razón que lo instrumentaliza para la dominación constante del hombre sobre la naturaleza.

Y este dominio absoluto es el límite de la razón instrumental que lleva indefectiblemente a la catástrofe, en donde la razón se niega a sí misma y se hace instrumento de su propio proceder. Es que el sujeto que mediatiza todo convirtiéndolo en instrumento, termina siendo también un medio de esta razón pragmática. De aquí la explotación del hombre por el hombre. El hombre concreto pasa también a ser parte de esta naturaleza mediatizada, lo que conduce a que el mismo termina siendo devorado por los mecanismos puestos en marcha: "...la historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre"¹⁶.

El contenido amplio, extenso y abarcador de la razón se vio voluntariamente reducido, en la razón subjetiva, a sólo una porción parcializada y sesgada del contenido original, donde lo particular reemplazó a lo general. "Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como la destaca el positivismo, se ve acentuada

14 Op. cit. pag. 16.

15 Galafassi, Guido: La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad. "Contribuciones desde Coatepec", Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Nueva época, año 1, n° 2, enero-junio 2002 (pp. 4-20).

16 Horkheimer, Max: "Crítica de la razón instrumental". Buenos Aires, Sur, 1969: pag. 15

su falta de relación con un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos”¹⁷.

La razón pasa a ser un componente dependiente del nuevo proceso social. El contenido exclusivo que la domina es su capacidad operativa a partir de su papel en el dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. La clasificación y sistematización de datos es el perfil predominante hacia una mejor organización del material de conocimiento. Se ve superstición en todo aquello que pretenda ir más allá de la sistematización técnica de los componentes sociales que rigen el devenir de la civilización occidental moderna. Los productos de la razón, los conceptos y las nociones, así, se convierten en simples medios racionalizados ahorradores de trabajo; “es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción”¹⁸.

De esta manera, el predominio de la razón instrumental es la que lleva al proceso de segmentación social, político e intelectual, y al manejo utilitario de los recursos sociales, culturales y naturales en las sociedades con predominio absoluto del mercado.

Y es esta racionalidad instrumental, en tanto reunión de positivismo-liberalismo y sociedad capitalista, lo que ha conducido a la humanidad por caminos dominados por la explotación de la naturaleza y de los hombres mismos, conformando complejos mecanismos de alienación que, en la mayoría de los casos, se retroalimentan. Se concibe al desarrollo en forma excluyente, como proceso de crecimiento económico incesante sustentado en la lógica de la cuantificación, cosificación y fragmentación (tanto del proceso social como del conocimiento), todos principios básicos de una civilización que salió a conquistar el mundo hacia mediados del segundo milenio. Así, la finalidad central de la vida humana pasa a ser el crecimiento ilimitado de la producción de las mercancías más diversas y de las fuerzas productivas (alienantes por definición en el capitalismo). El desarrollo, entendido unívocamente, es visto como un movimiento con dirección fija sobre una abscisa de valor creciente. Y este movimiento implica una sucesión en sentido de cada vez más; es decir, de más y más, más mercancías, más ganancias, más decimales en los valores numéricos de las constantes universales, más tierras a explotar, más uso de recursos, más productividad. Y ello lleva también cada vez a más desigualdad social, más pobreza, más dominación ideológica y más conflictos ambientales. En suma, a más y más alienación.

De ello queda implícito que cualquier pueblo que no se ajuste a esos parámetros será o bien sometido o bien arrasado. No es otra la historia de la conquista y

17 Op. Cit. pag. 32.

18 Op. Cit. pag. 32.

colonización de América y del resto de las tierras no europeas. De esta manera, llegamos al extremo contemporáneo de encontrarnos inmersos en un nuevo proceso de guerras (invasiones: Afganistán, Palestina, Haití, Honduras, Colombia, etc.) “por la libertad” (del capital), proceso generado no por la irracionalidad, como muchos sostienen, sino por la racionalidad de la dominación y explotación cada vez mayor. Dominación y explotación de la naturaleza, de los hombres y de las culturas; todas expresiones del modelo de racionalidad positivista y liberal-conservadora sostenida por la ciencia objetiva y especializada, y por la sociedad organizada en el cálculo económico de maximización de las ganancias.

En efecto, la economía liberal-neoclásica (y sus afines corrientes de la historia y la sociología) dominante desde fines del siglo XIX, representa un modelo ejemplar de construcción positivista del proceso de conocimiento moderno. Su afán por considerar al ámbito económico como ámbito especializado y separado, la utilización excluyente de explicaciones matematizables (basadas en férreas reglas de regularidad y previsibilidad) y su funcionalidad al sistema de poderes dominante basado en la desigualdad y la exclusión, hacen de esta explicación de la realidad, uno de los principales promotores intelectuales de la fragmentación de la sociedad moderna. Más aún, al estar por definición incapacitada para comprender o interesarse por la emergencia de múltiples procesos complejos que actúan en red y a diferentes niveles entre los diversos ámbitos del proceso social de poderes antagónicos y que, en consecuencia, no tienden necesariamente al equilibrio sino a la alienación social y socio-natural.

Por ello es fundamental plantear una mirada alternativa sobre la realidad a través de aproximaciones a perspectivas críticas y de articulación de tradiciones disciplinarias, para romper los arbitrarios límites disciplinarios. Una manera es mirar al mundo social desde las relaciones entre Sociedad-Naturaleza-Cultura, que implica mirarlo en términos de procesos dialécticos socio-históricos de cambio y continuidad, y en su relación con el mundo natural.

Es indispensable la búsqueda de la integración de conocimientos para la construcción de un pensamiento crítico en dos sentidos fundamentales. Por un lado, contra el positivismo cientificista y cientifizante y anti-dialéctico que pretende recortar la realidad en disciplinas como compartimentos estancos. Y por otro, contra el devastador avance del capitalismo, con su actual variante neoliberal como conjunción entre liberalismo económico y conservadurismo político y cultural, y de sus diversas manifestaciones a lo largo y ancho del espacio. La funcionalidad de la “especialidad científica” a la sociedad sustentada en la economía de mercado, donde todo es reducible a la categoría de mercancía, constituye una de sus columnas fundacionales. Sin duda esta es una tarea ciclópea, pero la construcción de nuevas formas socioeconómicas y políticas no alienantes es imposible sin la construcción conjunta de nuevas formas de conocimiento que la apunten y la legitimen.

Praxis: conocimiento y acción para la liberación

Cualquier discusión para intentar superar el proceso de alienación socio-natural existente en la sociedad contemporánea debe, entonces, partir del carácter instrumental que posee la racionalidad dominante para superarlo abiertamente y construir un proceso de conocimiento y acción que deje de lado la definición egocéntrica, unilateral e individualista que fundamenta básicamente a la sociedad de mercado.

Las ideologías y teorías liberales, modernas o posmodernas, dominantes en esta sociedad industrial-capitalista, se empecinan en desconocer la explotación y alienación que implica el proceso de producción de la economía de mercado (legitimado cultural y políticamente). Es importante puntualizar que, a la alienación existente en la relación de explotación del capital sobre el trabajo, se agrega la alienación existente en la explotación de la naturaleza por el capital a través del proceso de trabajo; lo que implica un socavamiento creciente de todas las condiciones de producción y de vida. De esta manera, es imposible separar dominación de clase, expropiación territorial, aniquilamiento cultural, explotación de la naturaleza y racionalidad instrumental, que se resumen en el proceso de alienación que genera diferentes situaciones, como puede ser una sociedad unidimensional basada en el despilfarro o también una sociedad asentada en la pobreza o la marginalidad socio-económica de la mayoría de sus miembros.

Si la Revolución Rusa primero (con sus antecedentes en la Comuna de París y la abortada revolución alemana) y la China después fueron los momentos culminantes de un proceso creciente de rebelión anticapitalista, y tuvieron como objetivo la construcción de una sociedad socialista basada teóricamente en principios marxistas, los años 60 dieron en cambio a luz una serie diversa de revueltas, rebeliones y revoluciones que asumieron diferentes perfiles dados por el contexto regional propio, y por el intento de superar los estancamientos, fracasos, traiciones y defraudaciones del devenir de las antes mencionadas dos revoluciones. Todo un debate teórico e ideológico acompañó estos procesos y, en parte, la noción de razón instrumental también fue puesta en el banquillo de los acusados, si bien su tratamiento profundo tuvo un carácter marginal, no mayoritario.

A pesar que las teorías mayoritarias de la academia liberal fortalecieron en aquellos años ciertas categorías e interpretaciones: individualismo metodológico y acción colectiva, que negaban la lucha de clases y con ello el proceso de explotación capitalista, todas las diversas revueltas –con cierta predominancia del sector estudiantil sucedidas en Europa, Japón, EEUU, México y en el resto de América Latina y el mundo, en los 60–, muy lejos estaban del supuesto carácter restringido que implica un mero “interés individualista” o una simple “búsqueda de identidad”. En el Mayo Francés –ícono emblemático de esas revueltas– y en muchas otras, el imaginario de un cambio radical guiaba las protestas, aunque hubieran surgido por problemáticas puntuales del régimen universitario

alienante. Lo que predominaba en todas ellas era un profundo e integral anti-capitalismo y anti-autoritarismo. Es decir, no se reducía sólo a denunciar la opresión económica sino la alienación en todos los planos de la vida social, y también una crítica profunda a la burocratización de las izquierdas que, en el poder –sea sindical o de gobierno–, habían negociado un pacto de coexistencia pacífica con el liberalismo.

Esta crítica a las izquierdas esclerosadas es livianamente tomada como claro indicador de un paradigma post-socialista por parte del paradigma posmoderno, mientras que lo que se debatía era la inoperancia de una izquierda que se había vuelto inocua y la necesidad de retomar las originarias reivindicaciones de liberación en todos los planos y no sólo económico. El ecologismo, pacifismo y feminismo posteriores, si bien dejaron parcialmente de lado las visiones y reivindicaciones explícitamente clasistas, apuntaban sin embargo a contradicciones inherentes a las sociedades patriarcales y productivistas de mercado, pero también a los regímenes industrialistas de economía centralizada autodefinidos como socialistas. Por su parte, el movimiento contracultural y el hippismo, desde una mirada más basada en las “sensaciones” que en la reflexión racional (característica de la modernidad), cuestionaban los pilares más profundos de la sociedad industrial basada en el conocimiento científico, el materialismo productivista, la lógica de la competencia individual y la disputa por el poder centralizado.

En síntesis, lo que se estaba poniendo en duda era la supuesta “libertad” de las sociedades capitalistas y la supuesta “igualdad” de las sociedades de Europa del Este autodefinidas como socialistas. La alienación en su sentido más profundo, integral y diverso constituía el principal argumento de las denuncias y las protestas; y su superación era el objetivo que motorizaba a los distintos procesos de movilización.

Mientras esto ocurría en los países del norte, en América Latina se vivían diferentes y muy variados procesos provenientes de largas luchas por la descolonización económica y política. El objetivo era la liberación nacional y social frente al “imperialismo” (categoría pasada de moda en la jerga científica y política contemporánea), que representaba una aceitada maquinaria de dominación y explotación social orientada por los capitales multinacionales, donde Estados Unidos de Norteamérica tenían un papel clave en lo que consideraban su “patio trasero”. La Revolución Cubana signó definitivamente los procesos de movilización, protestas, revueltas y rebeliones desde los inicios de los años sesenta. La lucha armada, las guerrillas, las movilizaciones de masa, la alianza entre campesinos, obreros y estudiantes constituían la clave de un proceso que se veía casi irreversible y que expresaba la lucha por la “liberación nacional y social de los pueblos latinoamericanos”. El marxismo en sus diversas variantes y combinaciones era el marco teórico dominante, quedando muy lejos la discusión individualista sobre movimientos sociales y acción colectiva planteada en los países centrales.

Los años 80 en cambio asistieron al decaimiento de este fervor de cambio social e ideológico, y solo algunas experiencias liberadoras tuvieron lugar, como la continuación de la guerrilla en El Salvador, Colombia y la culminación del proceso rebelde en Nicaragua que logró derrocar la dictadura títere de Somoza e instaurar una experiencia diferente de toda revolución anterior. Desde el vamos, Nicaragua no siguió un camino definido hacia el socialismo sino de solo “liberación nacional”, aunque el discurso fuera ambiguo. Puso en marcha un aparato productivo en donde el Estado dictaba el camino a seguir para zanjar las terribles diferencias existentes en su población, y la burguesía permanecía casi intacta. Además del grave y permanente ataque de la contrarrevolución, apoyada firmemente desde Estados Unidos, el proceso sandinista no pudo dar cuenta de las contradicciones que generaba estar a medio camino, al dejar intacta la capacidad de operación de las clases sociales que manejaban la economía y al soslayar las diversas controversias que generaban pueblos originario portadores de una cultura diferente.

Mientras tanto, las diversas corrientes neoconservadoras en el mundo iban acumulando espacio y poder a un ritmo vertiginoso; así, los años 90 en América Latina arrasaron con todo vestigio de aire de cambio en pos de igualdad y solidaridad, para ocupar el individualismo extremo y la competencia en todos los planos el máximo pedestal en la escala de valores. Esto vino de la mano de la re-ubicación de nuestros países en su histórico papel de oferentes de recursos naturales (materias primas) para el mundo industrializado.

Los procesos de producción de conocimiento también tomaron un giro paulatino hacia la derecha luego de que, en los años 70, se dio un importante proceso de radicalización de las ideas hacia posiciones cercanas al marxismo y de nociones de liberación como faro fuerte en buena parte de la academia. Por el contrario, en las universidades y las instituciones científicas, el cientificismo se apoderó de toda justificación y de la producción de conocimiento, además de apoyarse en fines prácticos y de formar mano de obra especializada según los dictados del mercado. Es decir, olvidaron rápidamente su pensar crítico denostando todo lo que oliera a 70, para reemplazarlo por las máximas de “fin de la historia y las ideologías”. La especialización disciplinaria retomó el camino afianzando firmemente su posición frente a lo interdisciplinar; y la multiplicidad integrada y dialéctica de miradas quedó en el recuerdo.

Sin embargo, en este contexto desalentador resurgen nuevamente las rebeliones al llegar el capitalismo neoliberal a sus límites estructurales. En los países centrales emergen, por ejemplo, los movimientos anti-globalización y diversas nuevas experiencias en América Latina que incorporan nuevos sectores sociales y fracciones de clase, que desafían las cerradas teorías “obreristas” de décadas anteriores. Al quedar intactas las causas que generaban los procesos de liberación nacional y social, los conflictos permanecieron latentes y emergieron al comenzar la crisis del sistema neoliberal. Cada uno de estos fenómenos, reaparece

re-significado de acuerdo al tiempo y lugar en que le toca vivir. Pero, tanto el proceso de “transformación bolivariana” de Venezuela, la rebelión y toma de poder en Bolivia por parte de las clases sociales y las etnias más postergadas y explotadas, como el levantamiento del Zapatismo Chiapaneco, las protestas y toma del poder en Ecuador, las revueltas en Oaxaca, o la revuelta en Argentina del 2001, así como el más antiguo proceso del MST en Brasil, guardan correlaciones históricas fuertes y evidentes –a pesar de sus también novedades– que solo pueden ser vistas prestando atención al proceso de la totalidad dialéctica de la realidad latinoamericana en tanto periferia subdesarrollada del proceso histórico de globalización.

Si el proceso venezolano se presenta como el más “tradicional” por sus ejes y problemas, el zapatismo, la liberación boliviana y el proceso ecuatoriano –en cambio– introducen un elemento renovador que no estuvo muy presente en los procesos de los años 70. Se trata de la fuerte presencia de un componente indígena que, si bien siempre existió como sector doblemente oprimido y explotado, no había podido encontrar su lugar en los procesos revolucionarios filo-socialistas de años anteriores.

La dominación pasa a ser entendida no solo como dominación política y económica, sino también cultural y además étnica. El Movimiento al Socialismo en Bolivia, si bien con una base filo-marxista, vino dando cabida en los últimos años a múltiples manifestaciones de diversos movimientos sociales que representaban las diversos sujetos de clase o fracciones de clase, y etnias y pueblos de la multicultural Bolivia. Según sus propios dichos, el MAS hizo emerger *“simultáneamente, a lo largo de los últimos años, los movimientos sociales cuestionando dos hechos históricos fundamentales. Primero, la historia larga, es decir, la forma como se construyó Bolivia a lo largo de su vida republicana dejando saldos tales como la discriminación, racismo y exclusión económica, política, social y cultural, por supuesto afectando a la mayoría de la población indígena y, en segundo término, a la historia corta, a la democracia representativa y al neoliberalismo ya que acentuaron los saldos anteriormente señalados”*.

Por ello lanza su programa *“Bolivia digna, soberana y productiva para vivir bien”*. El objetivo pasa a ser una refundación del Estado, del poder político y del quehacer ciudadano, para lo cual se propuso transformar las estructuras sociales, económicas, políticas, culturales y étnicas. De ese modo, se organiza el cambio con base en una serie de puntos fundamentales. Entre ellos, (i) la tierra es de quien la trabaja, sean campesinos o pueblos originarios; estos últimos deben tener garantizado el derecho al territorio; (ii) los recursos naturales son fundamentales para la integración regional, por tanto su recuperación soberana es primordial; (iii) estos recursos son la fuente de la puesta en marcha de un proceso productivo que defienda los valores culturales del pueblo boliviano; (iv) un Estado y fuerzas armadas y de seguridad bajo control del pueblo; (v) garantizar la educación y la salud universal y promover la educación en lenguas nativas;

(vi) integración latinoamericana. Estos puntos se logran mediante un esquema supuesto de transición lenta al socialismo; un socialismo basado en “la soberanía de los pueblos y naciones originarias,...en base a un nuevo paradigma político filosófico e identidad ideológica, basada en la cosmovisión originaria del modelo comunitario. Después de 180 años de la historia republicana, por primera vez, los pueblos originarios, sectores sociales y minorías, tendrán la posibilidad de participar en una Asamblea que refleje la composición multinacional y pluricultural de toda la territorialidad.”

Así, el fundamental agregado de esta revolución del “Bien Vivir” radica en la incorporación y complementación de la cosmovisión indígena comunitaria al modo de conocer y concebir la realidad por parte de occidente; lo que implica también la aplicación de un renovado programa de liberación social. Es decir, al socialismo occidental se le estaría incorporando la visión de un socialismo originario de base comunitaria, que permita establecer una igualdad social pero en el marco de una diferencia cultural. Este socialismo pudiera aportar también un condimento indispensable para repensar el círculo vicioso necesidades-consumo a nivel individual. Pero esto no es más que retornar a las bases profundas del pensamiento crítico y a las prácticas socialistas cooperativas de los comienzos. A la vez, es superar las limitaciones del esquema dogmático del pensamiento dominante positivista-liberal (y también de muchos marxismos esclerosados transformados en simples mecanicismos sociales), basado en la instrumentalidad de la razón, el cientificismo y en la falta de una verdadera concepción y análisis dialéctico del mundo. Es decir, se trata de retornar a las fuentes para la construcción de una nueva sociedad.

Para la construcción de esta sociedad nueva es indispensable el surgimiento de un hombre nuevo, como acertadamente lo planteaba Ernesto “Che” Guevara; no obstante, este hombre nuevo necesita indispensablemente de un pensamiento y un proceso de producción de conocimiento también nuevos, para liberarse precisamente de la atomización, la fragmentación y la burda linealidad del *corpus* ideológico dominante, que solo es funcional y legitimador del proceso de dominación, explotación y alienación.

La dialéctica y el pensamiento crítico son las herramientas básicas a partir de las cuales puede construirse un nuevo pensamiento. Pero, se trata de una dialéctica profunda que pueda servir de base y evite volver a caer en la simplicidad cómplice del mecanicismo o marxismo vulgar, como prefería llamarle Georgy Lukacs¹⁹.

Los procesos de movilización y rebeldía de sujetos que no representan estrictamente a la clase obrera, junto al movimiento ecologista surgido en los años 60, comenzaron a llamar la atención sobre la necesidad de una concepción compleja, integradora y profundamente dialéctica de la realidad. A ello se suma

19 Lukacs, Georgy: **Historia y conciencia de clase**. Madrid, Sarpe, 1984.

la fuerza con la que han venido apareciendo diversas propuestas de socialismo comunitario indígena en estos últimos años.

Son precisamente todas estas experiencias las que vuelven a interpelarnos respecto a la urgencia de una dialéctica crítica; es decir, de una dialéctica de la totalidad concreta.

La visión dialéctica de la realidad implica abordar la misma, tanto en conocimiento como en práctica, de una manera compleja e integradora de forma de poder rescatar cada uno de los instantes y facetas del conjunto de los fenómenos en estado de cambio y progreso. El concepto de praxis intenta sintetizar este proceso complejo, de conocer y actuar al mismo tiempo, que se contrapone con las tendencias dominantes que –en la modernidad– terminan construyendo el modelo de la racionalidad instrumental que solo atiende a los medios sin preguntarse por los fines, porque estos se consideran “naturalmente” dados. Se hace necesario, entonces, avanzar en un entendimiento profundo de la totalidad, más allá de las ilusiones creadas por los múltiples parcelamientos generados en la dinámica instrumental de la modernización.

Es posible, entonces, superar el parcelamiento de los fenómenos al tomar partido por una concepción profunda de la totalidad y diferenciar entre “representación” y “concepto de las cosas”²⁰. Esta distinción es una cualidad característica del pensamiento dialéctico, que representa a su vez dos cualidades de la praxis humana. El hombre es concebido como un ser social que actúa objetiva y prácticamente, y ante el cual se presenta la realidad como el campo donde ejerce su actividad práctico-sensible y de lo cual surge la intuición práctica inmediata. Es así que el hombre, en tanto ser social, desarrolla sus actos en el marco de una totalidad concreta como un aspecto fundamental de la praxis humana. Para esto, será necesario ir más allá del mundo fetichizado de la apariencia cotidiana (pseudoco concreción) mediante un pensamiento verdaderamente dialéctico.

Este proceso marcará la diferencia primordial con los enfoques liberales y posmodernos dominantes que terminan siendo incapaces de ir más allá de la apariencia fenoménica (mercado, individualismo, interés particular, incertidumbre, etc.) Es importante dejar en claro que la totalidad concreta no es el conjunto de todos los hechos, los cuales nunca podrían ser alcanzados por el conocimiento. Totalidad es un todo estructurado y dialéctico al cual está conectado cualquier hecho; ello implica que todo hecho puede ser reconocido en su singularidad, pero comprendido racionalmente en relación a la totalidad de la cual forma parte.

Esta concepción, que reúne dialécticamente praxis y totalidad, va de la mano con muchas cosmovisiones profundas de los pueblos originarios, pero también con toda una gama de corrientes no dominantes en occidente. En este siglo XXI, y a la luz de los tremendos fracasos del autodenominado socialismo real y de la pseudo-dialéctica (mecanicista), es prioritario rescatar esta praxis total, que

20 Kosik, Karel: “Dialéctica de lo concreto”. México, Grijalbo, 1967, cap. 1.

contemple toda la complejidad de la realidad global y sus múltiples formas alienantes, para así poder retomar el camino en pos de la construcción del socialismo verazmente liberador que dio origen a buena parte de las primeras experiencias, con la incorporación de todas las dimensiones y facetas que se hicieron evidentes con la multiplicidad de luchas del siglo XX y lo que va de este.

La formación de profesionales. Hacia una aproximación al vivir bien

Dora Lilia Márquez Delgado¹
Luis Humberto Márquez Delgado²

Introducción

La sociedad contemporánea global, caracterizada por los múltiples y complejos problemas: el cambio climático, la crisis alimentaria, los desplazamientos humanos, pérdida de identidades étnicas y culturales entre otros fenómenos, plantean a la Universidad la búsqueda de nuevos modelos orientados a generar cambios en la forma de crear el conocimiento, ordenarlo e integrarlo; y que sea más cercano a los objetos de transformación.

En tal sentido, la Declaración Mundial sobre Educación Superior para el siglo XXI, adoptada en la Conferencia Mundial sobre Educación Superior de la UNESCO, celebrada en París en 1998, expresa –en su artículo 6– el reto que la sociedad exige a las comunidades universitarias en la actualidad:

La pertinencia de la Educación Superior debe evaluarse en función de la adecuación entre lo que la sociedad espera de las instituciones y lo que éstas hacen. Ello requiere normas éticas,... capacidad crítica y al mismo tiempo una mejor articulación con los problemas de la sociedad y del mundo del trabajo, fundando las orientaciones a largo plazo en objetivos y necesidades sociales, comprendidos el respeto de las culturas y la protección del medio ambiente³.

1 Profesora e investigadora del Centro de Estudios de Medio Ambiente y Recursos Naturales (CEMARNA) de la Universidad de Pinar del Río (Cuba).

2 Profesor de la Sede Universidad Municipal de la Universidad de Pinar del Río (Cuba).

3 UNESCO (1998). Conferencia Mundial sobre Educación Superior, Declaración Mundial sobre Educación Superior en el siglo XXI: Visión y Acción, www.unesco.org/education/educprog/wche/presentation.html

El concepto de pertinencia se convierte, así, en expresión de la necesidad de cambios en el quehacer de la vida académica, a tono con las nuevas condiciones sociales que van surgiendo en entornos cada vez más dinámicos y proactivos. Ello requiere la formación de profesionales en un proceso que logre la unidad de marcos conceptuales de diversas áreas disciplinares, de cara a la generación de espacios de articulación y flexibilidad adecuados para conseguir un saber transdisciplinar.

Se propone, en esa perspectiva, significar la formación de profesionales desde una aproximación al VIVIR BIEN o al “buen convivir”, como tema transversal que marca un horizonte de transformaciones, de manera que se capacite al futuro graduado con capacidad de promoción y gestión en contextos comunitarios.

Desarrollo y vivir bien

Con respecto al término desarrollo, existe gran variedad de definiciones, interpretaciones y enfoques. Por tanto, a partir del análisis de los mismos, se abordará algunas consideraciones para una nueva visión del desarrollo fundamentada desde la perspectiva del VIVIR BIEN o del “buen convivir”, a través de la cual se descubren sus vínculos con la cultura y el medio ambiente. Atendiendo a esas reflexiones, se sustentará la propuesta de formación de profesionales, y el impulso a su gestión en el contexto actual.

Para la mejor comprensión de la propuesta, es necesario ir a las conceptualizaciones.

¿Qué es el desarrollo?

Se expresa en numerosos postulados bien controvertidos. En la mayoritaria interpretación de los economistas, el desarrollo está asociado con ciertos incrementos del Producto Interno Bruto (PIB) o con proporciones entre variables macroeconómicas. Actualmente, esta visión es una de las más cuestionadas porque, entre otras debilidades, no acierta a conectar el crecimiento económico con su dimensión cultural. Por otro lado, el crecimiento económico no ha resuelto los graves problemas de inequidad y desigualdad; por lo que esas situaciones ponen a este concepto en una posición incómoda e inmerecida como calificativo de progreso.

Al respecto, Amartya Sen, Premio Nóbel de Economía 1998, señala la existencia de dos maneras de percibir el proceso de desarrollo en el mundo contemporáneo. Una de ellas, profundamente influenciada por la economía del crecimiento y sus valores subyacentes, es llamada como “noción opulenta del desarrollo”; y, en contraste, la otra noción de desarrollo la llama de “libertad real”, en tanto es un proceso que enriquece a las personas en la búsqueda de sus propios valores.

Esta concepción del desarrollo de la “libertad real”, fundada en la capacidad de “agencia”, encuentra su cauce en una noción de desarrollo que, en el

presente artículo, se aborda desde la perspectiva del “Buen Vivir”, por cuanto ambas no tienen su medida en las riquezas materiales sino en las riquezas espirituales, en la búsqueda del bienestar entre los seres humanos, pero también en la comunión entre estos y la naturaleza. Se trata de una visión basada en el respeto, la equidad, la justicia y la reciprocidad, contrapuesta a la de desarrollo como “progreso” que –bajo la lógica capitalista– es excluyente y expoliadora en perjuicio de la naturaleza.

La nueva visión del desarrollo se centra en la búsqueda de lo verdaderamente humano y natural, y se sustenta en la protección y promoción de la diversidad del mundo como uno de los más importantes rasgos para lograr una sociedad sana, en la que se pueda convivir armónicamente.

La diversidad cultural, biológica, social y económica es fundamental para una vida digna, sana e interesante, es la clave de la vitalidad, la resistencia y la capacidad innovadora de todo sistema vivo. También para las sociedades humanas. La rica variedad de experiencias y de potencial humano se refleja en la diversidad cultural, que ofrece una especie de patrimonio genético para estimular que la innovación alcance cada vez niveles superiores de logros sociales, intelectuales y espirituales, y genere un sentimiento de identidad, comunidad y sentido de pertenencia. La diversidad económica es el fundamento de la fortaleza, estabilidad y resistencia de las economías locales y de su eficiencia en el uso de la energía, que sirve a las necesidades de las personas, las comunidades y la naturaleza. La diversidad biológica es esencial para los complejos procesos de autorregulación y auto-regeneración del ecosistema, de los cuales en última instancia, fluyen toda la vida y toda la riqueza⁴.

En consecuencia, esta nueva visión del desarrollo –desde la perspectiva del “Buen Vivir”– deberá tener como elemento consustancial una noción de cultura. La UNESCO y otras instituciones han expresado la necesidad de encontrar un concepto de desarrollo que tenga como elemento consustancial una noción de cultura; en tanto las nociones que asocian desarrollo con crecimiento económico y con lo material exclusivamente, han entrado en crisis porque no lograron resolver el problema de las grandes mayorías ni consideraron otras dimensiones del desarrollo más allá de lo económico.

En este sentido, el informe de la Comisión Brundtland “Nuestro Futuro Común”, representó un importante avance conceptual al situar al desarrollo en un marco más amplio, ambiental e intergeneracional. El paradigma del desarrollo se amplió aún más con el concepto de desarrollo humano elaborado en el Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD. Aún cuando el concepto abarcara implícitamente a la cultura, esta no fue introducida de forma explícita. Es en 1995, cuando la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, organismo

4 Jerry Mander, John Cavanagh, Andrew Kimbrel y otros. (2002). *Alternativas a la globalización económica*, Editorial Gedisa, Barcelona, p.87.

independiente creado conjuntamente por la UNESCO y las Naciones Unidas, expresó que el desarrollo debe tener en cuenta “la realización de la vida humana bajo sus múltiples formas y en su totalidad”. El desarrollo no solo debe ser sostenible, también tiene que ser cultural.

“El desarrollo no es simplemente el crecimiento más o menos armónico de los diferentes sectores de la economía, medido por estadísticas frías y criterios de rentabilidad. Es un proceso más complejo y abarcador, en función de los intereses y aspiraciones materiales y espirituales de los pueblos que debe incorporar coherentemente diversas lógicas socioculturales y experiencias históricas para dar lugar a una sociedad culta, solidaria, justa, políticamente democrática y ecológicamente sustentable”⁵.

¿Qué es cultura?

A nivel internacional, el binomio cultura y desarrollo se difunde en el amplio marco de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales que celebró la UNESCO en México en 1982, en la que participaron más de ciento veinte países. Allí comienza a cobrar protagonismo la cuestión de pensar el desarrollo desde la cultura. En este sentido, el período 1988-1997 fue decretado por las Naciones Unidas como el Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural.

Ante los fenómenos del proceso de globalización que pretenden fomentar un modo de vida global, o lo que ha sido llamado “estandarización u homogenización cultural” –que implica una disminución del papel de las culturas locales, regionales y nacionales–, se reconoce la relación entre cultura y desarrollo como “vital y estratégica”⁶.

El Informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), presentado en julio del 2004, defiende la idea que la libertad cultural debe ser reconocida como uno de los derechos humanos básicos, además de ser un requisito fundamental para alcanzar un desarrollo pleno en la sociedad. (Lapitz 2004)

Por su parte, el informe de la UNESCO *Nuestra diversidad creativa*, presentado en 1995, destaca ya el lugar central que debe tener la cultura en la estrategia de desarrollo, y la necesidad de proteger y potenciar la diversidad cultural del mundo, como el más importante rasgo del patrimonio de la humanidad.

En los documentos de la UNESCO se afirma que la cultura es una de las dimensiones que más factores integran a la solución de los problemas cruciales. “La cultura en el mismo centro de las concepciones y decisiones estratégicas

5 Carranza, J. y otros. (1998) Cultura y Desarrollo, en: Revista Temas, Numero 15, Ed. Nueva Época, Ciudad Habana, p. 83

6 Martínez, O. (1998): Documento leído en el VI Congreso de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, en Periódico Granma del 10 de noviembre de 1998, Ciudad Habana.

del desarrollo”⁷, en tanto la cultura ha sido entendida como “conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o grupo social. Ello engloba, además de las Artes y las Letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, tradiciones y creencias”⁸.

Desde esta perspectiva, la cultura es entendida como concepto holístico y dinámico, en el que se imbrican lo económico, político, social, cultural, ecológico, filosófico, artístico, ambiental, ético, jurídico, estético, etc. Y en tal sentido, es requisito esencial para el desarrollo.

La cultura como factor esencial de desarrollo, no solo debe desempeñar una función instrumental en relación con los objetivos económicos, sociales o ambientales considerados convenientes en una determinada sociedad, como bien señala Amartya Sen. También debe ser considerada en grande, como su misma base social. Si bien es cierto que invertir en cultura es un elemento importante para el desarrollo económico, invertir en desarrollo teniendo en cuenta la cultura de cada grupo humano es todavía más importante. Invertir teniendo en cuenta la cultura, implica conseguir un desarrollo humano sostenible.

Este concepto de desarrollo sostenible, comienza a establecerse en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente Humano, realizada en Estocolmo, Suecia, en junio de 1972, y es plasmado posteriormente en el Informe “Nuestro Futuro Común” –documento antecedente a la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, efectuada en Río de Janeiro, Brasil, en junio de 1992–. Es en esta llamada Cumbre de Río que quedó claramente establecida la relación medio ambiente y desarrollo.

Sobre el término medio ambiente, a partir del análisis de algunas de sus más recurrentes definiciones, se entiende como un sistema complejo y dinámico de continuas relaciones entre elementos bióticos, abióticos y socioculturales, y donde se produce una relación dialéctica entre la sociedad y la naturaleza.

El ambiente –más que una dimensión, una variable o un espacio de integración de los saberes constituidos– es un proceso de transformación del conocimiento impulsado por una crisis de la racionalidad económica e instrumental de la modernidad (Leff 1997). Más que un paradigma omnicompreensivo del saber, una ecologización del conocimiento, un método general para el desarrollo de las ciencias o una reorganización sistémica de los saberes actuales, la cuestión ambiental problematiza –desde una perspectiva crítica– los conocimientos teóricos y técnicos constituidos, para incorporar en ellos un saber complejo que transforma a las ciencias históricamente legitimadas.

El saber ambiental problematiza el conocimiento fraccionado en disciplinas y la administración sectorial del desarrollo, para constituir un campo de cono-

7 Hart, A. (1996). Hacia una dimensión cultural del desarrollo. Ediciones CREAT. Ciudad de La Habana.

8 UNESCO. (1982). Conferencia Mundial sobre Política Cultural. México.

cimientos teóricos y prácticos orientado hacia la rearticulación de las relaciones sociedad-naturaleza.

Sobre la base de esta comprensión, se reconoce que –desde un enfoque ambiental– el desarrollo es analizado en su sentido integral y dinámico, y se fundamenta en relaciones de respeto a la diversidad, la justicia, la solidaridad y la equidad, quedando claramente establecida las relaciones entre medio ambiente y cultura, y entre estos y el desarrollo.

Al respecto, el Documento sobre la posición de la UNESCO para el Foro del BID sobre Cultura y Desarrollo (2000) destaca que la cultura es central para el medio ambiente, en tanto, “la analogía entre la diversidad cultural y la diversidad biológica, entre los valores culturales y las formas de cumplir con la responsabilidad mundial de lograr un medio ambiente sostenible apunta, por un lado, al hecho de que las culturas no pueden sobrevivir si se destruye o empobrece el medio ambiente del que dependen. Por otro lado, la relación de la humanidad con el medio ambiente natural se ha considerado hasta ahora sobre todo en términos biofísicos pero, cada vez más, se reconoce que el medio ambiente está íntimamente ligado a la actividad de los grupos humanos, al uso que hacen de los recursos naturales y el valor y significados que atribuyen a sus ecosistemas. La cultura debería ser tratada, por consiguiente, como un recurso sostenible para el mantenimiento de la diversidad y la creación de nuevas reservas de futuros recursos intelectuales”⁹.

Desde estos enfoques, estamos ante una visión sistémica, integradora y dinámica del desarrollo, que implica un diálogo de saberes de las culturas ancestrales con las actuales culturas, respeto a la diversidad, convivencia armónica entre seres humanos y entre estos y la naturaleza, equidad, austeridad, solidaridad y responsabilidad. En consecuencia, es la búsqueda de un VIVIR BIEN, como modelo alternativo al modelo capitalista.

Profundizando en la propuesta de este modelo alternativo contrario al modelo capitalista, Fidel Castro –en el discurso pronunciado en la Conferencia de Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo, en junio de 1992–, expresó: *“Si se quiere salvar a la humanidad de esa autodestrucción, hay que distribuir mejor las riquezas y tecnologías disponibles en el planeta. Menos lujo y menos despilfarro en unos pocos países para que haya menos pobreza y menos hambre en gran parte de la Tierra. No más trasferencias al Tercer Mundo de estilos de vida y hábitos de consumo que arruinan el medio ambiente. Hágase más racional la vida humana. Aplíquese un orden económico internacional justo. Utilícese toda la ciencia necesaria para un desarrollo sostenido sin contaminación...”*¹⁰.

9 Documento sobre la posición de la UNESCO para el Foro del BID sobre Cultura y Desarrollo (2000). En Panorama de la Cultura Cubana. Editorial Félix Varela, La Habana, p. 136.

10 Castro Ruz, Fidel. (1992). Discurso pronunciado en la Conferencia de Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo. Río de Janeiro, Brasil.

Desde las consideraciones sobre esta nueva visión del desarrollo en la perspectiva del “Vivir Bien”, y a fin de que la ciencia sea utilizada a su favor, se significa a continuación en la formación de los profesionales como tema transversal del currículo universitario en el contexto actual.

Reflexiones sobre la formación de profesionales hacia el vivir bien

“La preocupación por la calidad de los estudios arranca de la idea de que los estudiantes de nivel superior de un país forman parte de la riqueza de ese país, son bienes del más alto valor para toda la sociedad, por decirlo así, dados los roles que al graduarse están llamados a desempeñar en el seno de la misma...”¹¹

Este planteamiento viene a subrayar la significación que alcanza en la actualidad el proceso de formación de profesionales que debe ser motivo de preocupación esencial para los estados y las instituciones de educación superior, en tanto a través de la calidad y pertinencia con que se desarrolle la formación, se garantizará la sostenibilidad de estas instituciones como instituciones sociales.

En el contexto que vive la sociedad actual, a la universidad le corresponde dar una respuesta pertinente a la realidad. Para ello se considera de significativa importancia asumir como tema transversal la propuesta del Vivir Bien.

El concepto de eje transversal se refiere a un tipo de enseñanza que debe estar presente en el currículum, no como unidades didácticas aisladas, sino como ejes fundamentales de los contenidos curriculares que establecen las interconexiones entre las distintas áreas disciplinares y los contextos sociales¹².

De ahí que, para facilitar esta propuesta de desarrollo desde el Vivir Bien como tema transversal en la formación de profesionales, se requiere que las universidades fortalezcan su papel como generadora de conocimientos, habilidades y valores necesarios para operar el cambio y las transformaciones que demanda la sociedad.

En consecuencia, desde este enfoque en la formación de los profesionales se relieves lo que debe constituir una de sus aspiraciones principales: la unidad entre lo instructivo y lo educativo, expresada “en el complejo camino que implica el desarrollo del proceso docente-educativo, a través de la apropiación del conocimiento y desarrollo de habilidades y mediante verdaderos saltos de calidad, que no necesariamente se producen, se desarrollan, las convicciones, los sentimientos, intereses, valores, etc.”¹³

11 Tunnermann Bernheim Carlos (1996). *La Educación Superior en el umbral del siglo XXI. Colección Respuestas*. Ediciones CRESALC/UNESCO. Caracas. Venezuela, pp. 83-84.

12 Morales, F y Gallardo, M. (1997). *El rol de la educación ambiental en los documentos legales. En Líneas de Investigación en educación ambiental. Proyecto Sur de Ediciones, S.L*, p. 96.

13 Tunnermann Bernheim Carlos (1996). *La Educación Superior en el umbral del siglo XXI. Colección Respuestas*. Ediciones CRESALC/UNESCO. Caracas. Venezuela, pp. 83-84

Como resultado de este proceso se logrará la formación integral del profesional, lo cual constituye uno de los principales retos de la universidad en el contexto actual. Esta idea ha sido elevada al rango de idea rectora principal en el contexto de la educación superior cubana.

La formación integral consiste en formar individuos humanamente competentes y autónomos en la solución de los problemas reales, personales, institucionales y familiares, en el marco de un determinado contexto y su globalidad. Implica “ver la educación superior más que como una herramienta, como la máxima posibilidad de desarrollo que tiene la región, para lo cual hay que apoyarse en una experiencia educativa de pensamiento complejo desde la perspectiva de la didáctica, la pedagogía y la forma de abordar el conocimiento que permita constituir la enseñanza no solo como un acto que forma profesionales, sino también como formación integral”¹⁴

En consecuencia, la formación de profesionales desde esta visión del desarrollo como tema transversal, abarca no solamente aquella parte de la cultura de la que tiene que apropiarse el estudiante para resolver los problemas de su profesión, sino que es necesario lograr su transformación trascendental para que actúe en un mundo de cambios acelerados, acordes con sus exigencias.

Se trata de formar un profesional con un profundo sentido de lo humano y lo natural, potenciando su riqueza espiritual, los más nobles valores que le permitan enfrentar no solo los retos de la actividad laboral, sino también personal. Se trata de formar individuos competentes y humanamente comprometidos con su realidad social, natural y económica.

Esta idea que vincula la formación al desarrollo profesional y personal, está relacionada con la “cultura del aprendizaje”, expresada en los “pilares de la educación” expuestos en el Informe de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI: “La educación encierra un tesoro”, donde se enfatiza en la necesidad de:

“Aprender a conocer”- como un proceso infinito que requiere sobre todo de estrategias de aprendizaje: de búsqueda de información a través de los recursos analógicos o digitalizados; el desarrollo de habilidades de lectura que ayuden en la selección y rapidez de la comprensión de lo leído, a la distinción de lo esencial, al poder de la síntesis, a la asimilación crítica de lo leído y a su uso en la solución de problemas con un pensamiento creativo, humanista y el estímulo a la curiosidad permanente.

“Aprender a hacer”- aprendizaje para el cambio, que estimule la capacidad emprendedora, la iniciativa, la innovación. Vínculo teoría-práctica. Da sentido al quehacer didáctico que no debe confundirse con la rutina o la resistencia al cambio.

14 Londoño, O (2000) Formando al sujeto que necesita la sociedad contemporánea Universidad Externado de Bogotá. Colombia, p. 13.

“Aprender a ser”- existir en correspondencia con los principios fundamentales de una ética humana, aplicados a cada profesión y a todos los ámbitos de la actividad humana. El respeto al desarrollo humano sustentable, la preservación de la identidad cultural, es un criterio que conjuga autonomía y responsabilidad.

“Aprender a vivir juntos, aprender a vivir con los demás”- emana no solo del carácter social del hombre sino de las peculiaridades del trabajo profesional actual, en grupos multidisciplinarios e interdisciplinarios, plantea una tarea especial: la habilidad de comunicarse con las personas, ajustándose al medio que se usa. Que el desarrollo pleno de la individualidad coincida con la participación en la vida en sociedad. Aprender a ocupar diferentes puestos en el colectivo.

A lo que puede añadirse: “aprender a desaprender”, dejar en el cajón de lo obsoleto todo aquello que sirvió y ya no es válido, según palabras de M. A. Escotet citadas por C. Tünnerman (1996).

Estos pilares de la educación se consideran fundamento de un proceso de formación profesional que tiene como tema transversal la nueva visión del desarrollo significada en el presente artículo. Pero desde esta propuesta del Vivir Bien, no solo se trata de potenciar la adquisición de conocimientos, habilidades, valores y actitudes para un desempeño profesional exitoso y un mejoramiento humano, sino que este proceso también debe promover las relaciones armónicas con la naturaleza. Sobre la base de este reconocimiento se añade como un nuevo pilar desde esta nueva visión: aprender a vivir en armonía con la naturaleza.

Para ello se deberá propiciar el diseño del currículo universitario como un sistema que propenda al conocimiento como el fruto de diferentes áreas disciplinares, que genere los espacios de articulación y flexibilidad adecuados para la consecución del saber transdisciplinar. Para ello debe facilitarse un diálogo de saberes de las culturas ancestrales con las culturas actuales, a fin de retomar de las primeras este estilo del Vivir Bien, pero desde el actual desarrollo científico y tecnológico.

Sobre la significación del diálogo de saberes de las culturas ancestrales, Rubén Pesci, en el libro “De la prepotencia a la levedad. FLACAM, Paradigma y pedagogía para la sustentabilidad” expresa: “...pero el diálogo de saberes de las culturas ancestrales, aquellas que demuestran la capacidad de comprender la complejidad ambiental, se presentan siempre como la potencia de la percepción pre-disciplinaria (anterior a las disciplinas actuales) y la aventura científica de la transdisciplinariedad (posterior a las disciplinas actuales), porque las reintegra y las supera”¹⁵.

De esta forma, en la medida en que la transdisciplinariedad cruza diferentes disciplinas y áreas de conocimiento, se va potenciando una formación

15 Pesci, Rubén. (2002). “La concepción proyectual del ambiente”. En: De la Prepotencia a la levedad. FLACAM, Paradigma y Pedagogía para la sustentabilidad. Editores CEPA-FLACAM, Argentina, p. 115

transversal que garantiza la formación del profesional como resultado de las interrelaciones entre los contenidos de las áreas disciplinares y los contextos sociales y naturales.

La formación de profesionales, desde este enfoque, supera la parcelación y fragmentación al potenciar un proceso a través del cual se funden los saberes necesarios que dinamizan un análisis integral y científico de los problemas de la realidad, lo que le confiere, a consideración de los autores, su identidad y fundamenta campos de acción necesarios para su desarrollo, que se traducen en los contenidos de disciplinas y asignaturas.

Asumir como tema transversal del currículo universitario esta nueva visión del desarrollo, favorece un diálogo de saberes sobre la profesión para el manejo de los problemas profesionales, a la vez que se prepara al futuro graduado en la dinamización de procesos formativos en los contextos comunitarios, dirigidos a la sensibilización, capacitación y educación social de las personas, en función de lograr su participación activa en el mejoramiento social, natural y económico.

Se considera que las características abordadas expresan retos en la formación de los profesionales a partir de asumir la propuesta de esta nueva visión del desarrollo desde la perspectiva del Vivir Bien.

Conclusiones

El desarrollo desde la propuesta del “Vivir Bien” expresa su vínculo con la cultura y el medio ambiente.

La cultura y el medio ambiente se entienden en su sentido sistémico, integral y dinámico.

El desarrollo, desde la propuesta del Vivir Bien, se analiza en su sentido sistémico, integrador y dinámico, que implica un diálogo de saberes de las culturas ancestrales con las actuales culturas, respeto a la diversidad, convivencia armónica entre seres humanos y entre estos y la naturaleza. En consecuencia, es la búsqueda de un VIVIR BIEN como modelo alternativo al modelo capitalista.

Desde la propuesta del Vivir Bien, la formación de profesionales adquiere nuevos retos y perspectivas, haciéndose significativa la adquisición de conocimientos, habilidades, valores y actitudes para aprender a vivir en armonía con los demás seres humanos y con la naturaleza.

Bibliografía

Brundtland Informe

1987 *Our common future*, Oxford, Oxford Univ. Press. Traducción: *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza Ed., 1988.

- Carranza y col.
1998 "Cultura y desarrollo", *En: Revista Temas, Numero 15*, Ed. Nueva Época, Ciudad Habana.
- Díaz Domínguez, Teresa
2004 *Pedagogía y Didáctica de la Educación Superior*. Colección Autores. Serie Formación. ESUMER, Medellín, Colombia
- Documento sobre la posición de la UNESCO para el Foro del BID sobre Cultura y Desarrollo
2000 En *Panorama de la Cultura Cubana*. Editorial Félix Varela, La Habana
- Hart, Armando
1996 *Hacia una dimensión cultural del desarrollo*. Ediciones CREART. Ciudad de La Habana.
2001 *Cultura para el Desarrollo. El desafío del siglo XXI*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- Horruitiner, P.
2006 *La universidad cubana: el modelo de formación*. Editorial Félix Varela. La Habana.
- Jerry Mander, John Cavanagh, Andrew Kimbrel y otros
2002 *Alternativas a la globalización económica*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Lapitz
2004 *Informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas*.
- Leff, E.
1997 "Conocimiento y Educación ambiental". *En: Revista de Formación Ambiental del PNUMA*, Vol. 9-10, No. 17-16, México D.F.
- Londoño, O.
2000 *Formando al sujeto que necesita la sociedad contemporánea*. Universidad Externado de Bogotá. Colombia
- Martínez, O.
1998 Documento leído en el VI Congreso de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, en Periódico Granma del 10 de noviembre de 1998, Ciudad Habana.
- Márquez, D. L.
2008 *Concepción pedagógica del proceso de formación profesional de los estudiantes de la carrera de Estudios Socioculturales: Estrategia para su implementación en la Universidad de Pinar del Río*. Tesis en Opción al Grado Científico de Doctora en Ciencias Pedagógicas. Pinar del Río.
- Morales, F y Gallardo, M.
1997 "El rol de la educación ambiental en los documentos legales". *En Líneas de Investigación en educación ambiental*. Proyecto Sur de Ediciones, S.L.

Pesci, Rubén

- 2002 “La concepción proyectual del ambiente”. *En: De la Prepotencia a la levedad*. FLACAM, Paradigma y Pedagogía para la sustentabilidad. Editores CEPA-FLACAM, Argentina.

Tunnermann Bernheim, Carlos

- 1996 *La Educación Superior en el umbral del siglo XXI*. Colección Respuestas. Ediciones CRESALC/UNESCO. Caracas. Venezuela.

UNESCO

- 1998 *Declaración Mundial sobre Educación Superior en el siglo XXI: Visión y Acción*. Conferencia Mundial sobre Educación Superior, www.unesco.org/education/educprog/wche/presentation.html
- 1982 Conferencia Mundial sobre Política Cultural. México
- 1997 *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. Ediciones UNESCO.

El Vivir Bien versus hedonismo ético. ¿Fin del dominio a través del consumo?

Efrain Echevarría Hernández¹

Ana Isabel Navedo Montequín²

Contexto político general

Ignacio Ramonet, afamado intelectual francés –unido a otros como Howard Zin y Eduardo Galeano– ha desarrollado múltiples trabajos donde alerta sobre las terribles consecuencias que para la realidad mundial en general, y para las capas pobres de su población en particular, ha tenido la construcción de una filosofía y cultura de consumo. Esta –construida como un patrón cultural desde las grandes élites de poder– ha jugado un papel fundamental en la desmovilización de la lucha anticapitalista a través de la creación de un paradigma de mercado “democrático” que solo el capitalismo podría satisfacer para todos, sea como realidad o como aspiración. Esta forma de dominación benévola es muy sólida, ya que se basa en la construcción de paradigmas a través de la cultura y la ideología, por lo que se lanza un telón de fondo sobre las contradicciones del capital.

Con el ascenso al poder de Evo Morales Ayma en Bolivia, de Rafael Correa en Ecuador, y el ambiente general de transformaciones del modelo neoliberal en América Latina, ha ascendido al poder un nuevo sujeto, un sujeto olvidado: el indígena, portador de una cultura ancestral que no pudo ser destruida por el colonialismo y las sucesivas formas de dominación oligárquicas e imperiales. Uno de los componentes de esta cultura es la forma de relación del hombre con él mismo y con la naturaleza. Se trata de la filosofía del buen vivir, contraria a la de vivir mejor que asumió el modelo capitalista y también el llamado socialismo

1 Profesor de la Universidad “Hermanos Saiz de Pinar del Río” (Cuba).

2 Profesora de Filosofía de la Universidad Médica de Pinar del Río (Cuba).

real, que ha llevado a la humanidad al borde de una catástrofe social y ecológica. Sobre las grandes barreras, retos y las amplias posibilidades que se abren con esta concepción tratará nuestro ensayo en lo que sigue.

El mundo de hoy se debate en una profunda crisis, cuya evidencia es imposible que persona alguna, con un mínimo de sensatez o información, pueda negar. Existen muchas interpretaciones sobre su naturaleza: económica, general, sistémica, estructural, civilizatoria, del modelo neoliberal, del imperio norteamericano, etc. En nuestra modesta opinión, cada una de estas denominaciones tiene algunos argumentos en su favor; sin embargo, no se trata solo de estudiar la o las crisis, sino también de la acción de los diferentes agentes dentro de las crisis, estrategias de salida o adaptación de los agentes del capital. Ello supone sacar ventajas de la misma; es decir, de alguna manera “rentabilizarla” o, al menos, cambiarla para que continúen intactas las bases de su dominación mediante una reconstrucción capitalista de la historia.

Del otro lado, las fuerzas anticapitalistas no han tenido capacidad política ni organizativa para hacer avanzar sus proyectos, en un entorno supuestamente favorable de agudización de las contradicciones del capital y en medio de una crisis profunda. Sólo estas circunstancias hacen evidente la magnitud del retroceso ideológico ocurrido en las fuerzas de izquierda en los últimos 25 a 30 años. Este es, en nuestra opinión, el primer gran reto que debe vencer la noción de VIVIR BIEN, ya que esta no puede expresarse sin la superación de la relación capitalista. En este hecho, se expresa la gran capacidad del capitalismo para mediatizar su sistema de contradicciones y las complejas circunstancias de transformación del pueblo social en pueblo político. En lo que Marx y Engels denominaron el ascenso de la condición de clase en sí a clase para sí –a partir de la experiencia la experiencia de la Comuna de París y otros movimientos de lucha obrera de su época–, ya nos presentaban la complejidad de este proceso. Actualmente, el capital complementa su dominio con un sofisticado sistema de influencias ideológicas y culturales, con el propósito de manipular las relaciones de clase y sus contradicciones. En breve, la relación entre base económica, dinámica de la lucha de clases y otras relaciones superestructurales, no es una relación mimética.

Ya en carta a Francisco Mehring³ en 1883, Engels reconocía con honestidad que el énfasis puesto por Marx y por él en la estructura económica, les podía haber hecho olvidar la forma; en carta a Bloch, en 1890, a su vez, reconocía que el excesivo hincapié en lo económico, que hacían sus discípulos, era en parte culpa de su amigo Marx y de él. En esa misma carta, sin embargo, escribe “... según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que

3 C. Marx y F. Engels: Obras Escogidas en tres tomos, T. III, Editorial Progreso, Moscú. pp523-524.

el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda.⁴ Más de un siglo después se puede afirmar que una parte considerable del marxismo que se propagó, manifestó su incapacidad para alejarse de esta sentencia de Engels.

Muchas verdades que no eran tales fueron difundidas, entre ellas la del mito de la crisis general del capitalismo que olvidaba el principio marxista de la unidad entre lo absoluto y lo relativo, como un enfoque aceptado para comprender la práctica en general. La interpretación del sistema de contradicciones del capitalismo como un proceso lineal que avanza hacia el socialismo a través de etapas sucesivas de profundización de su crisis general, no solo es inconsistente sino que no se corresponde con la práctica.

Se cometió un gravísimo error de previsión al sobrevalorar las crisis de crecimiento del sistema, en determinados períodos, e interpretarla como una crisis general. Ello creó la confusión de pensar esta crisis como la posibilidad real de la caída de los pilares fundamentales del sistema en un plazo no lejano. El mundo subdesarrollado, donde las contradicciones del capitalismo son más agudas, era presentado como un reservorio moral para la expansión del ideal socialista y revolucionario. Esto provocó un gran choque con la práctica; una situación revolucionaria tiene múltiples niveles de maduración; por tanto, puede llegar o no a niveles de ruptura. Al mismo tiempo, la maduración de una situación pre-revolucionaria y su conversión en revolucionaria directa no es de por sí garantía del triunfo de una revolución que, por lo demás, no tiene por que ser necesariamente socialista. Este resultado requiere de un conjunto de factores adicionales, muy especialmente del rol de las vanguardias, de la forma en que se articulan los diferentes movimientos políticos, y del papel de la correlación de fuerzas internacionales.

Lenin descubrió que el tránsito del capitalismo a un régimen superior podía realizarse en un solo país; e incluso, bajo determinadas circunstancias, podía efectuarse en los eslabones más débiles del sistema y no en aquellos donde el capitalismo hubiese agotado sus posibilidades de desarrollo, como previeron Marx y Engels. Esto hace cualquier tránsito más traumático, pudiendo ser incluso la causa del fracaso de algunos movimientos revolucionarios en países de África, en los cuales el capitalismo no había siquiera concluido la conformación de los estados nación. Tras la crisis de Europa del Este, se reestructuró el sistema de contradicciones del mundo contemporáneo, la contradicción entre socialismo y capitalismo se trasladó hacia la contradicción entre el capitalismo, los intereses de los estados imperialistas y los pueblos explotados del llamado tercer mundo. Es aquí, precisamente, donde se refleja con más claridad el pauperismo real.

Dicho lo anterior, no se debe perder de vista la tesis del Ché Guevara acerca de que muchos países subdesarrollados, que son objeto de una brutal explotación y presentan profundas contradicciones con el imperialismo, no tienen gobiernos

4 Ibidem, T. III. p514.

ni clase política enemigos sino aliados del capital financiero internacional. Por ello, una perspectiva más realista es verlos como polos para la expansión del capital. Tampoco debe ser ignorado que los procesos de diferenciación en el tercer mundo han ido bastante lejos; a tal punto que, en el marco de su dependencia general, se produce cierta asimetría que se manifiesta en la debilidad de posiciones de muchos países respecto a los centros imperiales, *vis a vis* la ausencia de una unidad entre ellos. Así, la perspectiva de transformación revolucionaria no es la misma para cada país; la última palabra la tienen sus pueblos.

En la etapa de capitalismo monopolista de estado, el capital adquiere una gran capacidad de maniobra y adaptabilidad, al poder manipular y/o regular sus contradicciones inherentes, inhibiendo con éxito que su maduración lleve a la crisis del sistema. Esta capacidad ha aumentado en los últimos años a través del dominio de las nuevas tecnologías de la información y del establecimiento de un poderoso andamiaje de manipulación ideológica mundial, que eleva a niveles nunca antes vistos la fetichización de las relaciones de producción del capital convirtiendo en carismática la explotación y las posibilidades de lucha contra la misma, pues los cambios en la subjetividad y conciencia son mucho más complejos.

El debilitamiento del movimiento de resistencia, sin embargo, no es sólo resultado de lo anterior; lo es también de los métodos violentos utilizados por los poderes dominantes que, a través de dictaduras militares fueron asesinados en América Latina miles de líderes sociales y políticos de resistencia. Con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del campo socialista, muchos de los actores sobrevivientes sustituyeron el combate contra el capitalismo por el combate contra el neoliberalismo y los programas de ajuste. Si bien esto era necesario, eliminó del horizonte el objetivo más estratégico: la lucha anticapitalista. Con la desregulación del mercado laboral y otras medidas, se desarticuló el movimiento sindical hasta ubicarlo en los niveles más bajos de sindicalización, como condición necesaria para debilitar y/o desarticular los estados de bienestar y acelerar la distribución del producto a favor del capital, sin una capacidad de resistencia.

A través de la creación de una verdadera maquila intelectual ideológica, se logró garantizar el éxito ideológico del neoliberalismo. En su libro: “La compleja muerte del neoliberalismo”, Osvaldo Martínez –citando a Atilio Borón– clasifica este modelo como fracaso económico, desastre social y, paradójicamente, triunfo ideológico. El autor afirma que la oleada neoliberal ha sido la más intensa ofensiva política, económica e ideológica lanzada por el imperialismo en el siglo XX.

Entre los factores que caracterizan el triunfo ideológico del neoliberalismo en América Latina, se pueden enumerar los siguientes:

- Aplicación generalizada en casi toda la región, de su política económica, con rigor doctrinario del pensamiento único (lo cual redujo los espacios de discusión, al presentarse cualquier otra alternativa como ilegítima).

- Incidencia de la política de la globalización neoliberal en la región de América Latina.
- Debilitamiento del Estado-Nación, disminución de su capacidad de regulación, y privatización masiva de empresas estatales.
- Destrucción de las capacidades técnicas y humanas calificadas de que disponían los estados.
- Apertura al capital transnacional, mediante el mecanismo de la deuda externa entre otros.
- Difusión del pensamiento neoliberal mediante muchas graduaciones de economistas formados en universidades norteamericanas.
- Influencia del pensamiento empresarial y mercantil en el movimiento sindical.
- Degradación del trabajo organizado con la extensión del trabajo informal.
- Presentación del desempleo como inevitable y estimulante acicate para audaces “empresarios” salidos de las filas de los trabajadores informales.
- Inducción a reconocer en el neoliberalismo una propuesta intelectual efectiva para el ordenamiento de la economía capitalista moderna.
- Ideologización en la izquierda latinoamericana.
- El derrumbe del socialismo europeo, derrota electoral del sandinismo en Nicaragua, existencia de un clima que invocaba una era de desaparición de la lucha de clases; ello junto a un drástico cambio de la correlación mundial de fuerzas por el ingreso a un mundo unipolar en términos de dominio militar y norte céntrico.

Las políticas del Consenso de Washington divulgaban que la mejor manera de ayudar a los pobres era conseguir que la economía creciera. Creían en la economía de la filtración que afirma que, finalmente, los beneficios del crecimiento se filtran y llegan hasta los pobres.

Las ideas que se gestaron y circularon por la política de globalización neoliberal, durante sus años de apogeo, fueron los siguientes:

- Bondades indiscutibles de las privatizaciones.
- El individualismo como filosofía de vida y fórmula de éxito.
- La aceptación de la mercantilización de servicios sociales y espacios públicos.
- La creencia de que sólo hay un único camino y un único pensamiento, el dominio en las ciencias sociales del individualismo y el economismo.
- Agresión a las identidades nacionales.
- Agresión despiadada a las culturas nacionales.
- Sustitución de las formas más radicales de lucha política por otras, a través de la participación en el sistema de las democracias pluripartidistas tradicionales, búsqueda de alianzas y consensos en las clases dominantes.

- La tendencia a una monocultura universal.
- La fragmentación de los actores sociales, sumergidos en un clima de violencia, de exclusión y marginalidad.

Retos importantes para una cultura del vivir bien

Quebrar la dominación sociocultural de las fuerzas dominantes

Un reto importante es quebrar la dominación sociocultural de las fuerzas dominantes. Este eje de dominación sociocultural afianza la reproducción del capital en sus relaciones-contradicciones a escala internacional y en su poderío no sólo sobre la vida material de los pueblos, sino también sobre su espiritualidad imponiendo patrones conductuales, culturales y valoraciones determinadas. Con este objetivo se “exportan” desde los países occidentales –centros de la cultura mundial– “modelos de desarrollo” que tratan de frenar proyectos económicos y socioculturales propios y, más bien, consolidar ciertos procesos productivos, formas de actuar, pensar y crear.

La dominación sociocultural interfiere significativamente en la dialéctica socio-histórica del desarrollo de los pueblos. La expansión y desterritorialización de las industrias culturales, la concentración y privatización de los medios de comunicación, la expansión y homogeneización de las redes de información, el debilitamiento del sentido de lo público y lo privado, son condiciones necesarias que garantizan la eficiencia de la globalización capitalista. Pero son, además, causa del escepticismo político, la apatía social y el descrédito de los significados progresistas en la historia humana. Armando Hart valora que el triunfo ideológico del neoliberalismo estuvo dado también por el error de la izquierda en no considerar la cultura como fuerza indispensable para la liberación humana. Este factor –ya lo afirmaba Gramsci– es clave: no se puede tomar el poder político sin haber logrado el poder cultural⁵.

La homogeneización cultural impuesta como vía para enraizar la cultura del poder se esconde detrás de un discurso de verdad y tolerancia, unidad y pluralidad, democracia y competitividad, libertad e igualdad. La exuberancia cultural, la multifacética capacidad de expresión y la diversidad son contrarios a la uniformidad que induce la dinámica capitalista. Sin embargo, esta uniformidad se oculta tras del mundo de las mercancías que supera, largamente, la capacidad de consumo de las personas. La homogeneización de los productos culturales y de los mercados de bienes simbólicos cierra, cada vez más, las

5 Cultura y Desarrollo. Una Cuestión conceptual, tomado de Debates Americanos, N,7-8,1999. La Habana, p.71-98.

posibilidades de creación libre, promoviendo una creatividad condicionada por el gran capital⁶.

La globalización capitalista crea y divulga la racionalidad cultural de los poderosos. Cada vez más se da por sentada la idea de que las diferencias socioculturales están fijadas y determinadas para siempre, por lo que cualquier propuesta de cambio social o cívico, de base común, tiene que partir del supuesto de la desigualdad social y cultural absoluta.

Cosmopolitización, balcanización, homogeneización y fragmentación son los efectos paradójicos de la globalización cultural. Ellos se presentan como contrarios dialécticos, polos opuestos que se presuponen y complementan para desvirtuar y sacar de contexto los valores de la cultura. La cultura del poder, con sus producciones, representaciones y referentes, afecta considerablemente los procesos socioculturales en curso que buscan salidas alternativas al neoliberalismo. De allí, la dificultad para captar en qué medida los pueblos están siendo llevados por la corriente histórico-social de la globalización.

Uno de los efectos de los medios de comunicación –elemento clave en este eje de dominación– sobre las llamadas culturas populares, es que todas las formas directas de interacción social son sustituidas por formas mediadas por un amplio sistema de comunicaciones, la mayoría de las veces, completamente extraño o distante de la realidad. Las culturas populares tradicionales son rearticuladas y refuncionalizadas de acuerdo con esta nueva óptica: la masificación del consumo y la introducción de técnicas industriales en relación con la producción de bienes culturales.

Sobre este eje sociocultural, el Comandante en Jefe Fidel Castro ha planteado:

No somos nacionalistas, no es el nacionalismo nuestra idea esencial, aunque sí amamos profundamente a nuestra patria. Nos consideramos internacionalistas y el internacionalismo no está reñido con el amor a la patria, a la tierra que ve nacer a un ser humano o a millones de seres humanos.

Hablaba por eso de la identidad. Ni el amor a la tierra en que se nació es incompatible con un mundo unido y con una globalización de otro carácter que yo la llamé

6 Una posición contraria es la que presenta el escritor Mario Vargas Llosa, quien –en franca defensa de las clases dominantes y su sistema de control– escribe un artículo titulado “Las Culturas y la Globalización”: “En la antigüedad, el latín no mató al griego, por el contrario, la originalidad artística y la profundidad intelectual de la cultura helénica impregnaron de manera indeleble la civilización romana y, a través de ella, los poemas de Homero y la filosofía de Platón y Aristóteles, llegaron al mundo entero. La globalización no va a desaparecer a las culturas locales; todo lo que halla en ellas de valioso y digno de sobrevivir encontrará en el marco de la apertura mundial un terreno propicio para germinar”. Olvida tan prestigioso autor que todos los imperios en la historia han requerido del control y la apropiación de la cultura de los dominados, si bien es cierto que los candidatos norteamericanos hacen discursos en español, esto es solo para captar el voto hispano, no para hacer políticas en su favor una vez en la Casa Blanca.

socialista. No es incompatible la cultura y la identidad de cada país con un mundo completamente globalizado.

Más temible que ese mundo para la cultura de cada uno de nuestros países, es el veneno ideológico que riegan todos los días; el veneno ideológico que divulgan a través de sus poderosísimos recursos de comunicación, sus cadenas de televisión, sus cadenas de cine. Son los dueños, los controlan todos; las películas son elaboradas allá, la cultura enlatada con la cual se pretende alimentar nuestros espíritus todos los días en forma de veneno cultural”⁷.

El efecto ideológico propugnado por el neoliberalismo tuvo entre sus factores la articulación desatada entre la política globalizadora neoliberal y la financierización, que crearon un piso fuerte de capitales privados gracias a la especulación, la fortaleza alcanzada por la oligarquía financiera. Tuvo necesariamente que recurrir a mecanismos de orden teórico-prácticos para consolidar sus propósitos. Estos mecanismos repercutirían en la vida social, ideológica y política de la sociedad. Fidel Castro lo refleja así:

Cuando escuchaba al Presidente de Estados Unidos hablar allá en la O.M.C. de una idílica sociedad, que es como nos quieren pintar la que prometen con el neoliberalismo de miles de millones de personas de clase media, es decir, sociedades de un mundo extraño que al parecer conocería una sola clase, prácticamente igual que la concebida por Carlos Marx, pero en este caso no de trabajadores, sino de clase media.

(...) detrás vienen todas las revistas, llenas de propaganda comercial, circulan por África, o los que tienen televisión pueden ver los anuncios por televisión, o alguna película, casi todas hechas en Hollywood, y los seriales de televisión que reflejan la vida, las costumbres y los gustos de las sociedades ricas.⁸

Hasta Europa está invadida por esa cultura generada en Estados Unidos. ¿Para qué hablar de América Latina? Conocemos la situación del cine, la llamada industria de la recreación de América Latina, totalmente arruinada por las transnacionales norteamericanas, y todo lo que se exhibe es ideología y cultura enlatada (...).

En propaganda, para inculcar esas ideas, controlar las mentes y enajenar a las personas, se gasta el mundo mucho más que en medicina. Son también realidades.⁹

7 Fidel Castro Ruz. Globalización Neoliberal y Crisis Económica Global. Discursos y declaraciones Mayo 1998- Enero de 1999: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado. La Habana. 1999. p.22. Discurso pronunciado en la clausura del Congreso Internacional sobre Educación Especial. 20 de Julio 1998.

8 Ibidem, p.25

9 La realidad mundial no se ha igualado con la globalización, la imagen de una sociedad hipercomunicada socialmente se desmorona cuando observamos las grandes asimetrías. Geográficamente, el ámbito de la abundancia informativa se reduce al oeste industrializado. En gran parte del mundo, los índices de analfabetismo superan el 50% (Etiopía, Afganistán, muchos lugares de África), en muchos países se venden menos de diez ejemplares de periódico, se utilizan menos de cien aparatos de radio o existen menos de diez televisores por

De eso se trata, de liberar el talento, las potencialidades de nuestros países, y ellos son los que podrán salvar el mundo, porque los otros lo que pueden es destruirlo.¹⁰

La cultura del bien colectivo fue sustituida por la cultura del éxito. Peter Sloterdijken, en su trabajo “La utopía ha perdido su inocencia”, señala: “las utopías no emanan ya en su efecto del interior de las personas, sino de fuera de ellas. Este tipo de utopías, si se quiere mantener el nombre, conduce por lo demás a una nueva situación social, en que las utopías colectivas se ven remplazadas por utopías individuales y la utopía individual tiene otro nombre, menos bello, pero muy eficaz: el éxito”. Utilizando una lucha cada vez más ideológica, las fuerzas de las clases dominantes han utilizado y utilizan muy eficazmente los medios que influyen en el universo audiovisual de los seres humanos.

Los medios de comunicación están controlados por cadenas multinacionales, que están en amplias posibilidades de influir en la transmisión de valores, proponer modelos y sembrar estereotipos de actuación y de consumo. Imposible no estar de acuerdo con Walter Wippman que afirma que los medios no nos dicen cómo debemos pensar, pero imponen el tema sobre el que debemos hacerlo, al proponer como tema de debate y reflexión pública aquello que los medios consideran relevante¹¹.

Pero no sólo el mensaje de los medios condiciona nuestras ideas sobre lo que es importante; según Maxwell y McCombs, las noticias influyen también en el modo en que pensamos acerca de los temas y, en buena medida, sobre el contexto más amplio en el que se sitúan estos temas. No es de extrañar, entonces, que culturas enteras estén desapareciendo o en peligro de desaparecer, mientras el PNUD informa que el sueño norteamericano tiende a expandirse. La particularidad específica de esta “americanización” consiste en que no ha sido impuesta por la espontaneidad del mercado, sino por una estrategia diseñada y ejecutada para garantizar su hegemonía cultural e ideológica¹².

Irving Krístol¹³, uno de los clásicos del pensamiento neoconservador norteamericano, en su libro “Neoconservadurismo, autobiografía de una idea” re-

mil habitantes. En India, por ejemplo, con 950 millones de habitantes y 1.100 periódicos, se tiene una difusión equivalente a la de un solo periódico japonés. Sólo tres cadenas producen el 80% de las imágenes noticiosas que circundan el mundo diariamente.

10 Fidel Castro Ruz. Globalización Neoliberal y Crisis Económica Global. Discursos y declaraciones Mayo 1998 - Enero de 1999. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado. La Habana. 1999. p.50-53. Discurso pronunciado en la Reunión de Ministros de Salud de los Países no Alineados. Palacio de las Convenciones. La Habana. 26 de Junio de 1998.

11 Eliades Acosta Matos en .Imperialismo del Siglo XXI Las Guerras Culturales. Editorial Abril. La Habana, 2009, p.352-356.

12 Arjun Appadurai. Distinción y diferencia entre la economía y cultura global. Revista Criterios, N33, La Habana, 2002.

13 Citado por Eliades Acosta Matos en: El Apocalipsis según San George. Editorial Abril. La Habana, 2005, p.235-236.

conoce abiertamente que “...las ideas son las fuerzas motrices de la historia,..., la única fuerza que la cultura burguesa puede oponer a esas desafecciones peli-grosas, radica en la llamada cultura de masa o cultura popular norteamericana”. Se pronuncia por una sociedad que se organiza para la conveniencia y el confort del hombre común, y no para la creación de figuras heroicas y memorables: Este mismo autor sostiene que luchar por la preservación de la sociedad capitalista, de las ideas y no por la marcha de la economía, es el terreno donde se decide el futuro o la desaparición del sistema. Se jacta de cómo el factor de penetración ideológica, concebido en occidente, se convirtió en uno de los enemigos internos del socialismo.

Contrario a la homogenización cultural, el BUEN VIVIR requiere del desarrollo de la interculturalidad.

Destruir las bases teóricas del neoliberalismo

Por otro lado, destruir las bases teóricas de la concepción neoliberal, constituye otro reto para la concepción del VIVIR BIEN, ya que es necesario establecer que las buenas concepciones de desarrollo no surgen solo del mercado; reivindicar que estar bien ajustados en una sociedad profundamente enferma, no es necesariamente síntoma de salud. Todo el cuerpo del pensamiento liberal está construido mediante una lógica de fuerte atractivo intelectual en base a diferentes escuelas del pensamiento neoclásico fundamentalmente. En el juego de construcción de la teoría existe un entramado de técnicas matemático-estadísticas que reflejan la contradicción entre la excelencia del instrumento y la debilidad de la base conceptual; ello con un objetivo bien diseñado: hacer aparecer añejas trivialidades como brillantes demostraciones científicas, avaladas por la objetividad. Según Robinson¹⁴. Muchos de los presupuestos de este pensamiento no pueden ser probados, pero tienen capacidad para proveer hipótesis que sirven para orientar la acción económica de las naciones y empresas. Siendo así, este pensamiento sí presupone los fundamentos ideológicos de la burguesía como clase dominante.

Entre otros supuestos se citan:

- Teoría de las ventajas comparativas.
- El marginalismo.
- Los modelos de equilibrio general.
- Las funciones de producción.
- La elección racional.
- Modelos matemáticos sobre los sucesos del mercado financiero globalizado y de las bolsas de valores.

14 Robinson, J: Marx, Marshall y Keynes. En Ensayos de Economía Postkeynesiana. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

- La “codiciosa naturaleza” del hombre.
- El ineludible conflicto de los individuos personalistas.
- La milagrosamente benéfica “mano invisible”.
- La milagrosa “maximización de los beneficios individuales”.
- El conjunto de relaciones sociales ordenadas jerárquicamente en la sociedad civil.

Estos rasgos apuntan hacia un ambiente de confusión aparentemente incontrolable, valores de justicia, solidaridad, igualdad de derechos, cooperación y responsabilidad mutua, fueron denigrados por quienes ostentan el poder mundial; los pueblos parecían impotentes.

La teoría emancipatoria de América Latina se deterioró porque se asistió a un momento significativo de crisis teórica y de dispersión de las coordenadas reflexivas y pronosticadoras del pensamiento crítico latinoamericano. Una de las evidencias más palpables de la crisis teórica radicó, precisamente, en la no captación a tiempo –por el pensamiento emancipatorio– de la profunda reconstrucción transnacional del capitalismo y sus efectos formacionales y cultural-civilizatorios en la sociedad contemporánea.

La crisis paradigmática que paralizó a las fuerzas antisistemas consistió en la formalización de un tipo de paradigma a partir de un modelo y un esquema teórico predeterminado, que no pudo dar cuenta de estas nuevas condiciones.

Con todo, la etapa de pérdida de hegemonía del modelo neoliberal y del imperio norteamericano parece haber comenzado, y como ha ocurrido en otros periodos históricos, este proceso parece abarcar toda una época histórica, dependiendo del grado de maduración y comportamiento de las fuerzas que se opongan al *estatus quo* actual. No debe olvidarse que el capital en su reproducción genera una diversidad que se le subordina. El mercado se convierte en un destino superior al cual deben ajustarse los destinos individuales de los seres humanos; quienes no se ajusten serán víctimas del proceso, con base en reglas del juego que funcionan con escasa moralidad y juicios de valor para evitar externalidades. El mercado se convierte en una especie de evangelio al que todos han de sujetarse.

Ya en el siglo XIX se establece y consolida el utilitarismo, como parte de la involución del pensamiento económico que, una vez abandonada la teoría valor-trabajo que establecía el primado del trabajo sobre el capital, se aventuró por los caminos de la felicidad, lo agradable y la usurpación de ventajas merecidas. Así, William Stanley Jevons (1835-1882)¹⁵ fue explícito al señalar: “Satisfacer nuestras apetencias en el grado máximo, con el mínimo de esfuerzo –proporcionar la mayor cantidad de lo que es deseable a expensas del mínimo de lo que es indeseable–, en otras palabras, maximizar el placer, este es el problema de la

15 Grandes aportaciones a esta teoría hicieron también, John Stuart Mill (1806-1873) y Jeremias Bentham (1748-1832).

economía”¹⁶. A partir de aquí se desatan muchos de los mitos del pensamiento económico convencional moderno: soberanía del consumidor, teoría subjetiva del valor, o teoría hedonista del valor atada a un ser que solo tiene preferencias y para quien tener es ser. De aquí el gran papel de la publicidad en el juego de la economía de mercado.

Enfrentar el hedonismo y consumismo

El enfrentamiento al hedonismo ético y de consumo es, en nuestra opinión, el principal reto que debe enfrentar la concepción del VIVIR BIEN, pues la concepción de “tener es ser”, ha adquirido el carácter de cultura dominante en todo el tejido social en la mayoría de países del mundo, con independencia de *estatus* social, religiones, credos y sistemas políticos. La cultura del consumismo es uno de los ejes fundamentales de la modernidad. A pesar de haber declarado objetivos diferentes a los del capitalismo, en cuanto a satisfacción de necesidades, el socialismo real no superó el esquema productivista ni consumista del capitalismo. No modificó las aspiraciones a un consumo material siempre creciente, ni la relación hombre-naturaleza. Desde este punto de vista el socialismo no superó la modernidad capitalista. Quedó atrapado en ella y desarrolló parte de sus contradicciones, limitando el proceso de desalienación del hombre.

Eduardo Galeano nos alerta sobre algo que, a estas alturas, difícilmente requiera de comentarios:

La explosión del consumo en el mundo actual mete más ruido que todas las guerras y armas, más alboroto que todos los carnavales. Como dice un viejo proverbio turco, quien bebe a cuenta, se emborracha el doble. La parranda aturde y nubla la mirada; esta gran borrachera universal parece no tener límites en el tiempo ni en el espacio. Pero la cultura de consumo suena mucho, como el tambor, porque está vacía; y a la hora de la verdad, cuando el estrépito cesa y se acaba la fiesta, el borracho despierta, solo, acompañado por su sombra y por los platos rotos que debe pagar. La expansión de la demanda choca con las fronteras que le impone el mismo sistema que la genera.

El sistema necesita mercados cada vez más abiertos y más amplios, como los pulmones necesitan el aire, y a la vez necesita que anden por los suelos, como andan los precios de las materias primas y de la fuerza humana de trabajo. El sistema habla en nombre de todos, a todos dirige sus imperiosas órdenes de consumo, entre todos difunde la fiebre compradora; pero ni modo: para casi todos, esta aventura comienza y termina en la pantalla del televisor. La mayoría, que se endeuda para tener cosas, termina teniendo nada más que deudas para pagar deudas que generan nuevas deudas, y acaba consumiendo fantasías que a veces materializa delinquiendo.

16 Citado por Hugo Assman en *La Idolatría del Mercado*. Editorial DEI. Costa Rica. 1997, p. 115.

El derecho al derroche, privilegio de pocos, dice ser la libertad de todos. Dime cuánto consumes y te diré cuánto vales. Esta civilización no deja dormir a las flores, ni a las gallinas, ni a la gente. En los invernaderos, las flores están sometidas a luz continua, para que crezcan más rápido. En las fábricas de huevos, las gallinas también tienen prohibida la noche. Y la gente está condenada al insomnio, por la ansiedad de comprar y la angustia de pagar. Este modo de vida no es muy bueno para la gente, pero es muy bueno para la industria farmacéutica. EEUU consume la mitad de los sedantes, ansiolíticos y demás drogas químicas que se venden legalmente en el mundo, y más de la mitad de las drogas prohibidas que se venden ilegalmente, lo que no es moco de pavo si se tiene en cuenta que EEUU apenas suma el cinco por ciento de la población mundial,...Las masas consumidoras reciben órdenes en un idioma universal: la publicidad ha logrado lo que el esperanto quiso y no pudo. Cualquiera entiende, en cualquier lugar, los mensajes que el televisor transmite. En el último cuarto de siglo, los gastos de publicidad se han duplicado en el mundo. Gracias a ellos, los niños pobres toman cada vez más Coca-Cola y cada vez menos leche, y el tiempo de ocio se va haciendo tiempo de consumo obligatorio. Tiempo libre, tiempo prisionero: las casas muy pobres no tienen cama, pero tienen televisor, y el televisor tiene la palabra. Comprado a plazos, ese animalito prueba la vocación democrática del progreso: a nadie escucha, pero habla para todos. Pobres y ricos conocen, así, las virtudes de los automóviles último modelo, y pobres y ricos se enteran de las ventajosas tasas de interés que tal o cual banco ofrece.¹⁷

Ignacio Ramonet, en conferencia impartida en La Habana en 2002, advierte sobre una especie de “delicioso despotismo” asociado a la dominación a través de la cultura del consumo de masas. Sobre la publicidad plantea: “..., la publicidad pretende ser el arte de la persuasión, la publicidad promete siempre lo mismo, el bienestar, el confort, la eficacia, la felicidad, y el éxito, ...,vende un sueño, fabrica deseos y presenta un mundo en perpetuas vacaciones, relajado, sonriente y despreocupado, poblado de personajes felices, y que poseen, finalmente el producto milagroso que los hará bellos, limpios, libres, sanos, deseados, modernos, ...,como si la sociedad de masa, fuera una sociedad sin clases”¹⁸.

A la excelencia literaria de la cita habría que agregar su elevado valor ético. Al respecto Frédéric Beigbeder planteó: “las dictaduras de antaño temían a la libertad de expresión, censuraban la impugnación, encerraban a los escritores, quemaban los libros controvertidos,...para esclavizar a la humanidad, la publicidad optó por el perfil bajo, la flexibilidad, la persuasión. Vivimos en el primer sistema de dominación del hombre contra el cual incluso la libertad es impotente. Por el contrario apuesta todo a la libertad, y ese es su mayor hallazgo,..., incluso

17 Eduardo GALEANO, 29.1.07: “El imperio del consumo”.

18 Ignacio Ramonet. “Un Delicioso Despotismo”. Conferencia Impartida en el Teatro Carlos Marx. La Habana. 10 de Febrero del 2002.

la desobediencia se ha convertido en una forma de obediencia...” “... No se trata de obtener nuestra sumisión por la fuerza sino mediante el encantamiento, no mediante una orden sino por nuestro propio deseo. No por la amenaza al castigo sino por nuestra propia sed inagotable de placer”¹⁹.

Romper la dependencia

Los sistemas se reproducen como un todo, también el capitalismo; no solo a través de lo que crea sino también de lo que destruye, este es otro reto frente a las posibilidades reales del VIVIR BIEN. La teoría de la dependencia, un gran logro del pensamiento latinoamericano, nos alerta sobre el profundo condicionamiento de los procesos que ocurren en los países subdesarrollados. Theotonio Dos Santos definió la dependencia como “situación donde la economía de cierto grupo de países está condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía, a la cual se somete aquella, ...”, Si la dependencia es una situación condicionante, ella establece los límites posibles del subdesarrollo de otros países y sus formas”²⁰. Y continua diciendo: “el modo específico de la producción capitalista en nuestros países es también la forma en que se estructuran nuestras sociedades. La dependencia es situación que condiciona nuestro desarrollo y le da una forma específica en el contexto mundial –la del desarrollo capitalista dependiente–,... el concepto de dependencia es indispensable para encontrar las leyes que rigen el desarrollo de nuestras sociedades”²¹. Si bien las condiciones específicas de la dependencia son concretas para cada país o región y experimentan transformaciones con el tiempo, lo cierto es que la búsqueda de un VIVIR BIEN en los diferentes estados debe enfrentar los procesos de globalización del capital que tienen capacidad para modificar sustancialmente las experiencias nacionales.

No hubiera ninguna posibilidad de convertir el VIVIR BIEN en un proyecto histórico-cultural sin la llegada al poder político por las fuerzas antineoliberales y anticapitalistas en América Latina, “la revolución burguesa termina generalmente con la conquista del poder, mientras que para la revolución proletaria, la conquista del poder no es más que el comienzo, con la particularidad de que en este caso, el poder se utiliza como palanca para transformar la vieja economía y organizar la nueva”²². Con la llegada al poder de Evo Morales Ayma en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador y, antes, Hugo Chávez en Venezuela, se tiene

19 Ibidem, p. 18

20 Citado por Margarita García Rabelo en “Las Teorías acerca del Desarrollo y el Subdesarrollo”. Editorial Félix Varela. La Habana, p. 70-73.

21 Ibidem, p. 78.

22 Vladimir Ilich Lenin, citado por Paul A Barán, La Economía Política del Crecimiento. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, p. 293.

el primer momento posterior a la revolución cubana que abre una posibilidad de transformación a importante escala de nuestras sociedades en beneficio de los pobres. Si bien estas tres experiencias marcan un movimiento estratégico común, en el plano táctico existen entre ellas diferencias sustantivas que no sería correcto minimizar, sobre todo porque es una fortaleza que cada país recorra su propio camino.

Con la concepción del VIVIR BIEN se reivindica una vieja deuda de la humanidad consigo misma, constituye una condición indispensable para romper con la racionalidad medio –fin que ha tensado de forma extrema la relación hombre-naturaleza y la propia ecología. La crisis civilizatoria que vivimos de la sociedad humana, significa que se vuelve a escuchar el grito del sujeto que, olvidado por la modernidad, hoy resurge para salvarla y dignificarla. Del rey Pirro de la antigua Grecia, se dice que después de una gran batalla y su victoria exclamó, otra victoria así y estoy perdido. Pirro se dio cuenta que no debía ganar otra victoria así porque ésta sería su fin. Debemos renunciar a los métodos con los que hemos obtenido muchas victorias; y, muchas veces, al propio concepto de victoria, porque no sería solamente el fin del capitalismo sino de la humanidad misma²³.

Se trata del rescate de una ética de la supervivencia, en este sentido significa discernir entre opciones y condiciones diferentes, tomar decisiones y actuar en pro de la construcción de ambientes dignos para todos, cooperativos y comunitarios que potencien las posibilidades de la vida, más allá de la modernización capitalista. Todos estos saberes se encuentran en las culturas indígenas en forma abundante, dentro de esas comunidades el poder es horizontal, la propiedad es comunal²⁴, se confraterniza, se ama a la tierra, se distribuye lo creado entre todos. Todo este potencial se había alejado de los esquemas de la democracia burguesa tradicional, no sin resistencia, no sin haber pagado por ella una gran cuota de héroes y mártires.

El amor por la tierra permite pensar en una economía no basada en la rentabilidad sino en los recursos y su capacidad, reconociendo al propio tiempo que los recursos de la naturaleza no deben ser patrimonio privado de un grupo sino patrimonio de todos, ni de rentas para un propietario. Este potencial es muy difícil desplegarlo dentro de un sistema mundo dominado por el capital. Es en este punto donde se develan las posibilidades del VIVIR BIEN en los marcos del desarrollo local en lo táctico, y su estrecha relación con el ideal comunista en lo estratégico, como superación del capitalismo a nivel global. De ahí el conocido pasaje de Marx: “la producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la

23 Para una mayor amplitud en estas ideas ver, “El Grito del Sujeto” de Franz Hinkelammert. Editorial DEI. San José. Costa Rica. p.261-286. Sería como cortar la rama del árbol donde se está sentado.

24 El propio presidente Evo Morales Ayma se ha referido a que en la comunidad donde el nació no se conocía la propiedad privada.

técnica y la combinación del proceso social de producción, si no socava, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”²⁵.

François Houtart, destacado intelectual belga, sostiene la tesis de que el socialismo es un proyecto antes de ser un concepto. Por esta razón es necesario abordar el contenido como paso preliminar a la utilización de la palabra. Se exige un nuevo cuadro de reflexión. Enfoca que este proyecto contiene la urgencia de responder a la crisis ambiental, estructural capitalista en sus expresiones reales y financieras, que trascienden no sólo por la desigualdad creciente, sino por el aumento de los conflictos de género, de razas o de castas.

Este autor afirma que el proyecto nuevo debe empezar por una deslegitimación clara y radical del capitalismo en su lógica misma y en sus aspectos concretos en la sociedad. La conciencia de que no se puede humanizar el capitalismo constituye la base de un nuevo proyecto concreto.

En su definición sobre el socialismo del siglo XXI declara cuatro objetivos principales:

- Prioridad de una utilización renovable de los recursos naturales. Uso racional de los recursos naturales.
- Predominio del valor de uso, sobre el valor de cambio.

El autor se apoya en las teorías del valor de Carlos Marx y la concibe como útil. Sostiene que el valor de uso es lo que contribuye a la calidad de la vida humana, y que el valor de cambio debería tener, en el mercado, una función subordinada al valor de uso. Critica a la ley del valor del capitalismo, la concibe como el fin de sujeto, la asume como la necesidad de reinsertar la economía en la sociedad.

- Participación democrática en todos los ámbitos de la vida colectiva

El concepto de democracia se define como el poder de decisión del sujeto en la realidad, concibiendo a esta en toda su magnitud como asunto político que contiene como premisa la economía. Esta participación debe aplicarse a todos los niveles de la vida humana colectiva, desde el local hasta el global; no limitando la democracia a los procesos electorales, sino concibiéndola como un proceso organizado, participativo, con mecanismos de control y de propuestas populares preeminentes.

- Interculturalidad

Houtart señala que todas las culturas participan en la vida cultural y espiritual de la humanidad, incluyendo todas las expresiones culturales, el derecho, la ciencia, las religiones y las espiritualidades en constante transformación.

25 Citado por, Roy H May, “Ética y Medio Ambiente. Hacia una vida Sostenible”, Editorial DEI, San José. Costa Rica, p. 29.

Estos cuatro objetivos significan principios básicos que pueden orientar la construcción del socialismo del siglo XXI, a través de medios que transiten a varios niveles de estrategias; que contienen como aspectos modulares los siguientes:

- Deslegitimar el capitalismo utilizando todos los espacios posibles para el desarrollo de un pensamiento crítico en la economía, la ecología, la política y la cultura. En este sentido particulariza la importancia de los foros sociales para el desarrollo de una conciencia colectiva.
- Acelerar la creación de actores colectivos a nivel global, a través de la vía de redes de resistencia.
- Renovar el campo político de la izquierda con la convergencia de varias organizaciones políticas, (no se puede pensar en un partido único detentor de toda la verdad) y la centralidad de la ética en las prácticas políticas.
- Promover la emergencia de un nuevo sujeto histórico, que no será solamente constituido por los trabajadores asalariados, sino por todos los grupos afectados en su vida por el sistema capitalista.
- Buscar la centralidad de la ética como actitud colectiva e individual. Ello implica una institucionalización de los procesos sociales y políticos, como base de los comportamientos individuales, con la contribución de todos.

En esencia, el autor define al socialismo del siglo XXI como un proyecto profético y constructor, capaz de contradecir la “barbarie”, y de traducirse en la defensa de la vida humana y el amor al prójimo.

Dante escribió a las puertas del infierno: “Perded toda esperanza”. Los defensores del neoliberalismo por un lado, y los defensores de la modernidad por el otro, preferirían poner sobre la globalización ese rótulo o uno parecido. Han construido un discurso desmovilizador, según el cual “no hay nada que hacer” sino aceptar el orden de las cosas existentes. La desventaja tecnológica y los problemas financieros no serán resueltos en el corto plazo, el trabajo creador inspirado en las más profundas raíces de la cultura nacional, es el camino más acertado, el punto de partida y de retorno. La libre circulación de ideas a través de la palabra y la imagen debe ser asumida por nosotros, no sólo como la libertad de lectura de los demás, sino también como libertad de lectura de nuestros productos culturales, ya que únicamente a través de ellos podemos llevar a las masas los valores que defendemos, aunque estos no sean hegemónicos en el mercado.

En un famoso pasaje de Alicia en el país de las maravillas, Alicia le dice al Gato: “quiero encontrar el camino”, y el Gato le contesta: “debes saber adónde quieres ir”; a lo que Alicia responde: “yo sólo quiero salir”. El Gato sabiamente responde: “Entonces, no importa el camino que tomes”. La moraleja es clara: hay que tener claro el camino y marchar firme hacia él: el VIVIR BIEN parece una buena brújula.

Bibliografía

- Blaug, J.
2001 Citado por Herry Mora y Franz Hinkelamert en “Coordinación Social del Trabajo, Mercado y la Reproducción de la Vida Humana”. Editorial DEI.
- Castañó, H.
2004 “Ocho puntos críticos para una revalorización metodológica de la Economía Política”. En *La Economía Política Marxista Reflexión para un debate*. Editorial Félix Varela.
- Daly y Cob
2001 Citado por Henry Mora y Franz Hinkelamert en “Coordinación Social del Trabajo, Mercado y la Reproducción de la Vida Humana”. Editorial DEI.
- Engels, F.
1978 *Antithuring*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana.
- Figueroa, V.
2001 “Marxismo y pensamiento neoclásico. Entorno al enfoque social de la inversión”. En *La Economía Política Marxista Reflexiones para un Debate*. Editorial Félix Valera.
- Hinkelamert, F.
2004 “¿Qué queda de Marx”. En *Itinerarios de la Razón Crítica*. DEI.
- Hinkelamert, Franz
1997 *Las armas ideológicas de la muerte*. Editorial DEI.
- Lange, O.
1986 *Moderna Economía Política*, Editorial Vértice, Sao Paulo.
- Manal, I.
1995 “La huella y la fragua: el Marxismo. Cuba o el fin de Siglo”. En *Guadarrama, P: “El Núcleo Duro de la Teoría Marxista y su Afectación por la Crisis del Socialismo. Actitudes de la Izquierda Latinoamericana”*. En el “Derrumbe del Modelo Euro-Soviético: Una visión desde Cuba. Temas, No 3, Editorial Félix Varela, 1996.
- Marx, C.
1973 *El Capital*. Tomo I-III. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- Morales, E.
2004 “Economía Política Marxista. Retos del Tercer Milenio”. En *La economía política marxista. Reflexiones para un debate*. Editorial Félix Valera,
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter
2008 *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*. Fondo Editorial de la Casa de las Américas. La Habana.

- Robinson, J.
1959 “Marx, Marshall y Keynes”. *En Ensayos de Economía Postkeynesiana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Samuelson, P.
1977 *Economía*. Editorial. Mc Gill.
- Sánchez, R.
2001 Intervención en Seminario sobre Economía Política y pensamiento: “La economía política marxista. Reflexiones para un debate”. Editorial Félix Varela.

“Vivir Bien”, ALBA y socialismo del siglo XXI. ¿Paradigmas opuestos?

Vicente E. Escandell Sosa¹

Antecedentes de la integración latinoamericana

El análisis –si bien de manera sintética– de las visiones de Bolívar y Martí es imprescindible como antecedente histórico de la integración latinoamericana en curso.

Bolívar llamó a la unidad política de los recién liberados países del Imperio Español, tratando de darle forma mediante el Congreso Anfictiónico de Panamá y enfrentando la oposición de los nacientes Estados Unidos, a los que señaló –ya desde esa época– como futuros responsables de “plagar a la América de miserias, en nombre de la libertad”.

Martí, por su parte, al vivir durante años en Estados Unidos, conoció el surgimiento del imperialismo y llamó a los pueblos de la “América Nuestra” a unirse para resistir el dominio y la expansión del naciente imperialismo norteamericano. Él expresaba: “Todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de nuestra América Latina”². Resaltaba la necesidad de la unión ante las nuevas circunstancias internacionales. Decía: “Vemos colosales peligros; vemos manera fácil y brillante de evitarlos; adivinamos en la nueva acomodación de las fuerzas nacionales del mundo siempre en movimiento, y ahora aceleradas, el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana. Pensar es prever. Es necesario ir acercando lo que ha de acabar por estar junto. Si no, crecerán odios; se estará sin defensa apropiada para los colosales

1 Profesor y consultor de la Universidad de Oriente (Cuba); miembro del Grupo de Expertos de la Dirección Nacional de Marxismo del Ministerio de Educación Superior de Cuba.

2 J. Martí. “Agrupamiento de los pueblos de América, O.c., t., 7, p. 325.

peligros y se vivirá en perpetua e infame batalla entre hermanos por apetito de tierras”³. (Martí s/f).

Martí comprendió que la independencia antillana sería la garantía “del honor para la gran república del Norte”; idea ratificada en otros escritos señalando: “Las Antillas libres salvarán la independencia de nuestra América, y el honor ya dudoso y lastimado de la América inglesa, y acaso acelerarán y fijarán el equilibrio del mundo”⁴.

En ambas preclaras figuras hay una percepción fundamental: los países al sur del río Bravo forman parte de un conjunto, cuya realización como pueblos no puede alcanzarse más que como conjunto integrado y contrario al imperialismo norteamericano, por cuanto éste ve al resto de la América como su “patio trasero”. Los reclamos de estos grandes latinoamericanos fueron y son argumentos favorables para la integración de los pueblos de América Latina y el Caribe.

Recordemos que América Latina y el Caribe fueron estructurados bajo procesos coloniales protagonizados por España y Portugal que, pese a sus diferencias, tenían similitudes mayores que los modelos coloniales protagonizados por Inglaterra, Francia, Holanda, Alemania y Bélgica. Después de la independencia, el dominio colonial fue sustituido por el neocolonial de los imperios europeos, con la intromisión cada vez mayor de los Estados Unidos. Sin embargo, el pasado colonial determinó que América Latina tuviese una riqueza potencial para la integración, dada por la posibilidad de comunicación directa entre los pueblos hispanos y lusos parlantes. A diferencia de África y Asia, divididas en cuanto a la lengua y no pocas veces incomunicadas, en América Latina más de 500 millones de personas pueden entenderse mediante el idioma español y portugués⁵.

Ahora bien, para América Latina y el Caribe, la brecha que existe entre su potencial para la integración y lo que ocurre en la realidad es enorme. Existe una gran distancia entre una posible América Latina integrada económica y políticamente que haga valer su riqueza y escuchar su voz unida, y una América Latina que actúa todavía bajo la égida de la Organización de Estados Americanos (OEA), y con algunos gobiernos adheridos a ALCA o a TLC. Ello ha dificultado y hasta determinado lo poco que se ha avanzado hacia una integración.

La historia de la integración de América Latina y el Caribe está llena de intentos bajo muchas siglas representativas de integración en la región; lo que nos confirma la poca profundidad y eficacia e inoperancia de los numerosos proyectos de integración ocurridos.

En términos políticos, podemos decir que América Latina y el Caribe ha

3 Ibídem.

4 J. Martí, Carta a Federico Henríquez y Carvajal, 25/3/1895, O.c., t. 4, p. 111.

5 Colectivo de autores. “Comercio mundial: ¿incentivo o freno para el desarrollo? Segunda edición, ECS, La Habana, 2006. p. 352.

carecido de un verdadero mecanismo de concertación a favor de la región. Este mecanismo no podrá ser concebido a partir de la desprestigiada OEA o las Cumbres Iberoamericanas; tampoco del Grupo de Río u otras instancias de Centro América o del Caribe. Pero, aun es dudoso que sea la Comunidad Sudamericana de Naciones o la Comunidad Andina que –aunque son conceptualmente buenos proyectos– no representan toda la región y –está por verse aun– cuál será su papel y las tendencias políticas que asuman dada la diversidad de gobiernos que las integran.

Llama la atención que todavía ni latinoamericanos ni caribeños no tengamos una organización siquiera parecida a la Organización de la Unidad Africana (OUA). Todavía seguimos reuniéndonos en la OEA –que continúa transmitiendo órdenes y directivas de Washington– o con las antiguas metrópolis coloniales subordinadas a Estados Unidos, como es el caso de las Cumbres Iberoamericanas. Grupos subregionales como el Mercado Común del Caribe (CARICOM), Grupo de Río, Asociación de Estados del Caribe (AEC) o de los países de Centro América, tienen muchas veces posiciones valiosas, pero no siempre producen resultados alentadores, al contrario. Por último está el caso del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), que, a pesar de ser un buen proyecto, no es apoyado por muchos gobiernos⁶.

Debe destacarse que la falta de unidad política en los gobiernos de la región determinó que la integración regional debía ser esencialmente económica, como sucedió en los primeros años de la década del sesenta del siglo XX bajo inspiración de las ideas del desarrollismo de la CEPAL y del ejemplo que brindaba el despegue de la integración europea, fundamentalmente.

Los esquemas de integración económica que se adoptaron en la región han tenido una vida relativamente larga y, a pesar de sus diferencias individuales y los magros resultados obtenidos, los podemos catalogar de “intentos subdesarrollados de integrar países subdesarrollados”.

Bajo esa concepción, durante los sesenta surge en la región la mayoría de los proyectos de integración latinoamericanos: la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) que, en 1980, se convertiría en la Asociación Latinoamericana e Integración (ALADI); el Mercado Común Centroamericano (MCCA); el Acuerdo de Libre Comercio del Caribe (CARIFTA) que, en 1973, se convertiría en la Comunidad del Caribe (CARICOM); y el Pacto Andino que posteriormente será la Comunidad Andina de Naciones (CAN). Posteriormente se inició una nueva etapa de la integración regional, en la que se multiplicaron los acuerdos entre los países de América Latina y el Caribe mediante la revitalización de los viejos esquemas (MCCA, CARICOM, COMUNIDAD ANDINA, ALADI), se crearon nuevos (MERCOSUR, GRUPO DE LOS TRES, Y LA ASOCIACIÓN DE ESTADOS DEL CARIBE) y se firmaron varias decenas de acuerdos bilaterales.

6 Ibidem, p. 353-354.

En términos generales, el nuevo estilo de integración en los últimos veinte años ha mostrado sus límites que, en gran medida, provienen de las consecuencias de los objetivos y modalidades de las políticas neoliberales predominantes que reducen la integración al desarrollo de los vínculos comerciales o, cuando más, a la esfera económica preferentemente a relaciones entre empresarios. Su base de orientación es el mercado por lo que no tiene verdaderamente un carácter regional y, mucho menos, una agenda social o acciones o funciones relacionadas con la solución de contradicciones o disparidades entre los diferentes países participantes.

Por tanto, nos preguntamos.

¿Cómo podría la nueva iniciativa de la Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA) evitar las insuficiencias y/o deficiencias antes señaladas, que han conducido al fracaso de la mayoría de procesos de integración latinoamericanos? ¿Podría ser, al mismo tiempo, una forma de superación del capitalismo y de transición al socialismo, entendiendo por socialismo como el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual?⁷.

¿Cuál debería ser la plataforma programática –con elementos y argumentos sobrios– para que el ALBA logre un verdadero cambio conceptual y estratégico de la noción de desarrollo para las naciones y pueblos que la integran; y que aquel sea paradigmático para toda América Latina y el Caribe?

¿Cómo el ALBA podría lograr el acceso y disfrute de los bienes materiales sin entrar en contradicción con la naturaleza, sino en una verdadera armonía con ella, superando la contradicción hombre-naturaleza?

¿Cómo podemos conjugar los procesos de integración, socialismo y “Vivir Bien” para los pueblos de América Latina?

Las opciones y posibilidades de respuestas adecuadas a estas preguntas son múltiples, complejas y, en ocasiones, contradictorias. Lo primero que hay que señalar es entender que para superar el capitalismo tenemos que trabajar con una visión utópica de futuro que arrastrará, en un inicio, muchas herencias e inercias capitalistas hasta llegar a caminar sin los pies del capitalismo.

El capitalismo no se supera por decreto. No desaparecerá por simple voluntad o por efecto de declaraciones líricas o consignas. Esto sería un grave error y no hace bien a los procesos de cambio. Es importante, entonces, estar conscientes de que la tarea de superar el sistema capitalista es muy compleja y difícil, debido a las mismas limitaciones impuestas por este sistema. De allí que el reto para los pueblos de América Latina y el mundo es arduo pero indispensable, pues los problemas actuales generados por el capitalismo no permiten esperar más. No es posible mantener a largo plazo un modelo que resulta depredador no sólo de la mano de obra, sino de la Naturaleza.

7 Marx, C., Engels, F. La ideología Alemana. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo. 1959. Página 36.

Mitos del capitalismo neoliberal que debemos desmontar

La eliminación del neoliberalismo no significa necesariamente acabar con el capitalismo, que es “un sistema de valores, un modelo de existencia, una civilización: la civilización de la desigualdad”. Los valores fundamentales de esta civilización se nutren de una serie de mensajes –filosóficos e ideológicos– que han encarnado muy profundamente en la conciencia de las personas en el mundo capitalista, también de supuestos que difícilmente se cumplen en la realidad.

¿Cuáles son los mitos que nos inculca el neoliberalismo?⁸

- El mito de que solo si existe un ambiente de competencia y libertad cada persona puede buscar su beneficio personal y con ello conducir al beneficio de todos, como proclamó Adam Smith en su teoría de la “mano invisible” de los mercados. Este sería el mecanismo que genera el resultado económico óptimo al buscar los individuos su propio beneficio. Esta premisa ha sido uno de los mitos más poderoso sostenido por el liberalismo, constituyendo una visión ideológica sin futuro.
- El mito de que primero es necesario hacer crecer la riqueza para luego distribuirla, de lo contrario resultaría una redistribución de la pobreza. Es una lógica parcializada, pues desconoce el entrelazamiento y sistematicidad que existen en los procesos económico-sociales de producción, distribución e incluso de la acumulación que posibilita potenciar y aprovechar mejor las capacidades creativas y productivas de todas las personas
- Se nos ha hecho creer con mucha fuerza, también, en la teoría del comercio internacional según la cual los países deben especializarse en la producción de mercancías que ofrezcan las mayores ventajas comparativas que determinan la competitividad del país. En el caso de América Latina y el Caribe, esto significa especializarnos en el sector primario, lo que nos convierte en productores y exportadores de materias primas.

Tales son los fundamentos neoliberales que determinan la nueva división internacional del trabajo en el capitalismo transnacional actual, y que han llevado a un debilitamiento de nuestros Estados-nacionales.

Es importante señalar, además, que dentro del contexto neoliberal, en toda América Latina y el Caribe se llevó a cabo la flexibilización de la fuerza de trabajo con base en una sistemática precarización y tercerización del trabajo para garantizar altos niveles de ganancia sobre todo a las empresas transnacionales dentro de la nueva división internacional del trabajo. Ello ha contribuido a la precarización de las condiciones de vida de los asalariados y demás trabajadores, así como a una intensiva explotación de la naturaleza.

8 Ver El “buen vivir” para la construcción de alternativas. Alberto Acosta | Rebelión.

Simultáneamente se desarrolló en la región un profundo proceso de privatizaciones de las empresas estatales, favoreciendo la acumulación de capital especialmente al capital extranjero en detrimento de las personas y posibilitando la pérdida constante de soberanía jurídica de los Estados de la región.

De lo anterior deriva la búsqueda de una alternativa que sea capaz de superar los problemas estructurales de los países de la región, y esa alternativa debe estar basada en procesos pluralistas integracionistas que contribuyan al desarrollo de dichos países. Una vía de esa construcción es el llamado socialismo del siglo XXI, y sobre ese objetivo ha de perfilarse y estructurarse el ALBA.

No hay un proceso unidireccional, no hay un proceso que tenga un solo camino ni un solo actor; este proceso tiene que ser eminentemente participativo, revolucionario y plural en términos de sus orígenes, de su contexto y de su contenido. Esta es la base fundamental para la construcción de alternativas que conduzcan al socialismo, como la verdadera alternativa del desarrollo.

El socialismo del siglo XXI

Debemos partir del hecho que, para los países del llamado Tercer Mundo, no existe una economía política de la construcción del socialismo. Los desafíos científicos y técnicos son enormes para poder redimensionar una economía política de construcción del socialismo; más aun cuando, para estos países, no se trata de una transición socialista “pura”, como plantea el Che.

El otrora “socialismo real” o socialismo desarrollado propugnado por la antigua URSS nos dio un cuadro triunfalista, casi idílico. Otros aspectos de la vida política y social realmente existentes, a saber: el productivismo, predominó sobre los valores humanistas proclamados; una densa red de privilegios alejó cada vez más la igualdad social; las libertades proclamadas se volvieron formales cerrando el paso a las libertades reales; hubo inexistencia de una democracia efectiva, que bloqueó el paso de la administración estatal a una autogestión social; el Estado –al reforzarse y autonomizarse cada vez más– no inició el proceso de su autodestrucción, sino usurpó más y más las funciones de la sociedad civil hasta hacerla casi inexistente; el partido único, fundido con el Estado, se ostentó como vanguardia sin una verdadera legitimación popular⁹. Es decir, no fue más que una apología al socialismo soviético que pereció.

Los ideólogos de ese socialismo olvidaron la alerta de Marx dada en *El Capital*: “Había sonado la campana funeral de la ciencia económica burguesa. Ya no se trataba de si tal o cual teorema era o no verdadero, sino de si resultaba beneficioso o perjudicial, cómodo o molesto, de si infringía o no las ordenanzas

9 Ver Adolfo Sánchez Vázquez 2008. Entre la realidad y la utopía. Ensayo sobre moral y socialismo. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2006. Página 171.

de policía. Los investigadores desinteresados fueron sustituidos por espadachines a sueldo y los estudios científicos imparciales dejaron el puesto a la conciencia turbia y a las perversas intenciones de la apologética”¹⁰.

Al respecto, Che Guevara afirmaba: “A los que nos miren con desconfianza basados en la estimación y lealtad que experimentan respecto a los países socialistas, les hacemos una sola advertencia: la afirmación de Marx, asentada en las primeras páginas de *El Capital*, sobre la incapacidad de la ciencia burguesa para criticarse a sí misma, utilizando en su lugar la apologética, puede aplicarse hoy desgraciadamente, a la ciencia económica marxista”¹¹.

Por tanto, el problema del socialismo del siglo XXI es una necesidad de reevaluar críticamente el pasado e identificar cuáles serán las exigencias fundamentales que deben contener las estrategias de cambio radical para lograrlo. Si no conocemos el destino general del viaje, junto con la dirección estratégica y la brújula necesaria para alcanzarlo, no puede haber posibilidades de éxito. En ese sentido, es necesario partir, en forma sintética, de las ideas acerca del qué y el cómo del socialismo del siglo xxi. Para ello resultan de vital importancia las ideas que propugnan Istvan Meszáros y, especialmente, Michael Lebowitz.

Según Meszáros, la negación radical del capitalismo solo puede lograrse con la creación progresiva de un orden reproductivo social alternativo, humanamente encomiable, viable desde su inicio, y sostenible incluso en la perspectiva histórica más prolongada¹².

Los principales objetivos y requisitos de la transformación socialista en el siglo XXI pudieran ser los siguientes¹³:

- Irreversibilidad: el imperativo de un orden alterno históricamente sostenible.
- Participación: la transferencia progresiva de la adopción de decisiones a los productores asociados.
- Igualdad sustantiva: la condición absoluta de la sostenibilidad.
- Planificación: la necesidad de superar el abuso del tiempo del capital.

Hay que señalar que, en el llamado “socialismo real” se había distorsionado el marxismo en la teoría y en la práctica, lo que condujo a un olvido de las personas, un mensaje determinista que se centró en las fuerzas productivas sin decir nada acerca de “la naturaleza de los seres humanos producidos dentro de un sistema económico”. Ese argumento determinista, que enfatiza la primacía de las fuerzas productivas, no entendió ni podía entender nunca por qué Marx sacrificó todas sus fuerzas para escribir *El Capital* y por qué no dejó de enfatizar nunca que los

10 Marx, C. 1962. *El Capital*. T.I. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. Página xxvii.

11 Guevara, E. 2006. *Apuntes críticos a la Economía Política*. ECS. OP. La Habana. Página 28.

12 Meszáros, I. 2008. *El socialismo en el siglo xxi*. Marx Ahora. No.25 Página 8.

13 Ver Meszáros. Obra citada.

trabajadores solo se hacen dignos de crear la sociedad nueva a través de la lucha¹⁴. En “El socialismo y el hombre en Cuba”, el Che plantea que para construir el socialismo es necesario y esencial construir simultáneamente el “hombre nuevo”.

Lebowitz considera como algo esencial para ese “hombre nuevo” la autogestión en el proceso de producción, ya que las personas se producen a sí mismas en el curso de sus actividades; “el proceso mismo de participar en formas democráticas de producción es una parte esencial del proceso de producir aquellas personas para las cuales la necesidad de cooperar es su segunda naturaleza”. Pero eso solo no bastaría. Es necesario, además, “eliminar el egoísmo y el interés para concentrarse conscientemente en las necesidades humanas; es decir se debe reconocer que la necesidad de buscar soluciones colectivas en función de satisfacer las necesidades humanas es una responsabilidad de todos”. Argumentó también “que un Estado que se erige por encima de su sociedad civil nunca podrá producir personas que tengan estas características”. Se necesita, pues, desarrollar conscientemente una sociedad civil socialista¹⁵.

Los argumentos de Lebowitz coinciden con los de Meszáros, especialmente en cuanto a participación. Lebowitz parte de la necesidad de reinventar el socialismo y expone lo que dice Hugo Chávez: “Tenemos que reivindicar el socialismo como una tesis, un proyecto, un camino, pero un tipo nuevo de socialismo, un socialismo humanista que pone a los seres humanos y no a las máquinas o al Estado antes que todo”¹⁶. Esta visión se refiere a la naturaleza de la “economía social que basa su lógica en el ser humano, en el trabajo, el trabajador(a) y la familia del trabajador(a); es decir, en el ser humano. Se parte del concepto de una economía no dominada por la lógica de la ganancia o el valor de cambio, sino determinada fundamentalmente por el valor de uso y cuyo objetivo es la construcción de hombres y mujeres nuevas, de una sociedad nueva; como decía Marx, de “hombres libremente socializados”. Esta visión es el ideal presente en algunas religiones y tradiciones humanistas; en las sociedades indígenas. Es la idea de una familia humana que se basa en la solidaridad y no en el interés.¹⁷

Para Lebowitz, son elementos del nuevo socialismo los siguientes:¹⁸

- Una lógica centrada en los seres humanos que desarrolla una nueva dialéctica de producción-distribución-consumo.
- En el centro de esta nueva combinación existen tres características:
 - la propiedad social de los medios de producción, base para
 - la producción social organizada por los trabajadores, orientada a
 - satisfacer las necesidades y los fines comunales.

14 Ver Lebowitz, M. 2009. El socialismo no cae del cielo. Un nuevo comienzo. ECS. La Habana. P.1-2.

15 Ibídem. Obra citada. P. 3.

16 Ibídem. Página 8.

17 Ibídem. Página 10.

18 Ibídem. Página 12.

Lo anterior significa, con palabras de Chávez (2005), que “tenemos que crear un sistema comunal de producción y consumo, un sistema nuevo y construirlo desde las bases populares, con la participación de las comunidades, mediante las organizaciones comunales, las cooperativas, la autogestión y otras tantas maneras de crear este sistema”. Ello significa la transformación de las personas, de la sociedad, pues de no hacerse, las necesidades siguen siendo las necesidades de las personas que, como diría Marx, “económica, moral e intelectualmente aún llevan la impronta de la vieja sociedad”.

Por tanto, puede considerarse correcto lo que Lebowitz plantea al respecto:

En el seno de la nueva sociedad socialista “la primacía de las necesidades parte, no del derecho particular de consumir sin límites, sino de la propia necesidad del trabajador de desarrollarse; de las necesidades de las personas en una sociedad donde el libre desarrollo de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos”. “En una sociedad como esta, continúa Lebowitz, donde nuestra actividad productiva para los demás es una recompensa en sí misma y donde se da un desarrollo integral de los individuos, la sociedad puede tener como bandera: **‘A cada uno según su necesidad de desarrollo’**”¹⁹. (El subrayado es nuestro).

Además, hay que significar que propiedad social no es lo mismo que propiedad estatal, como se pensó en el siglo xx. La propiedad social significa una democracia profunda, en la cual las personas son sujetos plenos, decisores de políticas, a partir de ser productores y miembros de la sociedad que construyen. Sin producción para las necesidades sociales no hay propiedad social auténtica, ni tampoco toma de decisiones por parte de los trabajadores, orientadas hacia las necesidades de la sociedad, y menos transformación de las personas y de sus necesidades²⁰.

El socialismo del siglo XXI no es ni puede ser estatismo, donde las decisiones e iniciativas sean potestad sólo de dirigentes o funcionarios estatales y/o empresariales; de lo que se trata es del desarrollo humano y eso depende de la formación de una “sociedad democrática, participativa y protagónica”. Cuando “una sociedad es dominada por un Estado todopoderoso no genera seres humanos para instaurar el socialismo”. Ese socialismo tampoco puede ser populismo; el Estado debe desarrollar las capacidades de las personas y no dar solución a todos los problemas. Eso sería promover en ellas la pasividad, la irresponsabilidad pública, ciudadana, acostumar a la gente a que se lo den todo. Tampoco puede ser totalitarismo, porque las personas, al ser diferentes, también tienen diferentes necesidades, habilidades y desarrollo. Esas diferencias deben ser consideradas y respetadas; y, por tanto, no se puede “homogeneizar las actividades productivas, las alternativas de consumo o estilos de vida” por parte del Estado o de la

19 Ibídem. Página 15.

20 Ver Michael Lebowitz: Obra citada. Página 15-16.

comunidad. Se debe buscar o reconocer, como pretendía Marx, la unidad sobre la base del reconocimiento de la diversidad. Por último el socialismo del siglo XXI no es culto por la tecnología para la creación de grandes empresas industriales, fábricas y granjas colectivas con el objetivo de crear supuestas economías de escala en detrimento de las pequeñas y medianas empresas, y la restricción de las capacidades de los productores, como sucedió en los países del llamado socialismo real, lo que constituyó una aberración del marxismo²¹.

En su obra “El socialismo no cae del cielo. Un nuevo comienzo”, Lebowitz nos expone interesantes criterios acerca de qué debe ser el socialismo del siglo XXI, el tipo de relaciones que se establecen en una sociedad socialista. Para explicar estas cuestiones, expone una serie de puntos de vista marxistas muy interesantes y creativos que nos pueden servir de guía para la construcción de la nueva sociedad socialista que queremos y que expongo como posibles objetivos estratégicos de los países del ALBA en su lucha por su segunda independencia y liberación definitiva.

De forma sucinta, sus puntos de vista –que pueden desarrollar las funciones cognitivas y metodológicas de la Economía Política Marxista para una transición– son los siguientes:

a) El socialismo no cae del cielo

- No se puede cambiar la sociedad sin el control del Estado.
- El socialismo como proceso.
- El egoísmo su principal defecto.
- No se puede construir el socialismo sobre esos defectos.
- Si no sabes dónde ir, ningún camino puede conducirte allí.
- Un solo camino: la propia práctica.
- Las instituciones deben ser espacio para el autodesarrollo.
- La producción más allá de la fábrica.
- Las personas deben autoeducarse a través del proceso de toma de decisiones.

b) El proceso de construcción socialista

- Características particulares de cada país.
- Los puntos de partida son diferentes.
- Distintas correlaciones de fuerzas.
- Diferentes personajes históricos.
- Paso imprescindible: el control y transformación del Estado.
- Necesidad de crear un poder desde abajo.
- La práctica revolucionaria.

21 Ibídem. Página 44-46.

- El socialismo no se puede entregar desde arriba, es un proceso de desarrollo humano.
- ¿Cuándo es que realmente se avanza en la construcción del socialismo?
 - Incremento de la capacidad de autogestión de los trabajadores, de las personas para autogobernarse en forma democrática, participativa y protagónica en sus comunidades y en la sociedad en su totalidad, con base en el desarrollo de la verdadera solidaridad entre las personas.
 - ¿Están siendo creadas las nuevas relaciones de producción? Hay que ver si los pasos que estamos dando favorecen o perjudican la nueva relación que debe surgir: la relación de productores asociados.
 - El desarrollo de la confianza y unidad de la clase trabajadora.
 - Construyendo el socialismo del siglo xxi a la luz de las experiencias del siglo XX; sin estatismo, sin populismo, sin totalitarismo, sin culto por la tecnología.
 - Disposición a luchar contra la lógica del capital.

Estas ideas expuestas por Meszáros y Lebowitz constituyen una posibilidad de construcción del socialismo nuevo, que –para el caso de los países alineados en el ALBA– tiene que ser una transición que parta de sus realidades económicas, políticas, sociales y culturales, en la que el concepto de desarrollo, entendido como desarrollo multilateral, desempeñe un papel fundamental porque el socialismo es un sistema de producción superior, una sociedad superior. Siendo consecuentes con el marxismo, el socialismo no es un sistema de pobreza, no es un sistema para repartir la miseria, es un sistema para dar una vida mejor, para vivir bien, con una calidad de vida superior en lo económico, político, social, ideológico, cultural, ambiental; donde los seres humanos vivan no aisladamente sino en familia, en plena armonía con la naturaleza y el entorno social. Tal es la sociedad socialista a la que aspiramos.

“Vivir Bien” o “Buen Vivir”. Fundamento para la integración de América Latina y del socialismo del siglo XXI

Antecedentes históricos del “Vivir Bien” o “Buen Vivir”

En los años recientes, las evidencias incontestables sobre la crisis civilizacional que vive la sociedad actual, originado por el modelo capitalista, han motivado un consenso mundial antes eludido: la necesidad de transitar hacia otros modos de producir, consumir y organizar la vida. Los tiempos de crisis ponen en tensión los caminos posibles para alcanzar y compartir una mejor calidad de vida. En la encrucijada actual, el paradigma del “Vivir Bien” o “Buen Vivir” o “Buen Convivir” (*suma qamaña* en Bolivia o *sumak kawsay* en Ecuador), nos convida a armonizarnos

con todo y para todos. Puede decirse que el ‘buen vivir’ aparece como posible paradigma alternativo con el nuevo siglo y solo se alcanzará con el socialismo.

El ‘buen vivir’, inseparable de la categoría ‘diversidad’, nos muestra su utilidad para responder al sentido de urgencia del cambio que motivó transiciones políticas profundas, en varios países de América del Sur y especialmente Bolivia, perfiladas hacia la redefinición organizativa de la economía, la política y el Estado; y hacia transformaciones estratégicas no menos urgentes pero con un plazo más largo de maduración. Por eso, se vuelve a la vez un objetivo y un camino que tratan de superar el capitalismo y la construcción de una sociedad cuyos objetivos son coincidentes con el socialismo.

Dice Alberto Acosta: “El ‘buen vivir’ nace de la experiencia de vida colectiva de los pueblos y nacionalidades indígenas. Busca la relación armoniosa entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza... Es un elemento fundamental para pensar una sociedad diferente, una sociedad que rescate los saberes y las tecnologías populares, la forma solidaria de organizarse, de dar respuesta propia...”²² Las transformaciones propugnadas por el “Vivir Bien” o “Buen Vivir” se basan en una visión político-ideológica con el objetivo de construir relaciones armónicas entre Estado y sociedad, una sociedad menos desigual que reconozca las diferentes comunidades étnicas y sus respectivas culturas que –excluidas y explotadas antes– han sabido mantener sus autóctonos mecanismos de reproducción y autogobierno.

El “Buen Vivir” es la construcción colectiva de pueblos, de nacionalidades indígenas de países de América del Sur, y todavía sigue siendo un proceso en construcción. En las tradiciones indígenas de Abya Yala, nombre para el continente indoamericano, en vez de “vivir mejor” se habla de “buen vivir”, categoría que forma parte de las constituciones de Bolivia y Ecuador como el objetivo social a ser realizado por el Estado y por toda la sociedad.

El filósofo y escritor Leonardo Boff, en un artículo tomado del Portal Koinonia, expone: “El “vivir mejor” supone una ética de progreso ilimitado y nos incita a una competición con los otros para crear más y más condiciones para “vivir mejor”. Sin embargo, para que algunos puedan “vivir mejor”, millones de personas han tenido que vivir mal. Es la contradicción capitalista. Y agrega: “Por el contrario, el “buen vivir” apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad y no solamente para el individuo. El “buen vivir” supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye no sólo al ser humano, sino también al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios”.²³

22 Acosta, A. Conferencia dictada en la clausura del Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas, realizado en Quito del 26 al 29 de febrero de 2008. www.fundaciónpacificar.org/

23 Boff, L. El Buen Vivir. www.fundaciónpacificar.org/es/cyclope. 9/3/2010.

El “buen vivir” es la cosmovisión y la práctica de los pueblos indígenas, y como proyecto de superación del capitalismo adquiere particular importancia como alternativa para América Latina a principios del siglo XXI, porque supone un giro en la “colonialidad del poder” que instaló como referentes universales el pensamiento y las políticas producidos en los países capitalistas desarrollados. Visión que nos ha hecho creer que nuestro camino es reeditar los estilos de desarrollo de los llamados países desarrollados. Entonces, para superar esa colonialidad hay que pensar y construir una nueva opción de vida: un nuevo modelo de vida diferente al de los dominadores.

“El buen vivir constituye un paradigma de sociedad sustentable basado en el acoplamiento equilibrado y equitativo entre economía y naturaleza, de tal suerte que la “vida entera” esté garantizada para la especie humana. Y aquí cabe una precisión fundamental: en una relación de reciprocidad entre seres humanos y naturaleza, la especie humana al garantizarse a sí misma su continuidad garantiza la supervivencia de todo lo demás, facilitando que los encadenamientos tróficos fluyan sin quebrantos y los ecosistemas mantengan su equilibrio y así puedan cumplir su misión ecológica de sustentar toda forma de vida; es, digamos, un círculo virtuoso de ecología viva. Implica a su vez deshacernos de visiones aparentemente novedosas sobre sustentabilidad y sostenibilidad, pero que buscan más la sostenibilidad del capital que de la naturaleza”²⁴.

El paradigma del Vivir Bien o Buen Vivir o Buen Convivir propugnado por los indígenas de América Latina y por los gobiernos de algunos países de la región, especialmente por Bolivia, constituye una alternativa necesaria a la crisis del capitalismo, a la crisis de la modernidad-colonialidad, y que —a su vez— expresa ciertas esencias fundamentales de dicha alternativa, coincidentes con las esencias del nuevo socialismo, a saber: (i) la crisis de la civilización hegemónica, (ii) la desmercantilización de la vida, (iii) la descolonialidad del poder, y (iv) los saberes alternativos²⁵.

El Buen Vivir es la alternativa a la imposición de una cultura globalizada única imperialista que viene aplastando culturas y pueblos. Es importante poner en consideración la necesidad de ir elaborando y construyendo colectivamente la visión de la sociedad que queremos. Esto es “un elemento fundamental para pensar una sociedad diferente, una sociedad que rescate los saberes y las tecnologías populares, la forma solidaria de organizarse, de dar respuesta propia, porque ese es el camino que nos queda por delante y en ese sentido, el “buen vivir” debe, de hecho, tomarse como una respuesta antisistémica al concepto individualista del bienestar”²⁶.

24 Patricio Carpio, B. El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional. <http://alainet.org/active/24609&lang=es>

25 Ver: Espinoza, R. Alternativas a la crisis de la modernidad / colonialidad. www.Servindi.org

26 Acosta, A. Obra citada.

El “Vivir Bien”, base de los cambios en Bolivia

En el Plan Nacional de Desarrollo del Ministerio de Desarrollo de Bolivia²⁷ se expresa lo siguiente:

Bolivia, a partir del 22 de enero del presente año (se refiere al 2006), ha iniciado una nueva etapa en su historia, colmada de esperanzas y desafíos, y en la que prevalece la necesidad de consolidar la **Revolución Cultural y Democrática** que plantea el gobierno presidido por el compañero y hermano Evo Morales Ayma.

El largo periodo de imposición y dominación del colonialismo, profundizado en los últimos 20 años por las políticas neoliberales, tuvo severas consecuencias para la vida de la mayoría de las bolivianas y los bolivianos: nos hizo perder la visión de país y, fundamentalmente, la apreciación del valor de las personas y los pueblos, su interrelación armónica con la naturaleza y la fuerza que tiene la relación comunitaria. Esto nos obliga a reconstituir los fundamentos de nuestro país.

La convocatoria a la Asamblea Constituyente, la Nacionalización de los Hidrocarburos y otras medidas que puso en práctica el Gobierno Nacional son parte del propósito y los caminos orientados a consolidar el actual periodo de transformaciones. Estos caminos son parte del **Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien**.

Las propuestas y orientaciones del Plan Nacional de Desarrollo (PND) son la base de la transición que iniciará el desmontaje del colonialismo y neoliberalismo, y servirán para construir un Estado multinacional y comunitario que permita el empoderamiento de los movimientos sociales y pueblos indígenas emergentes. Su principal aspiración es que los bolivianos y bolivianas **vivamos bien**. (El subrayado es nuestro).

Como se denota en el documento, Bolivia está dispuesta a la realización de los cambios. “La mayoría de la población se inclinó por el Presidente Morales Ayma que, con un altísimo nivel de legitimidad, tiene el compromiso con la sociedad de solucionar los problemas estructurales en el orden económico, político, social y cultural. La orientación del PND se dirige en esa dirección”²⁸.

En Bolivia, el primer avance político bajo la concepción del “Vivir Bien” es la extraordinaria descolonización del sistema político y el Estado con el ascenso del presidente Evo y la presencia de indígenas en las estructuras de poder. Es decir, se ha logrado el poder del Estado y se ha construido uno nuevo, un Estado integral, en el sentido gramsciano.

Bolivia está pasando de un Estado patrimonial de pocos, a un Estado integral; donde existía un Estado monocultural y una sociedad pluricultural, ahora se ha conformado un Estado plurinacional atendiendo a una sociedad plurinacional para lograr una sintonía real entre sociedad y Estado. Es decir, un Estado que

27 Ver CD. Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia. MDB. www.ine.gov.bo

28 Ver Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia

abarca a la totalidad de la sociedad y que es producido por ella, que democratiza la gestión de lo público y que, en esa medida, es como un tránsito a largo plazo hacia lo que podemos llamar una vía democrática al socialismo. Es un Estado donde la sociedad civil plena se vuelve Estado y ello democratiza la toma de decisiones; y, al hacerlo, avanza de lo político a lo económico y a lo cultural. Este es el tránsito a un socialismo democráticamente construido.

¿Cuáles son las ideas de Evo Morales sobre la integración de los pueblos y el concepto de “Vivir Bien”, que son los fundamentos del Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia? Él plantea lo siguiente:

Soy consciente de que las naciones en Sudamérica tienen diferentes procesos y ritmos. Por eso propongo un proceso de integración de diferentes velocidades. Que nos tracemos una hoja de ruta ambiciosa pero flexible. Que nos permita a todos ser parte, posibilitando que cada país vaya aumentando los compromisos que puede asumir y permitiendo que aquellos que desean acelerar el paso lo hagan hacia la conformación de un verdadero bloque político, económico, social y cultural [...] y el camino más adecuado es avanzar en la adopción de instrumentos de supranacionalidad respetando los tiempos y la soberanía de cada país. Nuestra integración es y debe ser una integración de y para los pueblos. El comercio, la integración energética, la infraestructura, y el financiamiento deben de estar en función de resolver los más grandes problemas de la pobreza y la destrucción de la naturaleza en nuestra región. No podemos reducir la Comunidad Sudamericana a una asociación para hacer proyectos de autopistas o créditos que acaban favoreciendo esencialmente a los sectores vinculados al mercado mundial²⁹.

Respecto al “vivir bien” considera: “Nuestra meta debe ser forjar una verdadera integración para “vivir bien”. Decimos “vivir bien” porque no aspiramos a vivir mejor que los otros. Nosotros no creemos en la línea del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y la naturaleza. Tenemos que complementarnos y no competir. Debemos compartir y no aprovecharnos del vecino. “Vivir bien” es pensar no solo en términos de ingreso per cápita sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con la madre tierra”³⁰.

Lo anterior significa:

- Diálogo entre culturas
- Respeto e igualdad entre todos
- Principios de soberanía, dignidad, solidaridad y equidad en la distribución y redistribución del producto social.
- Consideración de la situación y sentimientos de las personas en sus diferentes colectivos

29 Morales Ayma, Evo. Construyamos con nuestros pueblos una verdadera Comunidad Sudamericana de Naciones para vivir bien-Publicado en Autocríticas. Un diálogo al interior de la tradición socialista. ECS. Ruth Casa Editorial. La Habana. 2009. Página 342.

30 Ibídem.

- Construcción de una relación armónica con la naturaleza
- Noción procesual del desarrollo de carácter integral, holístico y acumulativo, capaz de abarcar configuraciones heterogéneas y ámbitos económicos, culturales, políticos y sociales.
- Procesos de construcción intercultural.

Todos los aspectos planteados constituyen una plataforma programática para los procesos de integración de nuestra región y al mismo tiempo para la construcción de la nueva sociedad para que vivamos bien.

¿Por qué el “evismo”?

Las propuestas formuladas por Evo –los diez principios del Tratado de Comercio entre los Pueblos (TCP) adoptado por el ALBA, las dirigidas a la Comunidad Sudamericana de Naciones para “Vivir Bien”, y su modelo político-económico-social aplicado en Bolivia– han influido positivamente en la región de América Latina y el Caribe, y también en el mundo, de tal manera que el llamado *evismo*³¹ se está consolidando en el mundo.

Lo que está sucediendo en Bolivia es la construcción de un proyecto y liderazgo continental y mundial, y a eso le llamamos “evismo”. Por una parte, es el liderazgo del presidente Evo, su carisma en el ámbito mundial que lleva no solamente la dignidad de un país, sino un conjunto de propuestas como el tema medioambiental, donde Bolivia ha liderado su defensa con propuestas sensatas y razonables que construyen una nueva idea de globalización en defensa de la vida y la naturaleza. El presidente Evo lo lleva en persona, lo explica, y seduce en el ámbito internacional.

Pero también es un proyecto de poder. Un Estado y un gobierno que tienen como núcleos articuladores a los movimientos sociales. Es un nuevo Estado, el Estado integral de Gramsci, que transita por una vía democrática hacia el socialismo. El “evismo”, entonces, en el ámbito mundial es una articulación de liderazgo, de carisma personal; de propuestas al mundo en defensa de la humanidad, de la naturaleza, de los derechos de los excluidos, y es un proyecto de poder revolucionario que se presenta al mundo como sugerencia, como alternativa a las estructuras de dominación. Un conglomerado de esas tres cosas es lo bautizado como “evismo”. Además, son propuestas para el mundo, sugerencias, convocatorias para defender la vida, la naturaleza, los derechos y, a la vez, un carisma impresionante del Presidente que irradia certidumbre, verdad, confianza. Lo ideal sería que esta expectativa y esperanza se traduzcan en hechos revolucionarios en los países y Estados del orbe. Es una expectativa que se puede llevar a cabo en los siguientes años.

31 Ver Entrevista a Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia. La Prensa. 20/1/2010.

Pero, como dicen Vasapollo y Farah, “dada la específica experiencia histórica de cada uno de los países, la búsqueda de un VIVIR BIEN –como parámetro alternativo al capitalismo– no tiene un solo camino y modelo de movimiento de la vida social, económica, cultural y política. Por otro lado, las teorías y modelos de desarrollo fueron pensadas de cara a la construcción y ampliación de estados nacionales, por lo que esa búsqueda del VIVIR BIEN en los diferentes estados debe enfrentar también procesos de globalización y mundialización capitalista que modifican sustancialmente las experiencias nacionales y despliegan varias estrategias de desarrollo a nivel mundial”³².

Bolivia en general y el gobierno de Evo Morales en particular, tienen un enorme desafío por delante. Derrumbar la cultura capitalista para erigir la socialista y comunitaria no deja de ser una utopía hasta el momento, pero recordemos siempre este pensamiento: “Quien hace puede equivocarse, quien nada hace ya está equivocado”.

Conclusiones

Las circunstancias actuales de crisis sistémica que vive el capitalismo, que trae como consecuencia la necesidad de debates profundos en las concepciones del desarrollo de los países del Tercer Mundo, no solo de carácter económico sino también político, social, cultural y ambiental, determinan la convocatoria a una nueva construcción del conocimiento y del desarrollo mismo. El desarrollo de los países atrasados, visto no como la visión del desarrollo impuesto por los países del Norte, solo podrá ser alcanzado mediante los procesos de integración que favorezcan una integración de y para los pueblos, de tal manera que el comercio, la integración energética, la infraestructura y el financiamiento deben estar en función de resolver los más grandes problemas de la pobreza y la destrucción de la naturaleza en nuestra región.

Pero los procesos verdaderos de integración sólo podrán alcanzarse mediante procesos de integración socialista, de ahí la importancia del desarrollo de la economía política de la construcción del socialismo en la actualidad y de la noción del “Vivir Bien” como fundamento para la reivindicación de otras formas y principios de la vida social y como base para superar el capitalismo y la creciente desigualdad social de nuestros pueblos, en un intento por lograr la armonía entre las personas y entre estas y la naturaleza, donde lo primordial sea el desarrollo de las personas. Así deberá ser el socialismo del siglo XXI. Hoy utopía, mañana realidad. El ejemplo de Bolivia nos convida a seguirla.

32 Vasapollo, Luciano e Ivonne Farah: Proyecto de libro colectivo: “vivir bien. hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista”. Universidad de Roma “La Sapienza” y Postgrado en Ciencias del Desarrollo, Universidad Mayor de San Andrés. Marzo 2010.

No hay revolución que triunfe sin el apoyo de otras revoluciones. Por eso se necesita otra globalización, la de los pueblos. El siglo XXI debe ser el siglo de los pueblos, entonces será el siglo del socialismo.

Por tanto, podemos concluir que los paradigmas: “Vivir Bien”, el ALBA y el Socialismo del siglo xxi, analizados en este artículo, no son opuestos sino más bien se complementan unos y otros.

Bibliografía

- Acosta, A.
2008 Conferencia dictada en la clausura del Encuentro Latinoamericano del Foro Mundial de Alternativas, Quito del 26 al 29 de febrero de 2008. www.fundaciónpacificar.org/
- Boff, L.
2021 *El Buen Vivir*. En www.fundaciónpacificar.org/es/cyclope.9/3/2010.
- Carpio, P.
s/f. *El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional*. <http://alainet.org/active/24609&lang=es>
- Colectivo de autores
2006 *Comercio mundial: ¿incentivo o freno para el desarrollo?* Segunda edición, ECS, La Habana.
- Escandell, V.
2009 *Las perspectivas del ALBA como esquema de integración para América Latina y el Caribe*. III Taller Nuestro Caribe en el Nuevo Milenio del Centro de Estudios Cuba-Caribe de la Universidad de Oriente. 2/7/2009.
- Espinoza, R.
s/f. Alternativas a la crisis de la modernidad / colonialidad. Bajado de www.Servindi.org
- García, A.
Vicepresidente de Bolivia. Entrevista La Prensa. 20/1/2010.
- Guevara, E.
2008 *Apuntes críticos a la Economía Política*. ECS. OP. La Habana.
- Lebowitz, M.
2009 *El socialismo no cae del cielo. Un nuevo comienzo*. ECS. La Habana.
- Martí, J.
s/f. *Agrupamiento de los pueblos de América*, O.c., t., 7, p. 325.
1985 Carta a Federico Henríquez y Carvajal, 25/3/1895, O.c., t. 4, p. 111.
- Marx, C.
1982 *El Capital*. T.I. Editorial Nacional de Cuba. La Habana.

- Marx, C., Engels, F.
 1959 *La ideología Alemana*. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo.
- Meszáros, I.
 2008 “El socialismo en el siglo xxi”. *En Marx Ahora*. No.25/2008.
- Morales, Evo
 2009 “Construyamos con nuestros pueblos una verdadera Comunidad Sudamericana de Naciones para vivir bien”. *En Autocríticas. Un dialogo al interior de la tradición socialista*. ECS. Ruth Casa Editorial. La Habana. 2009.
- Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia. MDB. www.ine.gov.bo
- Sánchez, A.
 2006 *Entre la realidad y la utopía. Ensayo sobre moral y socialismo*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana.
- Vasapollo, L. e Ivonne Farah
 2010 Proyecto de libro colectivo: “Vivir bien. Hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista”. Universidad “La Sapienza” de Roma, Italia y Postgrado en Ciencias del Desarrollo, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

Una mirada económica hacia el Vivir Bien

*Mayra Casas Vilardell*¹

Introducción

El presente ensayo debate la racionalidad económica predominante y plantea la necesidad de mirar la economía que debe sustentar la noción del Vivir Bien. Este es un aspecto fundamental, pues si el surgimiento de la economía nace de la necesaria asignación de recursos escasos, lo cual imposibilita su razonamiento fuera del medio natural, no hay dudas de que a esta ciencia la acompaña la enorme insatisfacción de observar un planeta cada vez más agredido por la utilización irracional de sus recursos y donde, a la vez, la distribución de los mismos resulta progresivamente desigual. En la actualidad no hay menos recursos ni más contaminación porque exista menos pobreza, sino porque la asignación injusta de las riquezas y un consumismo desmedido, acomodan cada vez en mayor proporción los beneficios en menos manos, mientras el deterioro ambiental avanza sin frenos, poniendo en juego la propia sobrevivencia humana. Por ello, el sentido de la propuesta que acompaña al VIVIR BIEN se contrapone al ilógico razonamiento economicista anterior, y muestra pautas para un comportamiento amigable con la naturaleza, que exige su consideración y una urgente actuación.

En efecto, a partir de las últimas décadas del siglo XX, se hizo notorio el abusivo e incontrolable empleo de los recursos naturales extraídos en nombre del mal llamado “desarrollo”, produciéndose cambios imprevistos en la atmósfera, los suelos, las aguas, las plantas, los animales, y en las relaciones entre todos

¹ Economista, Directora del Centro de Estudios de Medio Ambiente y Recursos Naturales (CEMARNA), de la Universidad de Pinar del Río “Hermanos Saíz”, Cuba.

ellos, a una velocidad que ha superado la capacidad para la modificación de sus causas y efectos.

Los problemas ambientales globales que se evidencian en el siglo XXI, demuestran que la crisis ambiental no se limita solamente al deterioro de los sistemas naturales, sino que abarca otras dimensiones como la persistencia de un orden económico, social y político injusto que provoca –a escala mundial y al interior de la mayoría de las sociedades–, el aumento de la desigualdades y la generación de contradicciones que surgen de las incompatibilidades existentes entre las cualidades biofísicas del entorno y las relaciones socioeconómicas que actúan sobre él. Ello exige un análisis adecuado de estas incongruencias que profundice en una crítica del actual modelo de relación del hombre con su medio ambiente.

En la actualidad son evidentes enormes disparidades derivadas de la desconexión y parcelación entre naturaleza, economía, sociología y antropología, destacándose la falta de atención en la literatura económica sobre la génesis de las necesidades, de la responsabilidad humana con el medio, y sobre propuestas de acción que sean alternativas al fracaso de las teorías del desarrollo dominantes, para eliminar la insatisfacción y la pobreza de la faz de la Tierra.

La propuesta del VIVIR BIEN desata una fuerte crítica al escenario económico contemporáneo, invoca a la reducción del consumo, a una mejor distribución, y a la búsqueda de una relación armónica y recíproca con la Madre Tierra. No se puede VIVIR BIEN si otros viven mal o si se daña la naturaleza. Estimula una dimensión humana y solidaria a las relaciones con sus semejantes, afecto por la vida y no por las cosas, la felicidad desde lo espiritual y no desde lo material, la defensa de la justicia social y una activa responsabilidad con el medio en que se vive y del que se forma parte, no como dueño sino como facilitador de una relación integral y armónica.

Economía y Vivir Bien

... Confirmando que no me gusta el ideal de vida que defienden aquéllos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar, y que aplastar, dar codazos y pisar los talones al que va delante, características del tipo de sociedad actual, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana. No veo que haya motivo para congratularse de que personas que son ya más ricas de lo que nadie necesita ser, hayan doblado sus medios para consumir cosas que producen poco o ningún placer. Sólo en los países más atrasados del mundo el aumento de la producción puede ser un asunto importante; en los más adelantados lo que se necesita desde el punto de vista económico es una mejor distribución. (John Stuart Mill 1848).

Este planteamiento de Stuart Mill, de hace casi dos siglos, expresa una realidad meridiana vigente, aunque su posición acerca de concebir un “estado

estacionario” no sea compartida ni por la mayoría ni por la propia autora. Pero resulta innegable la preocupación que lo alentaba, aún cuando entonces no estaba todavía establecida la mitología del *crecimiento* como llave inequívoca de progreso. (Naredo 2004)².

Hoy como nunca, se hace necesario fortalecer la crítica a la grave irracionalidad que supuso la absurda mitología del crecimiento económico, que cifraba la salvación de la humanidad en el continuo aumento de los “bienes y servicios” obtenidos y consumidos (acompañado de una extracción de recursos y emisión de residuos crecientes). Esta creencia curiosa, al decir de Naredo, se construyó junto con la ciencia económica establecida sobre aquella otra mitología de la “producción” –que subraya sólo la parte positiva del proceso económico (las ganancias de dinero y utilidad)–, cerrando los ojos a los daños sociales y ambientales que origina. (Naredo, 1986)³

En efecto, esa creencia contribuyó a que la idea de “producción” pasara a ocupar un lugar central en la moderna ciencia económica, justo cuando la civilización industrial alejó por primera vez a la especie humana de las verdaderas producciones de la fotosíntesis, para apoyar su intendencia sobre la mera extracción o sobreexplotación de riquezas naturales preexistentes, aun a costa de llevar las producciones de la fotosíntesis hacia el deterioro progresivo de los bienes fondo que las sustentan. Así, el término “producción” se acuñó y popularizó como parte del discurso económico dominante, para encubrir el doble daño ambiental que acarrea el comportamiento de la civilización industrial: la extracción de recursos y la emisión de residuos. (Naredo 1986)⁴

Los “economistas clásicos” estimaban que el crecimiento económico apuntaría irremediabilmente hacia un horizonte de “estado estacionario”, habida cuenta que la tierra disponible no estaba sujeta a crecimiento. Con posterioridad, los economistas neoclásicos de finales del siglo XIX y principios del XX, desterraron la idea del “estado estacionario” a base de postular que la Tierra, con todos sus recursos, podía ser sustituida por una mágica y abstracta categoría llamada *capital*, cerrando así el discurso económico en el mero campo de los valores de cambio, sin conexiones de ningún tipo con el mundo físico.

El I Informe Meadows sobre “Los límites al crecimiento” impulsó el recordatorio de esta olvidada conexión, tras lo cual se produjo una nueva y reforzada campaña de imagen para alejar, una vez más, la idea de límite y seguir sosteniendo la fe en la meta universal del crecimiento económico como solución a los problemas del mundo actual, escondiendo la irracionalidad creciente que divulgaba este mensaje.

2 Naredo, J. M. 2004. La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales, en Manuscritos 22, p. 88.

3 Naredo, J. M. 1986. La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico, Madrid, Ed. Siglo XXI, 568 p.

4 Ibídem.

La posterior presentación del II Informe Meadows, *Beyond the Limits*, encargado también por el Club de Roma para evaluar los dos decenios transcurridos desde el I Informe, testimoniaron un nuevo contexto ideológico mucho más conformista. Cuando la información del II Informe certificaba que el deterioro planetario y las perspectivas eran peores que veinte años atrás, para no ser tildados de catastrofistas, los autores se sintieron obligados a ocultarse tras la polémica diferenciación entre crecimiento y desarrollo para advertir que “pese a haber límites al crecimiento, no tiene por qué haberlos para el desarrollo” (Meadows, D.H. y D.L. 1991)⁵.

La publicación del Informe Brundtland, *Our Common Future*, en 1987, que propone la meta del “desarrollo sostenible”⁶, constituyó una etapa importante en el proceso de reflexiones que le garantizaron una excelente acogida al término, que suplantó a los de “ecodesarrollo” (Ignacy Sachs) o “co-desarrollo” (R.B. Norgaard) que se habían empleado con anterioridad. Fuera de su novedad, fue justamente su marcada ambigüedad la que permitió a este nuevo concepto contentar a los políticos, quienes pasaron de inmediato a difundirlo y extenderlo sin preocuparse mucho por entenderlo.

Resulta inexplicable intentar abordar el polémico “desarrollo sostenible” proponiendo que –desde una visión marcadamente antropocéntrica– debiera “satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer el derecho de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades”⁷. ¿Cómo puede adjudicarse posibilidades a las futuras generaciones de disfrutar los mismos recursos, que tienen las presentes generaciones, cuando una insolidaridad sin límites declara hoy inequidad a toda prueba, entre los miembros de una misma generación? ¿Cómo puede aspirarse a dibujar un futuro de igualdad y justicia desde un pensamiento presente caracterizado por tanto egoísmo humano, en que el ingreso total de los 500 individuos más ricos del mundo es superior al de los 418 millones de personas más pobres de la Tierra?. Tampoco recoge esa definición una alusión directa a la actitud responsable que debería asumirse con la naturaleza que, definitivamente, es la que brinda los recursos y acepta los residuos, y sin la cual se hace imposible generar el proceso de “desarrollo”.

En el presente, resulta ilustrativamente dramático que 2.800 millones de personas viven en la pobreza, con menos de dos dólares al día, las cuales representan el 40% de la población global y obtienen sólo el 5% del ingreso mundial

5 Meadows, D. et al. 1991. Más allá de los límites del crecimiento, México, Ed. Aguilar, 355 p.

6 Entendiendo por tal aquel desarrollo que permite “satisfacer nuestras necesidades actuales sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas” (Brundtland (Informe) *Our common future*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1987). Traducción: *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza Ed., 1988.

7 Brundtland Informe. 1987. *Our common future*, Oxford Univ. Press, 1987. Traducción: *Nuestro futuro común*, Ed. Alianza, Madrid

(Chávez 2009)⁸. Ello se suma a un dramático y dispar panorama de acceso a la salud, educación, agua y otros recursos básicos, donde frecuentes pruebas de insolidaridad se expresan en noticias de guerras y armas destructivas capaces de aniquilar varias veces la población del planeta.

Si el modelo capitalista egoísta y salvaje es el mayor responsable del dramático panorama actual, no puede buscarse la solución a esos problemas dentro de ese modelo; hay que salir de ese esquema de vergonzosas relaciones que provocan desproporcionadas asimetrías e injusticias.

Además, resulta obligatorio hablar de problemas ambientales globales, diferenciando los contextos y manifestaciones de los mismos; para los países industrializados el principal problema es la contaminación generada por sus propias industrias, para los pobres, resulta el hambre y la miseria en que los obligan a vivir. Esta es su verdadera contaminación.

La humanidad enfrenta hoy el reto de la actual degradación ambiental, en momentos que el medio ambiente no escapa al impacto de una profunda crisis económica mundial. Las soluciones para tal empeño tienen que formularse, necesariamente, sobre un ordenamiento diferente del sistema económico, capaz de reorientar la concepción ambiental con vistas a garantizar el desempeño presente y futuro.

La ciencia económica se consolidó haciendo abstracción de la realidad física y social en la que transcurría la vida humana, y desplazó la noción de sistema económico al universo aislado de los valores de cambio; equiparó la noción de producción a la simple producción de valor “añadido” a base de revender con beneficio, y redujo la riqueza a una sola categoría unificada e intercambiable de la misma: el capital. Ahora, cuando se evidencia que los problemas ecológicos impulsan a controlar y estudiar la incidencia que tiene sobre ellos la gestión económica, se reconoce que la idea de sistema económico y el aparato conceptual en que se apoya y explican los textos y las cuentas nacionales, no son un instrumento adecuado para ello.

Al decir de Naredo, “Más que sustituir la vieja idea de sistema económico por otra que se estime más acertada, se trata de quebrar el monopolio que venía ejerciendo en el campo de lo económico, para conectarla con los otros sistemas explicativos del mundo físico. Pero esta nueva conexión entre los análisis físicos y monetarios de los procesos supone un cambio de estatuto en la propia ciencia económica, al hacer de lo económico un punto de encuentro con otras disciplinas, abandonando el razonamiento en ciclo cerrado que los economistas venían desarrollando en el campo del valor”. (Naredo 1986)⁹

8 Chávez, H. 2009. Discurso pronunciado en la Cumbre Climática de Naciones Unidas, Dinamarca

9 Naredo, J. M. 1986. La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico, Madrid, Ed. Siglo XXI, 568 p.

La economía estándar aparece así como una disciplina que dice ocuparse de la satisfacción de las necesidades mediante el consumo, pero que ignora el origen de aquellas, cuando de hecho está contribuyendo a expandirlas incontroladamente. Ello explica el fracaso del prometido “desarrollo” para eliminar la insatisfacción y la pobreza del mundo.

La teoría económica tiene que considerar los recursos naturales y energéticos en su marco analítico, de forma tal que se establezca un constante flujo de entrada y salida con el medio físico, que evite ignorar los principios biofísicos. (Granda 2006)¹⁰. El análisis económico del medio natural constituye una urgente necesidad para la ciencia económica en la búsqueda de alternativas que estudien la interacción entre ambas partes.

Ante la crisis ambiental, reportada inicialmente desde las ciencias naturales, corresponde en la actualidad a las ciencias sociales adentrarse en el estudio de los problemas derivados del conflicto sociedad-naturaleza, que han cambiado las condiciones de vida del planeta, originando condiciones y efectos nocivos que afectan la calidad de la vida en su conjunto. Las ciencias sociales deben orientar sus esfuerzos al estudio del origen y los elementos causales de la crisis ambiental, y a la estimulación de la formación de una conciencia ambiental en los seres humanos, que les permita convivir con el entorno, preservarlo, respetarlo y utilizarlo racionalmente en función de sus necesidades.

En un mundo globalizado y repleto de contradicciones, la especie humana ha creado la capacidad de destruirse a si misma (Castro 2009)¹¹; resulta un pasaje bochornoso la Cumbre Climática de las Naciones Unidas en Copenhague que, lejos de que los países ricos asuman el deber correspondiente a las amenazas del cambio climático, sólo puso al desnudo su falta de voluntad política para hacerlo.

El inminente peligro desata ya signos visibles, no se trata de esperar siglos para encontrar evidencias; ha quedado demostrado que en un breve período de 60 u 80 años pueden ser irreversibles los daños para los y las humanas.

Stern advierte en su Informe que el mundo atraviesa hoy una situación ambiental sin precedentes, que requiere de una urgente acción global para contrarrestar los catastróficos efectos del cambio climático global. Las tecnologías y mecanismos de política ambiental deben ser rediseñados hacia una disminución de la emisión de gases que provocan el efecto invernadero (GHG), pues los impactos ambientales de este fenómeno trascienden las fronteras de las naciones. Estima, en su investigación, que las emisiones globales alcancen su máximo valor

10 Granda, C. 2006. Relaciones Medio Ambiente-Economía. La necesidad de una nueva mirada. *Revista Contribuciones a la Economía*. [Revista electrónica], ISSN: 16968360. Disponible en <http://www.eumed.net/ce/2006/cgc.htm>

11 Castro, F. 2010. Los peligros que nos amenazan. Tomado de Cubadebate. Periódico Granma. Marzo del 2010. Disponible en: <http://www.cubaweb.cu/>.

a mediados de siglo, lo cual significa que la reducción de las mismas se torna inminente. (Stern 2008)¹²

Ha resultado inmoral la redacción del plural “acordamos”, de la Cumbre sobre Cambio Climático en Copenhague, para referirse a la reducción de las emisiones globales y nacionales tan pronto como sea posible. Esta expresión pretende enmascarar el principio de las “responsabilidades comunes pero diferenciadas” en que los países desarrollados comenzaron a emitir gases de efecto invernadero a la atmósfera desde el comienzo de la revolución industrial, y pretenden equiparar las mismas a los países que iniciaron su industrialización en la segunda mitad del siglo XX, o ni siquiera la han iniciado.

La igualdad que ha faltado en la identificación de las causas, pretende incorporarse a soluciones compartidas. Resulta todavía más grave que, en Dinamarca, no se haya hablado de compromiso numérico de reducción de emisiones para los países responsables del calentamiento global. Sin duda, es un retroceso desde el Protocolo de Kyoto. Se intentó dejar a la libre determinación de cada país desarrollado su probable disminución, para no someterse a un compromiso internacional de reducción previamente acordado. O sea se pretende igualar soluciones, cuando las causas y las consecuencias son significativamente diferentes.

Al contrario, los países desarrollados deberían establecer compromisos vinculantes, claros y concretos en la disminución sustancial de sus emisiones, y asumir obligaciones de asistencia tecnológica y financiera a los países pobres, y de recursos a favor de las soluciones reales.

Ante la preocupante realidad, la humanidad enfrenta actualmente el grave peligro que representa el deterioro ambiental y sufre las consecuencias de su irracional actuación como responsable de los problemas ambientales del planeta.

Azqueta (2006)¹³ plantea que “la degradación ambiental es una externalidad negativa que se comparte con el resto del mundo y con las generaciones futuras”. De este modo, “no cabe corregir de forma significativa *el problema ambiental*, sin modificar las reglas del juego que hoy orientan el comercio y las finanzas del mundo, y sin cuestionar la mitología del crecimiento que las ampara”. (Naredo 2006)¹⁴

Rappo, por su parte, señala que “no habrá soluciones adecuadas a la problemática ambiental si no hay soluciones de fondo a los problemas de desarrollo y

12 Stern, N. 2008. Key Elements of a Global Deal. London School of Economics and Political Science. Cambridge University Press. [En red]. Mayo de 2008. Disponible en: <http://www.lse.ac.uk/.../KeyElementsOfAGlobalDeal>

13 Azqueta, D., Delacámara, G. y Sotelsek, D. (2006). Degradación ambiental, endeudamiento externo y comercio internacional. Departamento de Fundamentos de Economía e Historia Universidad de Alcalá. [En red]. Julio de 2006, p.3 Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es>.

14 Naredo, J.M. 2006. *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Ed. Siglo XXI de España Editores S.A, Madrid, p.106.

del modelo de acumulación prevaleciente. Es urgente detener el deterioro y el uso irracional de los recursos naturales” (Rappo 2009)¹⁵.

¿Qué soporta la idea del VIVIR BIEN? Ante todo, un cambio del modelo capitalista y su irracional lógica consumista. Es un llamado a la convivencia armónica y solidaria, sin distinción de género, razas, ni creencias. Llama al respeto del ser humano y de este al medio que lo rodea.

La economía ortodoxa intenta equiparar crecimiento económico con bienestar y, por tanto, lo identifica como prueba de éxito de la gestión económica. No se trata de crecer, sino de crecer mucho. (Bermejo 1994)¹⁶. Resultan, sin embargo, muy variados los ejemplos de crecimiento económico sin bienestar y viceversa, pudiendo citarse entre los elementos que influyen en el bienestar y no se contabilizan: el medio ambiente equilibrado y no deteriorado, el tiempo libre, la distribución de la renta, las expectativas sobre el futuro y la felicidad, entre otros muchos.

Max Neef (1995)¹⁷, por su parte, defiende la hipótesis del umbral de la relación entre crecimiento económico y bienestar humano. Plantea que el consumo económico puede llevar a un incremento del bienestar humano hasta cierto punto; pero, a partir de este umbral, los costos sociales y ambientales de algunos consumos empiezan a tener un impacto que reduce el nivel de bienestar.

Resulta incuestionable que no es posible interpretar el desarrollo solo en términos de crecimiento del Producto Nacional Bruto (PNB), excluyendo los elementos cualitativos del bienestar y las transformaciones estructurales del sistema. Superar el antagonismo, supone concebir un nuevo estilo de desarrollo alternativo que –frente a los fracasados modelos convencionales– sea capaz de integrar la dimensión ambiental en su totalidad y complejidad proporcionando modelos de producción, consumo y comportamiento que vayan desde la erradicación de la pobreza, hasta la mejora de la calidad de vida, el respeto a la naturaleza y el advenimiento de la justicia y la paz a escala global. (Casas 2002)¹⁸

Se hace impostergable la ambientalización del conocimiento sobre la base del modelo socialista, único referente para edificar una teoría y práctica ambiental que sustente una posible viabilidad a ese anhelado paradigma de la sostenibilidad,

15 Rappo, S. 2006. Economía, ambiente y sustentabilidad. *Revista de la Facultad de Economía, BUAP*, XI, (33), p9

16 Bermejo, R. 1994. Manual para una economía ecológica, Ed. Bakeaz., Madrid, p. 182

17 Max-Neef, M. 1995. Economic Growth and quality of life – a threshold hypothesis, En: *Ecological Economics* (15)

18 Casas, M. 2002. Introducción de la dimensión ambiental en la formación académica de los especialistas en ciencias económicas y contables: Estudio epistemológico y aplicación práctica a la Universidad de Pinar del Río. Tesis en opción al grado científico de Doctor en Ciencias. Universidad de Alicante, Alicante, p. 83.

que hoy se defiende sobre escenarios de pésima reputación y credibilidad. El cambio al que se aspira no puede esperar; se necesita de forma inmediata una modificación radical de conductas y la evidencia de comportamientos amigables con el Planeta. Igualmente, la teoría no puede quedar deslindada de la práctica; se debe socializar acciones locales que sean complementarias a las soluciones globales que se requieren. Se imponen propuestas de medidas de fondo que posibiliten el bienestar en armonía con la naturaleza.

Es el momento de la definición de estrategias de acción y movilización en defensa de la vida frente al cambio climático, y por los Derechos de la Madre Tierra, un diálogo de saberes entre pueblos y gobiernos que persiguen y comparten iguales propósitos.

La sociedad civil deberá jugar un rol indiscutible; se requiere una activa participación de los movimientos indígenas y la contribución de sus saberes, más arraigados a la defensa de las culturas ambientales que los sustentan.

La edificación de una sociedad socialista sostenible, exigirá salir de los marcos forzados del capitalismo neoliberal. Hoy se abre una puerta esperanzadora con la Alianza Bolivariana para los Pueblos de América (ALBA); las voces de sus líderes levantadas en la Cumbre de Copenhague, dieron prueba de ello, y la convocatoria lanzada por el presidente de Bolivia, Evo Morales a la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, de abril del 2010, sin duda marca una esperanza propositiva en las aspiraciones compartidas de los pueblos.

La idea del VIVIR BIEN se contrapone al mal llamado desarrollo que, desde su connotación capitalista, ha sido expoliador de la naturaleza en beneficio de unos pocos. También supera la visión clásica del socialismo que –aunque aspiraba a suplir las demandas crecientes de la sociedad– enfatizaba un marcado ángulo antropocéntrico de satisfacción de las necesidades humanas sin considerar hasta qué punto era perjudicado en toda su dimensión el ecosistema que proveía los recursos y asimilaba los residuos.

En ese justo diálogo radica la nueva ética, se trata de que hombres y mujeres convivan en armonía, y que la naturaleza no sea “explotada” por los intereses humanos sino “utilizada”, cuidada y protegida. Este proceso exige revitalizar prácticas y experiencias que han convivido en el anonimato y que es preciso divulgar y extender. Tiene que avanzarse en un proceso de reflexión de la base política y económica de esa propuesta del VIVIR BIEN, las posibilidades de repensar una sociedad diferente, que saque de sí lo mejor del ser humano, y estimule vías de conseguir y perpetuar acciones justas, democráticas, fraternas y solidarias. El Vivir Bien es la convocatoria a una re-construcción del conocimiento y del desarrollo mismo, que modifique aspectos estructurales, principios decadentes y formule cambios que restituyan unidad y armonía “con todos y para el bien de todos”, como apuntaba el más universal de todos los cubanos: José Martí.

Conclusiones

Las preocupaciones por la *sostenibilidad* de los sistemas económicos acaparan la atención en los últimos tiempos. Los actuales problemas ambientales no están ajenos a la profunda crisis económica mundial que hoy afecta al planeta, esta crisis aqueja hoy a los grandes centros y se proyecta sobre toda la periferia y, en forma especialmente intensa, sobre los países más vulnerables por su escaso nivel de desarrollo. Todos los indicadores apuntan a una crisis prolongada, y las causas están delimitadas dentro del modelo capitalista imperante, que busca debilitar las resistencias de la cultura y de la naturaleza para someterlas a la lógica del capital, con el propósito de legitimar el robo de los recursos naturales y culturales de la población dentro de un esquema globalizado.

Como ya se ha apuntado, no se trata de salir de la crisis del capitalismo, sino de salir del capitalismo en crisis para lograr verdaderamente VIVIR BIEN.

Bibliografía

- Azqueta, D., Delacámara, G. y Sotelsek, D.
2006 *Degradación ambiental, endeudamiento externo y comercio internacional*. Departamento de Fundamentos de Economía e Historia Universidad de Alcalá. [En red]. Julio de 2006. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es>.
- Bermejo, R.
1994 *Manual para una economía ecológica*, Ed. Bakeaz., Madrid, p.182
- Brundtland Informe
1987 *Our common future*, Oxford Univ. Press, 1987. Traducción: *Nuestro futuro común*, Ed. Alianza Ed., Madrid.
- Casas, M.
2002 *Introducción de la dimensión ambiental en la formación académica de los especialistas en ciencias económicas y contables: Estudio epistemológico y aplicación práctica a la Universidad de Pinar del Río*. Tesis en opción al grado científico de Doctor en Ciencias. Universidad de Alicante, Alicante, pp. 6-92
- Castro, F.
2010 *Los peligros que nos amenazan*. Tomado de Cubadebate. Periódico Granma. Marzo del 2010. Disponible en: <http://www.cubaweb.cu/>.
- Chávez, H.
2009 Discurso pronunciado en la Cumbre Climática de Naciones Unidas, Dinamarca
- Donoso, A.
2002 Foro Popular anterior a Johannesburgo, Bali.

- Granda, C.
2006 *Relaciones Medio Ambiente-Economía. La necesidad de una nueva mirada.* Revista Contribuciones a la Economía. [Revista electrónica], ISSN: 16968360. Disponible en <http://www.eumed.net/ce/2006/cgc.htm>.
- Iglesias, E.
2009 *La crisis económica mundial y las opciones para América Latina.* [En red]. Mayo de 2009. Disponible en http://www.nuso.org/upload/articulos/1036_1.pdf
- Jaula, J. A.
2008 *La percepción ambiental.* Cuaderno 2. Universidad La Sapienza de Roma
- Leff, E.
2002 *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder.* Editores Siglo XXI en coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM y con el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), México D. F
- Leff, E.
1998 *Ecología y Capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable,* México, Ed. Siglo XXI, 402 p
- Leff, E.
1994 "Sociología y ambiente: formación socioeconómica. Racionalidad ambiental y transformación del conocimiento". En E. Leff (coord), *Ciencias sociales y formación ambiental*, p. 17-84.
- Martínez-Alier, J.
2005 *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (1ra ed.). Ed. Icaria, Barcelona.
- 2005 *De la economía ecológica al ecologismo popular* (1ra ed.). Ed. Icaria, Madrid.
- Max-Neef, M.
1995 Economic Growth and quality of life- a threshold hypothesis, *En: Ecological Economics* (15)
- Meadows, D. et al.
1991 *Más allá de los límites del crecimiento,* México, Ed. Aguilar, 355 p
- Mill, J. S.
1984 *Principles of Political Economy.* Traducción en español del texto de la 7ª ed. inglesa de 1871. México: FCE, 1943, con sucesivas ediciones y reimpresiones.
- Naredo, J. M.
2006 *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas.* Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A.

- Naredo, J.M.
2004 *La economía en evolución: invento y configuración de la economía en los siglos XVIII y XIX y sus consecuencias actuales*, En *Revista Manuscritos* 22, pp 83-117.
- Naredo, J.M y Valero, A.
1999 *Desarrollo económico y deterioro ecológico*, Madrid, Fundación ARGENTARIA, Colección Economía y Naturaleza, 385p.
- Naredo, J.M.
1986 *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 568 p.
- Rappo, S.
2006 *Economía, ambiente y sustentabilidad*. Revista de la Facultad de Economía, BUAP, XI, (33),pp 101-110.
- Solow, R.
1991 *Sustainability: An Economist's Perspective*, Dorfman, R. Y Dorfman, N. (eds.), 3era ed., Nueva York.
- Solow, R.M.
2001 *Un gran apetito por los hechos*, El Economista de Cuba, Ciudad Habana, marzo-abril 8:11
- Stern, N.
2008 *Key Elements of a Global Deal*. London School of Economics and Political Science. Cambridge University Press. [En red]. Mayo de 2008. Disponible en: <http://www.lse.ac.uk/.../KeyElementsOfAGlobalDeal>

PARTE V

Vivir Bien y política(s) en Bolivia

“Vivir Bien” y descolonización

*Rafael Puente*¹

El actual proceso de cambio que vive Bolivia tiene como marco político global la descolonización del estado. Se puede afirmar que, desde la primera Constitución redactada por Bolívar y promulgada por Sucre, pasando por las más de 15 reformas constitucionales que vivió la República hasta 2004, todas han tenido un carácter colonial. Las primeras doce (hasta 1938) fueron, además, oligárquicas; a partir de 1938 encontramos en las constituciones un contenido social, pero sin modificar su carácter colonial. Recién la última Constitución, promulgada en enero de 2009, presenta como novedad fundamental el reconocimiento sistemático del carácter *plurinacional* del estado, con la consecuente igualdad de derechos y oportunidades para todas las culturas, etnias y lenguas, lo que expresa el contenido primordial del *cambio* que se está construyendo: la ruptura del estado colonial (o si se prefiere, neo-colonial).

Y es en esta nueva Constitución donde, de manera consecuente, se plantea también una ruptura del concepto tradicional de *desarrollo*, para hablarnos en su lugar del *Vivir Bien*. La definición fundamental –formulada en varios idiomas nacionales– la encontramos en el Artículo 8:

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: 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).
II. El Estado 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

1 Analista y político boliviano.

en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para **vivir bien**.

A partir de esta inédita definición constitucional, tiene sentido que reflexionemos sobre la relación entre *descolonización* y *vivir bien*.

1. ¿A qué le llamamos *colonialismo*?

El diccionario nos dice que es la *dominación institucionalizada de un estado sobre pueblos pertenecientes a civilizaciones distintas o lejanas*. Ello fue lo que ocurrió durante los trescientos años de ocupación española de nuestros países y, se suponía, que había llegado a su fin con la declaración de independencia de cada uno de esos países, respecto de la corona española.

Sin embargo, hoy nadie discute que –después de esa *declaración*– no hubo independencia real sino nuevas formas de colonialismo, de sometimiento de nuestros pueblos a los intereses de diferentes estados extranjeros (primero el británico, luego el norteamericano, hoy una suerte de *estado global* que articula a los países *desarrollados*). A esa nueva situación –ya bastante antigua– se le ha llamado *neocolonialismo*, cuya variante consiste en consolidar una casta social intermediaria constituida, en general, por los descendientes y socios de los antiguos colonizadores, que se encarga de materializar el sometimiento de los pueblos colonizados.

Ahora bien ¿cuáles son los rasgos principales de una estructura colonial?

- En primer lugar, el sometimiento a intereses económicos, el saqueo de los recursos naturales –mineros, forestales, hidrocarburiíferos, agropecuarios– en beneficio de economías ajenas.
- En segundo lugar, la organización de la sociedad en concordancia con los intereses coloniales –con apoyo del aparato del estado– de manera que los encargados de transferir los recursos al exterior, tengan la posibilidad de mantener el control de la sociedad. Para ello se utiliza diferentes modelos políticos, dictatoriales o de democracia formal, que den estabilidad al sistema.
- Finalmente, se requiere una intensa colonización cultural que prive de consistencia política a los pueblos colonizados diluyendo su identidad, dejando en claro que la cultura del *progreso* –propia del colonizador– debe ser conveniente para los pueblos sometidos, a la cual deben adscribirse para escapar del atraso. A este fin ha servido el sistema escolar (y educativo en general), al mismo fin se subordina y manipula el sentimiento religioso de la población, y el sistema comunicacional en su variante informativa y recreativa.

Y, por supuesto, estas tres dimensiones del sometimiento colonial cuentan con el respaldo del aparato coercitivo del estado: sistema judicial, sistema policial y, en última instancia, las fuerzas armadas de la nación.

Todo esto, que vale para el colonialismo en general, ha funcionado aquí en Bolivia a lo largo de su vida republicana bajo formas diferentes según sus diferentes *bloques históricos*, como diría Gramsci.

Interesa destacar el resultado de siglos de colonialismo externo y luego interno. Y el resultado no es sólo el saqueo efectivo de los recursos, el empobrecimiento creciente de país y de su población, la frustración de toda forma de desarrollo propio, sino también la colonización mental de los pueblos originarios. Así como el machismo acaba echando raíces en la mentalidad y la cultura de una elevada proporción de mujeres, el colonialismo también echa raíces en el ámbito cultural, la auto-comprensión y la práctica social de muchos colonizados, que pueden llegar a convencerse de que –efectivamente– pertenecen a una cultura atrasada o marginal, y que para superarla tienen que luchar por incorporarse –y ser aceptados– en la cultura de los colonizadores, replicando por tanto sus juicios de valor y sus mecanismos de conducta.

Por tanto, la des-colonización no podrá consistir en una *decisión*, por muy firme y colectiva que sea, sino en un *proceso* largo, porque lo que más tarda en cambiar en una sociedad, es precisamente la cultura. Esta consideración es importante como vacuna contra el desaliento que, en muchos momentos, nos amenaza y nos seguirá amenazando.

2. Bolivia: de la colonia española a la república colonial

El mapa genético

Hay dos preguntas previas que deben plantearse a la hora de entender lo que es Bolivia. No se trata de preguntas ‘eruditas’ o de mera curiosidad, sino de un punto de partida para adentrarnos en nuestra realidad histórica.

La primera: ¿Cómo se explica la existencia misma de Bolivia? ¿Cómo se explica que se haya formado una “nación” con base en regiones y elementos tan dispares cultural, económico-geográfico e histórico-políticamente, y que más bien podrían haber sido parte de los países vecinos y no de esta abigarrada y desigual república?

La segunda: ¿Cómo se explica que un país que nació a la vida “independiente” como el más promisorio de toda América del Sur, ocupara –ya al cabo de sólo cincuenta años– el último lugar entre los países suramericanos, posición que no se ha abandonado hasta el día de hoy?

La respuesta a la primera pregunta está en las inmensas riquezas mineras que encontraron los españoles, a partir de las cuales se desarrolló un acelerado e intenso

proceso económico que –en menos de un siglo– conformó el conglomerado urbano de Potosí que, en su momento fue la más poblada del continente. Y, a partir de ese proceso y conglomerado se fue articulando un territorio heterogéneo que pronto se convirtió en una unidad administrativa colonial propia (la Audiencia de Charcas) y que, más tarde, daría lugar a una nueva república en el centro de Sudamérica (Bolivia). La razón de ser de Bolivia está, pues, en Potosí y, por tanto, en la minería. Esto tiene su costo: articularse como país en torno a la minería que significó hacerlo bajo el control económico y político de los oligarcas mineros.

Con base en ese hecho, respondemos mejor la segunda, pues históricamente es comprobable que una casta dominante minera –a diferencia de lo que ocurre con una oligarquía ganadera o con una burguesía industrial– presente rasgos marcadamente negativos para el desarrollo de un país. Por un lado, porque se acostumbra a la posibilidad de un enriquecimiento rápido; por otro, porque es esencialmente depredadora de la naturaleza y de la mano de obra; y, finalmente, porque se pierde el interés por el desarrollo de su propio país en la medida que su desarrollo no depende del mercado interno sino del mercado de ultramar.

Por tanto, podemos afirmar que, como consecuencia de lo anterior, el destino de nuestro país ha estado marcado por la explotación minera (extensiva e intensiva) y la angurria por el enriquecimiento rápido –que deja a un lado todo interés por las actividades industriales–, la depredación sistemática de la naturaleza y de la mano de obra, y el desinterés total por el desarrollo nacional. Nuestro país ha estado siempre bajo el control directo o indirecto de esa casta minera y sus descendientes que han asimilado sus hábitos mentales –aunque ya no se dediquen a la minería–.

La independencia

Treinta años después de una primera y auténtica guerra de independencia, conducida por los pueblos indígenas de la región andina (los Katari y Amaru) y derrotada por no contar con aliados pobres urbanos, es en la Audiencia de Charcas donde, en 1809, donde brota el primer movimiento independentista de la América meridional. Al cabo de 15 años de lucha heroica –en la que participan todos los sectores sociales y se combinaron insurrecciones urbanas con guerrillas rurales–, los demás países de América meridional se declararon independientes, mientras los libertadores Bolívar y Sucre llegaban a la frontera peruana. En ese momento, un grupo significativo de realistas –que habían estado defendiendo a la Corona española–, al comprobar que su causa estaba perdida y que el bando patriótico se agotaba con muchos jefes muertos o confinados decidieron volverse patriotas y se convirtieron en abanderados de la independencia. Son ellos los que convocan el Congreso Constituyente, y los que el 6 de Agosto de 1825 declararon la independencia de una nueva república con el nombre del Libertador, como forma de ganarse su confianza.

Con esta reunión de oportunistas la tragedia se ha consumado: la larga y heroica lucha de nuestro pueblo, que aportó notablemente a la independencia de los países vecinos y a la disolución final de las fuerzas militares españolas, se convierte en plataforma de triunfo para una nueva oligarquía de tráfugas y mediocres, que conformarán una república a su imagen y semejanza. Como dirá un siglo después Carlos Montenegro, esa “*casta temerosa y ociosa*” sólo ha producido un “*fraude del espíritu republicano*”.

Así es como nace la República que se desprende de la Corona española, pero que mantiene las estructuras coloniales, incluyendo la dominación de la vieja casta colonial. El país se ha fundado mal, su “nacimiento” ha sido en realidad un aborto. Por ello, los pueblos indígenas de Tierras Bajas tenían razón al demandar, en Junio del 2002, la necesidad de una Asamblea Constituyente “para refundar el país”. Ya en la primera Constitución, el derecho de participación política excluye a las mujeres y a los pobres, y también a los indígenas. Y esta concepción marcó la vida social boliviana durante los 185 años de su existencia. Los idiomas de los pueblos indígenas nunca fueron valorados, y se mantuvieron marginalmente. Las costumbres de los pueblos –ahora el ejemplo de la Justicia Comunitaria– sólo fueron, en el mejor de los casos, toleradas pero no reconocidas. Lo mismo se puede decir de las tradiciones organizativas, religiosas, festivas, sanitarias, reducidas a la categoría de folclore, apartadas de la vida formal y que –ingenuamente– se consideraba parte de la cultura occidental.

A los pueblos indígenas sólo se los tomaba en cuenta para el pago de impuestos o a la hora de establecer el turno obligatorio de trabajo en las minas, o también para explotarlos como *pongos* (siervos) o peones de hacienda, y para la prestación de servicios personales en los hogares de la casta criollo-mestiza y en las instituciones públicas; o, en el siglo XX, para reclutarlos en el ejército profesional. Sólo en la segunda mitad del siglo XX se les otorga el *voto universal*. Como suelen decir, se los usó como *escalera* al solicitarles su apoyo para definir empates políticos (el caso más terrible fue, en 1899, cuando una alianza entre el partido liberal y el ejército aymara, dirigido por Zárate Willka, derrotó al partido conservador y, después de lograr el triunfo, proceder a la traición y asesinato de sus jefes y acabar de despojarlos de sus tierras).

3. Frustrada construcción del estado-nación, integrando a los pueblos indígenas

Tras la larga transición desde 1936 (fin de la guerra con Paraguay) hasta la victoriosa insurrección de 1952, se formó el gobierno “revolucionario” que diseñó un nuevo estado supuestamente nacional, e integrado al capitalismo mundial. Las bases de este estado eran, por una parte, la nacionalización de la minería –cuyos excedentes permitirían dar arranque a la industrialización / modernización del

país— y, por otra, tres medidas orientadas a la ciudadanización de la gran mayoría campesina-indígena, en el sentido moderno de la palabra, que los convertía en pequeños propietarios (Reforma Agraria de 1953, alfabetizados (Reforma Educativa de 1955), con derecho de voto (Voto Universal de 1956), y —en último término, en potenciales obreros de una futura industria moderna.

Pero, un elemento central para nuestro tema, era la apuesta a la *bolivianización* de la masa de aymaras y quechuas en un plazo previsible, con lo que se formaría el *estado-nación* culturalmente homogéneo (industrializado e integrado a la modernidad capitalista). Para ganar esta apuesta se impulsa el sistema educativo universal y gratuito y, sobre todo, *castellanizante*; así, en tres generaciones de alfabetización y escolarización obligatoria en castellano, el idioma de la *nación* boliviana sería el castellano que desplazaría a la diversidad cultural y lingüística que hacía de Bolivia un país *ingobernable*.

Por tanto, la gran novedad del estado *nacionalista* fundado en 1952 es que, a diferencia de los pasados bloques históricos, aquí no se intenta aniquilar, sustituir ni marginar a las grandes mayorías indígenas, sino diluirlas e *integrarlas* a la *nación boliviana*. El fracaso de este intento *nacionalista*, que más bien produjo la reafirmación de los pueblos aymara y quechua, de su identidad, y de una nueva ideología emergente: *katarista* (década de los setenta), sienta las bases para lo que ahora estamos presenciando: la constitución de un *estado pluri-nacional*.

4. Del desarrollismo de Truman al estado neo-liberal de Sachs

Coincidente en el tiempo con el intento de implantación del estado-nación, el presidente norteamericano Truman trae el discurso de división del mundo en países *desarrollados* y países *sub-desarrollados* (luego, países *en vías de desarrollo*), donde estos últimos tienen la posibilidad de *desarrollarse*; es decir, aprender de los países del norte, trabajar arduamente y llegar al nivel de desarrollo de los países que se nos han adelantado.

Es a partir de esa concepción que Truman vulgarizó oficialmente, que nuestros países y gobiernos vienen afanándose en vano por alcanzar ese nivel de *desarrollo*. Esta concepción, que se nos propone e impone desde el Norte, entiende por *desarrollo* un crecimiento económico imparable que nos conduce a niveles siempre superiores de bienestar material y de consumo, sobre todo energético. Así, se propone comparar nuestro nivel de desarrollo con el de otros países, sea para alegrarnos de que nos acercamos al “Primer Mundo” (o, en el caso boliviano, sea para comprobar que nunca saldaremos del subdesarrollo). Este enfoque conduce al “desarrollismo”.

A ello se suma que, al agotarse el *bloque histórico* del 1952, la derecha supo diagnosticar ese agotamiento y, a su solicitud, llega desde Estados Unidos el Sr. Jeffrey Sachs como asesor en el diseño de un nuevo *bloque histórico*, que resultó ser

la ya conocida estructura de sustento del modelo estatal neo-liberal. Este modelo supone una nueva vía de *desarrollo* mediante la aplicación de las recetas de *libertad* de cambio, *libertad* de precios, *libertad* de comercio, *libertad* de contratación y otras gloriosas *libertades* que, en pocos años, acabaron de descomponer las posibilidades de salida de la miseria, atraso, injusticia y demás rasgos que lo venían caracterizando al estado desde su fundación. Pero, además, profundizaron las desigualdades sociales y sobre todo las características coloniales de nuestro estado, porque sus principales damnificados fueron las comunidades indígena-campesinas, que entre otras cosas se vieron obligadas a emigrar a los centros urbanos en calidad de población desempleada, marginal, informalizada, en riesgo de ruptura de lazos comunitarios y culturales, y en riesgo de desaparecer como pueblos y culturas.

Sin embargo, fueron precisamente esos pueblos los que –siguiendo un proceso iniciado con el agotamiento del estado nacionalista– protagonizaron la resistencia anti-neoliberal y nos condujeron hasta el momento actual. Por tanto, será comprensible y coherente que, al ser ellos los protagonistas principales, el actual proceso de cambio tenga como eje central la descolonización y la crítica radical al desarrollismo, formulada en términos de esa alternativa que es el *Vivir Bien*. Veamos.

5. Marcha descolonizadora y nueva constitución anticolonial

Como afirma repetidamente el presidente Evo Morales, este proceso es de todos y todas, no de un partido ni de una clase ni sólo de una etnia. Es de todos; y todos somos necesarios para que el mismo llegue a su culminación. Pero, es importante que los sectores urbanos, capas medias, intelectuales y obreros entendamos que, en este proceso de todo, hay un protagonismo indígena que no es casual ni arbitrario, sino resultado de hechos históricos que necesitamos entender para asumir la cierta incomodidad que podemos sentir ante algunas expresiones de dicho protagonismo, y para apoyar la profundización de *ese* proceso.

De acuerdo con el siguiente cuadro histórico-cronológico, podemos hacer algunas reflexiones que explican dicho cuadro.

1936-52: Revolución Nacional → Liderazgo del MNR ¹	
1956: Comienza la resistencia minera contra la reversión del proceso revolucionario	
1964: Golpe del General Barrientos → Formación del Pacto Militar-Campesino ²	
1967: Masacre de San Juan y asesinato del Che → Alianza de obreros e intelectuales	
1970-71: Asamblea Popular sin campesinos → Golpe de Bánzer	
	1973: Manifiesto de Tiwanaku → Surgimiento del Katarismo
	1974: Masacre del Valle ³
	1978: → Campesinos rompen Pacto Militar-Campesino ⁴ → Modelo del 52 agotado Bloque social revolucionario que conforma la UDP
	1979: Se funda la CSUTCB ⁵ → Bloqueo nacional de caminos
1982-85: Gobierno de la UDP ⁶ → Quiebra del proyecto popular	

	1986: Reforma Tributaria → Campesinos perforan la ley
	1990: I Marcha Indígena de Tierras Bajas
	1992: Asamblea de Nacionalidades
	1993-99: Luchas cocaleras → Bloqueos de caminos
	1995: Creación del Instrumento Político ⁷ (Congreso CSUTCB)
	1997: Primeros diputados del Instrumento (Evo Morales)
2000: Guerra del Agua en Cochabamba	
	2002: IV Marcha Indígena de TT Bajas → Asamblea Constituyente
	2002: Elecciones generales → Evo en segundo lugar
2003 (febrero): Sublevación contra el impuestazo ⁸	
2003 (octubre): Guerra del Gas	
	2004: Formación del Bloque Oriente ⁹ → Pacto de Unidad ¹⁰
2005: Jornadas de Sucre	
2005: Evo gana las elecciones	
2006-07: Asamblea Constituyente	
2008: Referéndum Revocatorio	
2009: Referéndum Constitucional → Elecciones Generales	
2010 (22 de enero): SE REFUNDA BOLIVIA COMO ESTADO PLURINACIONAL	

1 Movimiento Nacionalista Revolucionario.

2 El presidente Barrientos logra ese pacto aprovechando el cansancio campesino respecto de los partidos.

3 Ordenada por el dictador militar Bánzer contra los campesinos quechuas del valle de Cochabamba.

4 En las elecciones de 1978 el candidato oficial (militar) pierde en el área rural en todo el país.

5 Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

6 Unidad Democrática Popular, un frente de izquierda que en menos de 3 años tuvo que renunciar.

7 El instrumento de la CSUTCB que al cabo de 4 años se llamará MAS.

8 Decreto neo-liberal, aconsejado por el FMI, que elevaba los impuestos a los sectores medios.

9 Inédita instancia de unidad entre indígenas de Tierras Bajas y campesinos de origen andino.

10 Importante ampliación de la instancia anterior que ahora incluye a la CSUTCB, a la Confederación de Indígena del Oriente Boliviano y al Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Kollasuyo (CONAMAQ).

Fracaso de la izquierda tradicional y resistencia al modelo neoliberal

Está claro que el actual proceso de cambio pretende acabar con el viejo *estado colonial* con base en la *memoria larga* de nuestros pueblos indígenas campesinos; acabar también con el reciente *estado neo-liberal*, *memoria corta* que involucra al conjunto de la población, y más específicamente a los sectores urbanos obreros y de capas medias.

Ahora bien, ese modelo neoliberal, contra el que se rebela la memoria corta, pudo instalarse en el país sin necesidad de golpe de estado, a raíz del fracaso del Gobierno de la Unidad Democrática Popular (UDP) y de la amplia decepción política que produjo en el conjunto de la población. El fracaso de la UDP se debió, a su vez, a la incapacidad de la izquierda boliviana (una izquierda obrera e intelectual, ajena a la cuestión campesina indígena). Si bien es cierto que colaboró a la quiebra del proyecto popular el permanente sabotaje de la derecha —que tenía mayoría en el Parlamento— y y también la desfavorable coyuntura económica internacional, e incluso la trágica sequía que azotó al país esos años; la explicación profunda de ese fracaso estaba en los partidos que conformaban

la propia UDP (Partido Comunista de Bolivia, MNR de Izquierda, Movimiento de Izquierda Revolucionaria - MIR²) y también en partidos que se oponían a la UDP desde la izquierda (en su versión trotskista, sindicalista o socialista).

No se pretende desconocer los méritos y aportes de esos partidos, y menos aún la capacidad de lucha y heroísmo de sus militantes, que supieron resistir los repetidos y fatídicos golpes militares. Pero, tal vez a causa de esa cadena de golpes, que ponían en primer plano la contradicción *dictadura-democracia*, una vez instalado el gobierno popular –fruto de 25 años de laboriosa acumulación política desde 1956–, ninguno de los partidos de izquierda fue capaz de diagnosticar que el viejo *bloque histórico* del 52 estaba agotado. Por eso, unos y otros se comportaron, y se desgastaron, como si ese modelo aún estuviera vigente y sólo buscando su ajuste. Fue la derecha quien hizo ese diagnóstico, y con ayuda de Estados Unidos y el asesoramiento de Jeffrey Sachs, se diseñó el programa neo-liberal.

Así, obligado a renunciar el presidente de la UDP, el modelo neoliberal se impuso *democráticamente* tras las elecciones de 1985; triunfo en el que la decepción de los trabajadores obreros y sindicalizados en general tuvo su cuota³.

Pero, volviendo al cuadro, veremos que el movimiento campesino –que ya empezaba a recuperar su identidad indígena con la aparición de la ideología *katarista* y que había sido víctima de la *Masacre del Valle* en 1974– acababa de romper (julio de 1978, momento de las primeras elecciones generales tras el descongelamiento de la dictadura banzerista) el *Pacto Militar-Campesino*, máxima expresión de la solidez que había adquirido el degenerado modelo nacionalista del 52. Contra todo pronóstico y contra todo fraude, el candidato militar impuesto por el dictador Banzer, perdió en el área rural de los nueve departamentos. Más tarde, algunos economistas nos explicarían que fue precisamente ese año que el Modelo del 52 había empezado a dar muestras de agotamiento. Los campesinos no hicieron formulaciones teóricas, pero al romper el Pacto mostraron que habían entendido el carácter del momento, mientras la izquierda obrera –en sus variantes– no atinaba a darse cuenta.

Tampoco se percató –a fin de cuentas era la izquierda de un estado todavía colonial– de la importancia que tenía la conformación (en 1979) de una nueva organización campesina de alcance nacional –la *CSUTCB*, dirigida por *Jenaro Flores*– que, además, recuperaba la identidad indígena. Cuando el mismo año, la nueva CSUTCB llevó a cabo el primer bloqueo de caminos de la nueva etapa política, la izquierda tradicional no sólo no percibe su trascendencia sino que es

2 Partido de clase media, que nació en 1971 con una línea de izquierda radical, después parte de la II Internacional, y que acabó gobernando con la ultraderecha del ex dictador Bánzer de 1989 a 1993.

3 Acción Democrática Nacionalista, partido fascista, fundado por Bánzer en 1979, que co-gobernó de 1985 a 1989 (con el MNR), de 1989 a 1993 (con el MIR) y de 1997 a 2002 (con una alianza más amplia).

la propia Central Obrera Boliviana (COB) la que intercede ante la CSUTCB para que ponga fin al bloqueo (en aras de una *democracia* que acabaría conduciendo al neoliberalismo); actitud que sólo produciría resentimiento y decepción en la organización campesino-indígena.

Una vez instalado, en 1985, el Modelo Neo-Liberal, se empieza a estructurar y a enrolar a todos los movimientos de resistencia (destaca la *Marcha por la Vida* de los mineros, tan heroica como infructuosa). Pero, por cuanto los diferentes movimientos sociales que ejercen esa resistencia fueron antes derrotados junto con la UDP y carecen de fuerza política, y porque resisten el nuevo modelo enarbolando banderas de vuelta al pasado (al *bloque histórico* del 52) –como si fuera posible retroceder–, estos movimientos no tuvieron mucho éxito.

La excepción a esa regla se da, precisamente, con el movimiento campesino-indígena, cuya emergencia se hace evidente cuando el gobierno, en 1986, promulga la Ley de Reforma Tributaria que recoge la vieja codicia estatal de cobrar impuestos a la pequeña propiedad agraria. Entonces, el nuevo campesinado analiza la ley y se niega a pagar ese tributo que considera injusto; se niega de manera enérgica y de cara a un proyecto futuro de emancipación étnico-cultural, logrando que los sucesivos gobiernos neo-liberales decreten la abolición del referido artículo de la Ley de Reforma Tributaria. Este fue el único hueco perpetrado al modelo neoliberal en sus quince años de vigencia, y es el movimiento campesino el que lo logra. ¿No es señal de que era la única fuerza social en avance cuando las demás se ven obligadas a retroceder?

Irrupción de los pueblos indígenas de Tierras Bajas

De manera sorpresiva, en 1990 se produce la **I Marcha Indígena** protagonizada por pueblos aborígenes de Tierras Bajas; esos pueblos pequeños, aparentemente dispersos, e ignorados por la sociedad colonial y por los propios pueblos originarios y mayoritarios del área andina (que los consideran *tribus* más o menos salvajes). Estos pueblos son duramente oprimidos por curas y hacendados, sistemáticamente marginados de la vida política del país –salvo para intentar exterminarlos, como ocurrió con la masacre de Guaraníes de 1882–. Es la insurgencia pacífica de los más humildes. Su heroica marcha llega hasta las alturas de La Paz en demanda del *territorio y la dignidad*. ¿Qué territorio? El suyo. ¿Cuál dignidad? La suya. Es una demanda sectorial y relativamente localizada. El gobierno del *Acuerdo Patriótico*, consciente de que sería una cobardía reprimir a esas comunidades pequeñas y pacíficas, firma con ellas un acuerdo que, en buena medida incumplirá, y los indígenas retornan a sus pagos. Pero volverán en sucesivas marchas que, cada vez, concitarán mayor apoyo e interés de la sociedad en su conjunto, y los irán acercando a los siempre movilizados quechuas y aymaras.

Particularmente significativa será la **IV Marcha Indígena** que, en junio de 2002, llegará hasta La Paz, sumando a su paso a organizaciones de los pueblos

andino, y que ya no levanta banderas sectoriales sino una enorme bandera nacional: la demanda de convocar a una *Asamblea Constituyente*. Deja en claro, además, que no se trata de hacer una que otra reforma a la vieja Constitución, sino de volver a fundar este país, dando a entender que, en 1925, Bolivia se fundó mal, al revés, haciendo que las heroicas y largas luchas independentistas de nuestros pueblos no sean reconocidas por un estado oligárquico y colonial, que ahora se trata de cambiar.

Una vez más, son indígenas –ahora de Tierras Bajas– los que marcan el camino a los sectores urbanos, obreros e intelectuales, logrando convencernos; desde ese momento, nadie pasará por alto la consigna de Asamblea Constituyente que, en relativamente poco tiempo, se hizo realidad.

Pero la participación decisiva de esos pueblos silenciosos e ignorados hasta entonces, irá más allá y, en los años siguientes, serán los impulsores de dos importantes e inéditas iniciativas organizativas: el llamado *Bloque Oriente* que, por primera vez en la historia, juntará orgánicamente a todos los pueblos indígenas de Tierras Bajas y a los *colonizadores* provenientes de Tierras Altas, por lo que –en adelante– se llamarán *Comunidades Interculturales*. Empresa nada fácil, ya que para los colonizadores los pueblos del oriente eran poco menos que *bárbaros* (con los que no se podía contar para una lucha social seria); y para estos, aquellos serían una nueva variedad de *invasores* de sus territorios ancestrales, no violentos, como los europeos, sino pacíficos, pero invasores al fin. El Bloque Oriente logra romper esos prejuicios y organizar una nueva hermandad, que empieza a orientar a los sectores intelectuales y urbanos a lo largo de los años turbulentos y de incertidumbre entre 2003 y 2005.

De ese *Bloque Oriente* nacerá el llamado *Pacto de Unidad*, que ya alcanza dimensión nacional y que, de manera igualmente novedosa y difícil, logra agrupar además a la *CSUTCB*, las *Bartolinas*, *CIDOB* y *CONAMAQ*, organizaciones que hasta ese momento guardaban relaciones poco amistosas. Ciertamente que el *Pacto de Unidad* seguirá siendo frágil, pero igualmente jugará un papel decisivo en el proceso de cambio, llegando a ser el autor del primer borrador de la nueva Constitución Política del Estado. Este es su verdadero origen, y no en Venezuela ni España, como afirmarían algunos opositores.

La creciente insurgencia de los pueblos andinos

Mientras tanto, los pueblos quechua y aymara intentan constituir en 1992 (quinientos años de la invasión europea), la llamada *Asamblea de Nacionalidades* que, pese a su corta duración ¿no fue un preludio del estado plurinacional?

Además, en la misma década de los 80, presenciamos el fortalecimiento de las *Seis Federaciones del Trópico* de Cochabamba, cuyo máximo dirigente, desde 1988, es el joven inmigrante del Altiplano orureño, Evo Morales. Estas organizaciones de productores cocaleros, que conservan la estructura sindical de

clase, defienden con pasión la milenaria hoja de coca –como parte de su identidad étnico cultural– contra la hipocresía mundial de la Convención de Viena y, sobre todo, contra la injerencia violenta de organismos y tropas norteamericanas que violan la soberanía nacional y que constituyen el componente anti-imperialista de sus acciones. A lo largo de los 80, y en los primeros años de los 90, las Seis Federaciones protagonizan eficaces bloqueos de caminos, pese a la dura represión de que son víctimas, y espectaculares marchas llegando, contra todas las aseveraciones de los organismos represivos, hasta la sede de gobierno, mostrando a la sociedad boliviana que hay una nueva fuerza social en crecimiento.

Con todo este empuje, y ante la percepción de la crisis definitiva de los partidos políticos tradicionales (los de derecha porque son enemigos de los pueblos indígena-campesinos, los de izquierda porque nunca los comprendieron ni los integraron), en el Congreso Nacional de la CSUTCB en Santa Cruz, el año 1995, se crea el ***Instrumento Político*** de los pueblos originarios y las organizaciones sociales que, en un primer momento, llevó el nombre de *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP)*. El mismo año, este instrumento participa en las elecciones municipales (con la sigla de *Izquierda Unida*) y gana las alcaldías del Trópico de Cochabamba. Dos años después, participa en las elecciones generales y gana, con la misma sigla, 4 diputados uninominales de Cochabamba (entre ellos Evo Morales).

La presencia de Evo resulta intolerable para los poderes constituidos y, de manera especial, para el gobierno de los Estados Unidos, cuyo embajador en Bolivia ordenará la expulsión del peligroso parlamentario, favoreciendo así su futuro papel como máximo conductor del proceso de cambio. Este será el punto de arranque para el ulterior triunfo de Evo en las elecciones de 2002, cuando, ya con la sigla del MAS, obtendrá el segundo lugar.

La reincorporación decisiva de la población urbana

El año 2000 marca un hito en el proceso revolucionario anti-neoliberal. Ese año se produce en Cochabamba la ***Guerra del Agua***, una sorprendente insurrección urbana que define su propia organicidad al margen de partidos, parlamentarios y comités cívicos, y que se articula en una *Coordinadora del Agua* que logra expulsar del país a la poderosa transnacional norteamericana Bechtel, que controlaba las aguas de la cordillera del Tunari, en complicidad con el gobierno nacional y de la Alcaldía de Cochabamba. La movilización es general, resiste la represión gubernamental, incluido un estado de sitio, y muestra que el modelo neoliberal es vulnerable. Por ello es coincidente la apreciación sobre que la Guerra del Agua marca el fin del estado neoliberal.

Luego sigue el resultado amenazador de las ***Elecciones Generales del 2002***, donde el MAS ya aparece como una fuerza política nacional, la segunda del país, a escasa distancia del efímero ganador Sánchez de Lozada. Cuatro meses después,

se produce la sublevación popular contra el *impuestazo* decretado por el nuevo presidente; y luego –ocho meses más– la histórica *Guerra del Gas* obliga a ese presidente a escapar del país y buscar refugio en los Estados Unidos.

Todos estos acontecimientos muestran la reincorporación de diversos y numerosos sectores urbanos y mineros a la lucha popular, la que jugará un papel decisivo también en las *Jornadas de Sucre* (junio de 2005) cuando, tras la renuncia del presidente Carlos Mesa, las organizaciones sociales impiden el retorno al Gobierno de los partidos de derecha, al igual que en las *Elecciones Generales* de diciembre 2005, la elección de representantes para la *Asamblea Constituyente*, el *Referéndum Revocatorio* de 2008, el *Referéndum Constitucional* de enero 2009, y las *Elecciones Generales* de diciembre 2009; eslabones de una cadena que ha venido posibilitando la refundación de Bolivia y su constitución como *Estado Plurinacional*, el 22 de enero 2010.

Pero todas estas movilizaciones insurreccionales y elecciones no habrían sido posibles ni exitosas, si los sectores urbanos que participaron en ellas no se hubieran sentido rodeados y fortalecidos por los movimientos campesino-indígenas. Ya la Guerra del Agua de Cochabamba tuvo éxito porque se contó con el apoyo de las organizaciones campesinas que –desde los Valles, Cordillera y Trópico– defendían también el derecho al agua. Lo mismo puede decirse de los grandes levantamientos que tuvieron lugar en La Paz, en El Alto, y en otras ciudades del país.

Si analizamos con seriedad toda esta cadena de acontecimientos sociales tendremos que afirmar que, sin negar la importancia y la necesidad de la participación urbana de sectores intelectuales y de organizaciones obreras, gremiales y otras, el protagonismo histórico correspondió a los movimientos indígenas y campesinos:

- Cuando los intelectuales ciudadanos estábamos desorientados, ellos sabían lo que querían.
- Cuando nos encontrábamos inermes ante el neoliberalismo triunfante, ellos lo supieron resistir.
- Cuando levantábamos banderas de marcha atrás, ellos miraban hacia delante.
- Cuando nos encontrábamos desorganizados y desconcertados, ellos ya fundaban su Instrumento Político dotado de una organicidad netamente campesina, y construían el Bloque Oriente, el Pacto de Unidad (basados en la misma organicidad indígena).

¿Es de extrañar que los diferentes sectores urbanos no nos sintamos cómodos ni plenamente reconocidos en esas formas organizativas? ¿Podría haber sido de otra manera?

Es importante que entendamos que las cosas se dieron así, que el protagonismo central de esta *revolución democrática y cultural* es de campesinos-

indígenas; pero también, que no por eso debemos quedar al margen del proceso. Al contrario, resulta vital que, junto al Vicepresidente –un intelectual de clase media– seamos conscientes de que “*ésta es la hora de los indios*”, y que a nosotros nos toca sumarnos a ellos, y hacer el esfuerzo de encontrar formas de organización, de expresión y de participación que nos permitan ser actores del proceso en igualdad de condiciones, pero ocupando el lugar que nos toca, que no es para nada insignificante.

Además, no sólo se trata de *entender* que las cosas se han dado así, sino de aprovechar históricamente que así haya sido, porque es desde esa vertiente indígena que ahora tenemos la opción de avanzar en un proceso de liberación que no consiste en acceder al *desarrollo* por una vía no capitalista, sino por la vía de la descolonización y apuntando al *vivir bien*.

6. Descolonización, desarrollo y Vivir Bien

A partir de lo dicho, puede quedar claro que el camino del *desarrollo* occidental está cerrado para nosotros, aunque sólo sea por un cálculo aritmético, y es que para alcanzar en todo el mundo el nivel de consumo energético que practican los países *desarrollados* se necesitaría por lo menos seis planetas Tierra. Como dijeron, en su momento, los amigos del PRATEC (Puno), en los Andes ***no podemos ni queremos aspirar al “desarrollo” sino a la des-colonización***. No se trata de imitar ni emular a los países que nos han colonizado, sino de liberarnos de ellos, de que nos dejen ser nosotros.

¿Y dónde podemos encontrar lo que significa *ser nosotros*? Precisamente, volviendo a los orígenes, mirándonos en el espejo de nuestros pueblos *originarios*, *indígenas*, que en el caso de Bolivia constituyen la mayor parte de la población. Ello no implica ningún tipo de glorificación de esos pueblos; será también necesario el diálogo crítico con ellos, ya que la cultura colonial también los ha contaminado. La consigna no es seguirlos o admirarlos, sino explorar juntamente con ellos lo que desde su más profunda identidad nos puede salvar a todos, y caminar.

Volvemos pues al principio de estas páginas, al Artículo 8 de nuestra nueva Constitución que *asume* y *promueve*, como principio de este nuevo bloque histórico al que nos encaminamos –sin haberle podido hasta hora poner un nombre exacto– el Vivir Bien.

Cómo entendemos el “Vivir Bien”

En ello, nos puede ayudar nuestro ministro de Relaciones Exteriores David Choquehuanca, un auténtico intelectual aymara, para quien sería más adecuado crear un *Ministerio de Relaciones con la Madre Tierra*.

Choquehuanca nos hace notar que el Vivir Bien se distancia radicalmente del desarrollo capitalista, para el cual lo más importante es el dinero, la plusvalía, el crecimiento, la acumulación, el consumo incesante. No se trata de adscribirnos a un proyecto de *desarrollo socialista* que pretenda competir con el capitalista, sino de buscar un camino propio, ya que “*para los que pertenecemos a la cultura de la vida lo más importante no es la plata ni el oro, lo más importante es la vida*”. Aspiramos a ser lo que los aymaras llaman *qamiris* (personas que viven armónicamente), o quechuas *qhapaj* (personas que disfrutan de un bienestar que no es económico sino humano-natural), o los guaraníes llaman *iyambae* (personas que no tienen dueño). Intentemos entonces desgranar los más importantes contenidos del Vivir Bien.

Priorizar la VIDA y recuperar el equilibrio con la naturaleza

Vivir Bien es llevar una *vida de equilibrio con todos los seres* dentro de una comunidad. El Vivir Bien equivale a tener una sociedad con equidad y sin exclusión. Prioriza las relaciones con la naturaleza; por tanto, se cultiva plantas nutritivas y productivas no a costa de no dejar descansar la tierra, ni menos de envenenarla con abonos químicos. Se mejora la calidad de las diferentes especies, pero no a costa de la desaparición de otras (menos *rentables*) ni sacrificando la biodiversidad en aras de la ganancia: Se defiende a las plantas de la helada, del pulgón o de la pudrición, no por la vía de cambiarles el genoma y monopolizar la simiente (para la Monsanto).

Vivir Bien es considerar y tratar a *la tierra como madre* y no como mercancía o como medio de producción, o materia de especulación. De ahí la importancia de recuperar los territorios comunitarios en lugar de los latifundios (como plantea la Ley de Reconducción de Tierras Comunitarias, que ha regido la política agraria en Bolivia en estos cuatro años).

Vivir Bien es *distribuir racionalmente el agua y los recursos naturales*, aprovechándolos de manera correcta. El agua es la leche de los seres que habitan el planeta. No se trata de mantener condiciones arcaicas de vida, se valora y aprovecha la modernización científica, pero sin abandonar el regazo de la Madre Tierra; se aprovecha la posibilidad de generar energía hidroeléctrica, pero no a costa de aniquilar miles de hectáreas de bosque ni de sepultar decenas de comunidades; se aprovecha la riqueza mineral y sus ventajas, pero no a costa de derrumbar montañas ni de envenenar los ríos; se puede extraer el agua del subsuelo, pero sólo en la medida de que éste se recargue y no a costa de dejar inmensos espacios vacíos (una forma de sembrar futuros terremotos). Se puede cazar animales, pero pidiendo previamente perdón al bosque, que es una manera de tomar conciencia de que se caza sólo lo necesario, no para acumular riqueza y menos para disfrutar matando.

Vivir Bien es *recuperar la riqueza natural del país* y permitir que todos se beneficien de ésta de manera equilibrada y equitativa. La finalidad de la doctrina

del Vivir Bien es la de nacionalizar y recuperar las empresas estratégicas del país en el marco del equilibrio y la convivencia entre el hombre y la naturaleza, en contra de una explotación irracional de los recursos naturales.

Vivir Bien es **priorizar los derechos cósmicos** antes que los derechos humanos. Cuando hablamos del *cambio climático* estamos haciendo referencia a los derechos cósmicos. “*Por eso Evo Morales dice que va a ser más importante hablar sobre los derechos de la Madre Tierra que hablar sobre los derechos humanos*”. Y esto no porque se menosprecie los derechos de las personas y comunidades, sino porque unas y otras dependen de la protección de los derechos cósmicos.

Aceptar, respetar e incorporar las DIFERENCIAS

Vivir Bien es **respetar al otro**, saber escuchar a todo quien desee hablar, sin discriminación ni sometimiento. No se postula sólo la tolerancia, sino el respeto, ya que aunque cada cultura o religión tenga una forma diferente de pensar, para vivir bien y en armonía es necesario respetar esas diferencias y enriquecerse con ellas. Esta cosmovisión incluye a todos los seres que habitan el planeta, como los animales y las plantas. Los seres semejantes o diferentes jamás debemos lastimarnos. Lo que debemos es complementarnos, intercambiar, alegrarnos de que seamos diferentes.

Vivir Bien es buscar la **vivencia en comunidad**, donde *todos los integrantes se preocupan por todos*. No se entiende al ser humano como el centro de todo el universo –como lo plantean coincidentemente el cristianismo y el socialismo– sino como una frágil criatura de ese universo cósmico, que es lo que fundamentalmente hay que cuidar. Menos aún se plantea que el centro de todo sea el dinero –como postula el capitalismo– sino la vida. Se prioriza el camino de la armonía con la naturaleza y la vida, con el objetivo de salvar el planeta, que es la única manera de salvar a la humanidad.

Vivir Bien es **buscar el consenso entre todos**, lo que implica que aunque las personas tengan diferencias, al momento de dialogar se llegue a un punto compartido en el que todas coincidan y no se provoquen conflictos. “*No estamos en contra de la democracia, pero lo que haremos es profundizarla, porque en ella existe también la palabra sometimiento y someter al prójimo no es vivir bien*”.

Vivir Bien es **priorizar la complementariedad**, que postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros. En las comunidades, el niño se complementa con el abuelo, el hombre con la mujer etc. Es por eso que el hombre no debe matar a las plantas, porque ellas complementan su existencia y ayudan a que la humanidad sobreviva.

Uno de los objetivos principales del Vivir Bien es retomar la **unidad de todos los pueblos**. Vivir Bien es promover que los pueblos se unan en una gran familia. Esto implica que todas las regiones del país se reconstituyan en lo que ancestralmente se consideró como una gran comunidad. “*Esto se tiene que extender*

a todos los países, es por eso que vemos buenas señales en aquellos presidentes que están en la tarea de unir a todos los pueblos y volver ser el Abya Yala que antaño fuimos”.

Defender y recuperar la IDENTIDAD

Vivir Bien es valorar y recuperar la identidad. Dentro del nuevo modelo, ***la identidad de los pueblos es mucho más importante que el desarrollo***. La identidad implica disfrutar plenamente una vida basada en valores que se han resistido por más de 500 años (desde la conquista española) y que han sido legados por las familias y comunidades que vivieron en armonía con la naturaleza y el cosmos.

Vivir Bien es ***saber alimentarse***, saber combinar las comidas adecuadas a partir de las estaciones del año (alimentos según la época), y no según los patrones de consumo establecidos por la propaganda comercial. El Vivir Bien es incompatible con la comida rápida, con la comida que ha perdido su riqueza nutritiva natural, con la *comida basura*. Alimentarse bien garantiza la salud.

Vivir Bien es ***valorar y practicar la fiesta***, entendida como la expresión de la hermandad y la alegría de ser comunidad, y de serlo en relación profunda con la madre Tierra. Es saber ***beber***, también saber beber bebidas alcohólicas pero con moderación. En las comunidades indígenas cada fiesta tiene un significado y las bebidas fermentadas o destiladas son parte de la celebración, pero se las consume con sentido ritual y de convivencia, sin exagerar o lastimar a alguien. *“Tenemos que saber beber; en nuestras comunidades teníamos verdaderas fiestas que estaban relacionadas con las épocas estacionales. Saber beber no es ir a una cantina y envenenarnos con cerveza y matar las neuronas”.*

Por tanto Vivir Bien es ***saber bailar***, no simplemente saber bailar. La danza se relaciona con algunos hechos concretos como la cosecha o la siembra. Las comunidades continúan honrando con danza y música a la Pachamama, principalmente en épocas agrícolas; no se trata de meras expresiones folclóricas que es como se ve nuestras fiestas desde las ciudades. Se tiene que renovar el verdadero significado de la danza.

Vivir Bien es ***saber trabajar***, considerar el trabajo como fiesta. *“El trabajo para nosotros es felicidad”*. A diferencia del capitalismo, donde se paga para trabajar, en el nuevo modelo del Estado Plurinacional se retoma el pensamiento ancestral de considerar al trabajo como una fiesta. Es una forma de crecimiento, por eso que en las culturas indígenas se trabaja desde pequeños.

Vivir Bien es ***reincorporar la agricultura*** a las comunidades. Parte de esta doctrina del nuevo Estado Plurinacional es recuperar las formas de vivencia en comunidad, como el trabajo de la tierra, cultivando productos para cubrir las necesidades básicas para la subsistencia. En este punto se hará la devolución de tierras a las comunidades, de manera que se generen las economías locales. Vivir Bien es proteger y guardar las semillas para que en un futuro se evite el uso de productos transgénicos.

Vivir Bien es **saber comunicarse**. En el nuevo Estado Plurinacional se pretende retomar la comunicación que existía en las comunidades ancestrales. El diálogo es el resultado de esta buena comunicación. *“Tenemos que comunicarnos como antes nuestros padres lo hacían, y resolvían los problemas sin que se presentaran conflictos, eso no lo tenemos que perder”*.

El Vivir Bien no es “vivir mejor” como plantea el capitalismo

Vivir Bien es diferente al vivir mejor –que es lo que se propone el capitalismo–, es decir vivir *mejor* que antes, *mejor* que los demás. Pero sabemos que en la práctica eso de *vivir mejor* se traduce en egoísmo, desinterés por los demás, individualismo y preocupación exclusiva por el lucro. La doctrina capitalista impulsa la explotación de las personas para la concentración de riqueza en pocas manos, mientras que el *Vivir Bien* apunta a una vida sencilla que mantenga una producción equilibrada.

Vivir Bien es **respetar a la mujer**, porque ella representa a la Pachamama que es la Madre Tierra poseedora y dadora de vida, y cuidar todos sus frutos. Por esta razón dentro de las comunidades la mujer es valorada y está presente en todas las actividades orientadas a la vida, la crianza, la educación y la revitalización de la cultura. Los pobladores de las comunidades indígenas valoran a la mujer como base de la organización social, porque transmite a sus hijos los saberes de su cultura.

Vivir Bien es **leer las arrugas de los abuelos** para poder retomar el camino. Una de las principales fuentes de aprendizaje son los ancianos de las comunidades, que guardan historias y costumbres que con el pasar de los años se pueden ir perdiendo. *“Nuestros abuelos son bibliotecas andantes, así que siempre debemos aprender de ellos”*. Por eso en las comunidades indígenas los ancianos son respetados y consultados.

Vivir Bien es **realizar un control recíproco** entre los miembros de una comunidad. *“Este control es diferente al propuesto por la Participación Popular, que fue rechazado (por algunas comunidades) porque reduce la verdadera participación de las personas”*. En los tiempos ancestrales, *“todos se encargaban de controlar las funciones que realizaban las principales autoridades”*.

Vivir Bien es **retomar la reciprocidad del trabajo** en las comunidades. En los pueblos indígenas esta práctica se denomina *ayni*, que no es más que devolver en trabajo la ayuda prestada por una familia en una actividad agrícola, como la siembra o la cosecha. *“Es uno más de los principios o códigos que nos garantizarán el equilibrio frente a las grandes sequías”*.

Vivir Bien es basarse en el **ama sua, ama llulla, ama qhilla** (en quechua no robar, no mentir y no ser flojo), como dice el ya mencionado Artículo 8 de la nueva Constitución Política del Estado.

Vivir Bien es **construir, desde las comunidades, el ejercicio de la soberanía** en el país. Esto significa –según el libro “Vivir Bien, como respuesta a la crisis

global”— que se llegará a una soberanía por medio del consenso comunal que defina y construya la unidad y la responsabilidad a favor del bien común, sin que nadie falte. En ese marco se reconstruirán las comunidades y naciones para construir una sociedad soberana que se administrará en armonía con el individuo, la naturaleza y el cosmos. Es decir que la soberanía del Estado Plurinacional será posible si apostamos por el Vivir Bien, porque si siguiéramos apostando por el *desarrollo*, nos veríamos condenados a seguir hipotecando nuestra soberanía.

Epílogo: ¿qué nombre le ponemos a este *bloque histórico*?

Si bien el nombre no es fundamenta, no significa que no tenga importancia. Por eso desde hace cuatro años venimos balbuciendo nombres, ya que “Vivir Bien” es un principio, no una denominación para un modelo de estado.

En los comienzos, el Vicepresidente García Linera, propuso el de *Capitalismo Andino*. Con eso hacía referencia a un modelo que no es socialista en el sentido tradicional (pues se respeta la propiedad privada de los medios de producción), pero —al mismo tiempo— deja claro que no se trata del capitalismo monopólico y secante que hace dos siglos reina y arruina nuestro planeta. La economía andina no es socialista, tampoco es competitiva o excluyente, ni se basa en la depredación de los recursos o la explotación de la mano de obra. De ahí el adjetivo *Andino*.

Sin embargo, la denominación no cuajó porque el sustantivo *capitalismo* no convence a nadie, por mucho que se le ponga un adjetivo mitigador. Pero, también, porque el presidente Evo Morales se ha esmerado en proclamar, en todos los foros posibles, que este proceso boliviano está en contra del “*capitalismo*” (no niega el papel del *capital*, lo que niega es que el capital pueda jugar un papel rector absoluto de la vida económica, a lo que alude el término *capitalismo*).

Luego circuló, proveniente de la Venezuela bolivariana, el término de *Socialismo del Siglo 21*. Pero hasta ahora nadie logra concretar cuál es el contenido de ese nuevo tipo de socialismo, y en qué se diferencia del viejo y desacreditado *socialismo real*.

Últimamente se ha empezado a hablar del *Socialismo Comunitario*, nueva formulación difundida por el Vicepresidente. Con ese nombre se quiere quitar al socialismo real todo lo que tuvo de burocrático, de desarrollista, de menospreciador de la iniciativa privada y hasta de los derechos individuales; también se lo pretende liberar de los llamados *vicios genéticos* del socialismo, como la pretensión ilusoria de que todos podemos ser *iguales*, o la sobrevaloración del trabajo (incluida la premiación de quienes se muestran más capaces de auto-explotarse)⁴.

4 Ver al respecto el Capítulo sobre “Socialismo” en el Diccionario del Desarrollo (editado por Wolfgang Sachs).

Pero esa denominación chocará, probablemente, con el hecho de que el sujeto comunitario está poco presente en la sociedad urbana y, por tanto, dicha denominación no resultará expresiva para la población de las ciudades (que no puede ser ajena al nuevo *bloque histórico*).

Tal vez la denominación más exacta –insuficiente, pero inequívoca– sea la de *estado anticapitalista*, aunque como denominación negativa nunca resulta satisfactoria.

De todas maneras, con tal de que efectivamente caminemos en la línea del **VIVIR BIEN**, lo que no será nada fácil porque presupone una verdadera descolonización, la tarea más ardua de esta *Revolución Democrática Cultural* será darnos el lujo de seguir balbuciendo nombres, hasta encontrar el satisfactorio.

Vivir Bien: un desafío viable para nuestras sociedades¹

Shirley Gamboa A.

Wilma Llanos S.

Marlene Hoyos M.

Vladimir Elías H.

Nataly V. Vargas G.

Elizabeth Elías H.

Antecedentes

En Bolivia, uno de los problemas más profundos es la pobreza, y ésta se seguirá agudizando cada vez más si no se interviene en las causas que la originan: la desigualdad y la exclusión social, política y cultural, producto del patrón de desarrollo primario exportador que concentra la riqueza en pocas manos y reproduce la pobreza generalizadamente en el país. Remover los fundamentos de este patrón de acumulación implica cambiar la institucionalidad colonial que legaliza la desigualdad y la exclusión, con lo cual podría lograrse que las comunidades reestructuren y recuperen su capacidad decisoria sobre su propio destino².

Los gobiernos neoliberales de turno diseñaron políticas públicas dirigidas a “reducir la pobreza”, como parte del recetario del ajuste estructural. Estas operaciones “contra la pobreza” se concentraron en la Estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza y en la Red de Protección Social con endeudamiento externo; para ellos los organismos multilaterales proporcionaron no sólo el financiamiento sino que, a su vez, elaboraron los diseños y manuales de los programas y proyectos. Por otro lado, fueron aplicados por “consultoras de acompañamiento” y “consultores expertos en pobreza”. Estas políticas no podían tener resultados positivos porque fueron diseñadas para proporcionar paliativos a la población pobre, con medidas asistenciales inmediatas y de corta duración, lo que no permitió a las poblaciones afectadas romper con el proceso de mar-

1 Las y los autores son un equipo multidisciplinario de docentes investigadores de la Universidad Autónoma Juan Misael Saracho de Tarija, Bolivia.

2 Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010.

ginación, discriminación y exclusión estructural, manteniendo la dependencia y la anulación de la capacidad decisoria de las comunidades más pobres para modificar sus condiciones de vida.

En ese contexto, como parte del profundo proceso de cambio impulsado por el gobierno del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia, presidido por el Sr. Juan Evo Morales Ayma, se implementa la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE), que en su art. 307 dispone y fomenta una nueva economía plural orientada al VIVIR BIEN.

El vivir bien en nuestras sociedades

El desafío en nuestras sociedades se traduce en integrar una nueva visión del hombre y la naturaleza con el desarrollo y la economía, y en esta búsqueda se traza el artículo 8 de la NCPE: *El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: 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).* Esto es: “Queremos volver a Vivir Bien, lo que significa que ahora empezamos a valorar nuestra historia, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales, y luego de valorar hemos decidido recuperar todo lo nuestro, volver a ser lo que fuimos”³.

“Para los que pertenecemos a la cultura de la vida lo más importante no es la plata ni el oro, ni el hombre, porque él está en el último lugar. Lo más importante son los ríos, el aire, las montañas, las estrellas, las hormigas, las mariposas (...) El hombre está en último lugar, para nosotros, lo más importante es la vida”⁴. Estos postulados están presentes en todas las culturas de Bolivia:

Aymara • Antiguamente los pobladores de las comunidades aymaras en Bolivia aspiraban a ser *qamiris* (personas que viven bien).

Quechuas • De igual manera, las personas de esta cultura anhelaban ser un *qhapaj* (gente que vive bien). Un bienestar que no es el económico.

Guaraníes • El guaraní siempre aspira a ser una persona que se mueve en armonía con la naturaleza, es decir que espera algún día ser *iyambae*.

“El VIVIR BIEN” expresa el “encuentro entre pueblos y comunidades, respetando la diversidad e identidad cultural; es decir, ‘vivir bien entre nosotros’”. Es una convivencia comunitaria, con interculturalidad y sin asimetrías de poder, “no se puede vivir bien si los demás viven mal”... Al mismo tiempo, vivir bien en armonía con la naturaleza significa “vivir en equilibrio con lo que nos rodea”.

3 Entrevista realizada al Canciller David Choquehuanca en el periódico la Razón.

4 David Choquehuanca.

Entonces, significa también “vivir bien contigo y conmigo”, lo cual es diferente del “vivir mejor” occidental, que es individual, separado de los demás e inclusive a expensas de los demás y separado de la naturaleza. Así, el Vivir Bien será entendido como el acceso y disfrute de los bienes materiales y de la realización afectiva, subjetiva, intelectual y espiritual, en armonía con la naturaleza y en comunidad con los seres humanos⁵.

Este planteamiento es de vital importancia porque considera que el ser humano debe ser respetuoso del medio ambiente y, por ende, de los recursos naturales. Se podría decir, inclusive, que el “hombre” pasa a un segundo plano frente al medio ambiente, como horizonte de un nuevo paradigma post capitalista.

En ese sentido, es importante hacer la distinción y evidenciar las diferencias que existen entre los conceptos occidentales de buena vida o bienestar y vivir bien, *sumak kawsay* o *suma qamaña* de los pueblos andinos: “La tradición occidental de la Buena Vida bebe de dos fuentes: una, el mito bíblico del Jardín del Edén; y la otra, la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en la ciudad”. De esta manera, el concepto de *buena vida* en occidente establece unas diferencias sustanciales con el paradigma del *vivir bien*.

Así mismo, en la concepción religiosa cristiana, Dios separa la naturaleza de los seres humanos; éstos tendrán que dominar la Tierra y ponerla a su servicio (Medina 2006: 105). En el mito bíblico, “la naturaleza sólo era pensable como un *Hortus clausus*, un huerto cerrado, cultivado, separado de la maleza silvestre, la jungla, y donde los seres humanos vivían sin trabajar en ocio perpetuo. Justamente, el castigo bíblico por excelencia es el trabajo: *comerás el pan con el sudor de tu frente*” (Medina 2006: 105).

En el ideal griego, la buena vida estará vinculada “a la vida contemplativa, al desarrollo del intelecto, del cuerpo y de las artes, a la política y a la posibilidad de disponer de tiempo libre para hacer lo que el espíritu demande” (Medina 2006: 106); nunca asociada al trabajo y menos a las labores manuales, las cuales rebajan la condición humana. Este concepto tendrá, así, un costo inmenso; pero, además, separa la naturaleza de los seres humanos, el campo de la ciudad, la mente del cuerpo, excluirá del buen vivir a inmensas masas de la población.

Por el contrario, el *Suma Qamaña* de los pueblos andinos de Bolivia o el *Sumak Kawsay* de los *kichwas* que habitan el Ecuador, implican una estrecha relación con la tierra, con las chacras donde florece la vida y el alimento, con el cuidado y la crianza de los animales, con la fiesta en el trabajo colectivo, en la minga. El *sumak kawsay* andino está asociado a la vida en comunidad; la vida dulce o vida bonita de los pueblos andinos nos propone un mundo austero y diverso, en equilibrio con la naturaleza y con el mundo espiritual.

Los pueblos campesinos y, en general, los pueblos ligados a la tierra no buscan transformar el mundo, sino entenderlo, aspiran a la crianza mutua entre

5 Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010. Pág. 10.

todas las formas de vida (Medina 2006: 108). Por ello, el vivir bien no excluye a nadie e incorpora una diversidad de elementos de la cosmovisión de los pueblos indígenas: visión de futuro, conocimientos y saberes, ética, espiritualidad y relación con la *pacha mama*. De ahí que los pueblos indígenas conciben los procesos de aprendizaje y socialización en la chacra, en su relación con la tierra. Es a través de ella que se nos enseña a querer y a quererla.

En Bolivia, en los últimos tiempos, se están introduciendo formas tradicionales del Vivir Bien como la medicina tradicional complementando la medicina moderna, la justicia comunitaria para complementar la justicia heredada del sistema colonial. También la reciprocidad y el comunitarismo se están aplicando, en un reparto de las riquezas naturales entre la población sin precedentes en la historia boliviana.

Pero, Vivir Bien es también salir de la dicotomía entre ser humano y naturaleza, es despertar la conciencia de que somos parte de la Pachamama, de la Madre Tierra y con ella nos complementamos. Y eso es contradictorio con la construcción de grandes infraestructuras que, más que vertebrar Bolivia, sirven de ruta de paso para el saqueo de las riquezas naturales del Amazonas; no fortalecen las comunidades que, muchas veces, no son consultadas y se viola así sus derechos colectivos e individuales, desestructurándolas y creándoles problemas para los que no estuvieron preparadas.

De esta forma, el *Sumak Kawsay* como cimiento de las magnas cartas constitucionales, representa una alternativa en tanto replantea las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza; nos coloca ante la encrucijada de establecer un nuevo contrato social que recupere unas relaciones éticas entre los seres humanos. Así, el vivir bien nos plantea un nuevo horizonte de vida que no puede asumirse desde una noción monocultural; el buen vivir o vivir bonito podría contribuir a la articulación de las alternativas que se construyen desde las experiencias de mujeres, indígenas, negros, campesinos y campesinas, y ambientalistas; pero también las que se construyen desde los movimientos urbanos y de jóvenes, desde los trabajadores y trabajadoras, desde los movimientos por la diversidad. Ello, de manera que se pueda superar la fragmentación y la sectorización de las propuestas.

Cabe preguntarnos: ¿Es posible *vivir bien* en esta América Latina de sociedades altamente heterogéneas y con tan profundas desigualdades sociales? ¿Cómo hacer que el *vivir bien*, plasmado en las constituciones políticas de algunos países andinos, pueda ser interpretado y asimilado por las mayoritarias poblaciones urbanas que aún encuentran en las sabidurías andinas sólo “exotismo”, “folklore” y/o “barbarie”? ¿Es posible proponer un nuevo paradigma civilizatorio desde la concepción del *vivir bien*? Es, precisamente, este contexto el que nos reta a transformaciones y cambio; es tiempo para la producción de alternativas contra el *patrón de poder mundial*. ¡Es tiempo de un *vivir bien*!

Entonces, ¿cómo involucrar a las poblaciones mestizas, urbanas, que –quizás– no se sientan representadas en este concepto? ¿Cómo propiciar un diálogo franco y genuinamente intercultural para llenar de contenidos la noción de un “vivir bien” que garantice el goce efectivo de derechos, reconozca en la práctica la plurinacionalidad, las diversidades y la armonía con la naturaleza? ¿Podrá el *sumak kawsay* romper con la homogenización cultural que implicó la idea de nación sobre la que se constituyeron nuestras naciones?

El Vivir Bien tendría que constituirse en una **guía** que apunte a un nuevo **modelo de sociedad**; a la vez, ***no se puede tratar de aplicar las enseñanzas del Vivir Bien sin un verdadero proceso de descolonización*** que desmonte las estructuras del Estado colonial y, de paso, a esa nueva sociedad. En este sentido, urge contribuir en la formación de las personas, el reconocimiento y la construcción de una identidad nacional inmersa en la diversidad y pluralidad, con actitud transformadora, libre, autónoma, crítica, protagonista de su historia; que entiendan y expliquen los problemas de la sociedad en la que viven, que aprendan y analicen los procesos sociales, políticos y económicos desde una perspectiva descolonizadora, comunitaria y productiva que genere el bienestar de todos los bolivianos en complementariedad y reciprocidad con la madre naturaleza. En ese proceso, es necesario incorporar la cosmovisión de las naciones originarias del país, que implica los saberes y conocimientos, la identidad comunitaria y la consideración de las peculiaridades culturales y artísticas de cada lugar, y la promoción y desarrollo de procesos educativos así como la vida armónica del hombre con la naturaleza.

Postulados del Vivir Bien

Para entender los postulados del Vivir Bien⁶, es necesario tomar en cuenta lo siguiente:

El Vivir Bien da prioridad a la naturaleza antes que al humano: Equilibrio con la naturaleza. Vivir Bien es llevar una vida de equilibrio con todos los seres dentro de una comunidad. Igualmente se considera excluyente a la democracia y a la justicia porque sólo toman en cuenta a las personas dentro de una comunidad y no a lo que es más importante: la vida y la armonía del hombre con la naturaleza. Es por eso que Vivir Bien aspira a tener una sociedad con equidad y sin exclusión.

Al respecto, es importante hacer referencia al lugar que le otorga al medio ambiente y los recursos naturales. Con el fin de evitar su mala utilización, el art. 33 de la NCPE estipula que “las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado...”; así el art. 349, parágrafo I: “Los recursos

6 Postulados planteados por David Choquehuanca, experto en cosmovisión andina.

naturales son de propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano, y corresponde al Estado su administración en función del interés colectivo”.

Priorizar la vida: Vivir Bien (VB) es buscar la vivencia en comunidad, donde todos los integrantes se preocupan por todos. Lo más importante no es el humano (como plantea el socialismo), ni el dinero (como postula el capitalismo), sino la vida. Se pretende buscar una vida más sencilla, mediante el camino de la armonía con la naturaleza y la vida, con el objetivo de salvar el planeta y dar prioridad a la humanidad.

Llegar a acuerdos en consenso: VB es buscar el consenso entre todos, lo que implica que, aunque las personas tengan diferencias, al momento de dialogar se llegue a un punto en el que todas coincidan y se eviten conflictos. De ese modo es posible profundizar la democracia, porque en ella existe también sometimiento, y someter al prójimo no es vivir bien.

Respetar las diferencias: VB es respetar al otro, saber escuchar a todo el que desee hablar, sin discriminación o algún tipo de sometimiento; entendiendo que no se postula la tolerancia sino el respeto, ya que –aunque cada cultura o región tiene una forma diferente de pensar–, para vivir bien y en armonía es necesario respetar esas diferencias. Esta doctrina incluye a todos los seres que habitan el planeta incluidos los animales y las plantas.

Vivir en complementariedad: VB es priorizar la complementariedad, que postula que todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros. En las comunidades, el niño se complementa con el abuelo, el hombre con la mujer, etc. Por ejemplo, el hombre no debe matar a las plantas, porque ellas complementan su existencia y ayudan a que aquél sobreviva.

Defender la identidad: VB es valorar y recuperar la identidad. Dentro del nuevo modelo, la identidad de los pueblos es mucho más importante que la dignidad. La identidad implica disfrutar plenamente una vida basada en valores que han resistido por más de 500 años (desde la conquista española), y que han sido legados por las familias y comunidades que vivieron en armonía con la naturaleza y el cosmos.

Uno de los objetivos principales del Vivir Bien es *retomar la unidad de todos los pueblos*: El saber comer, beber, danzar, comunicarse y trabajar son también algunos aspectos fundamentales

Saber comer: es saber alimentarse, saber combinar las comidas adecuadas a partir de las estaciones del año (alimentos según la época). Esta consigna debe regir en base a la práctica de los ancestros que se alimentaban con un determinado producto durante toda una estación. Alimentarse bien garantiza la salud.

Saber beber: es beber alcohol con moderación; en las comunidades indígenas cada fiesta tiene un significado, y el alcohol está presente en la celebración, pero se lo consume sin exagerar o lastimar a alguien.

Saber danzar: no es simplemente saber bailar; la danza se relaciona con algunos hechos concretos como la cosecha o la siembra; las comunidades continúan honrando con danza y música a la Pachamama, principalmente en épocas agrícolas. Sin embargo, en las ciudades, las danzas originarias son consideradas como expresiones folclóricas; en la nueva doctrina se debe renovar el verdadero significado del danzar.

Saber trabajar: es considerar el trabajo como fiesta. “El trabajo significa felicidad”. En el capitalismo se paga para trabajar; mientras en el pensamiento ancestral el trabajo es como una fiesta, es una forma de crecimiento. Por eso en las culturas indígenas se trabaja desde pequeños.

Retomar el Abya Yala: es promover que los pueblos se unan en una gran familia; esto implica que todas las regiones del país se reconstituyan en lo que ancestralmente se consideró como una gran comunidad.

Reincorporar la agricultura: es reincorporar la agricultura a las comunidades. Parte de esta doctrina es recuperar las formas de vivencia en comunidad, como el trabajo de la tierra para cultivar productos que cubran las necesidades básicas para la subsistencia y genera economías locales.

Saber comunicarse: El diálogo es el resultado de una buena comunicación: “Tenemos que comunicarnos como antes nuestros padres lo hacían, y resolvían los problemas sin que se presenten conflictos” para vivir bien.

Vivir Bien y NO mejor: VB es diferente al vivir mejor, que se le relaciona con el capitalismo; para la nueva doctrina del Estado Plurinacional, vivir mejor se traduce en egoísmo, desinterés por los demás, individualismo y solamente pensar en el lucro. Se considera que la doctrina capitalista impulsa la explotación de las personas para captar riqueza en pocas manos, mientras que el Vivir Bien apunta a equidad y justicia social.

Control social: VB es realizar un control obligatorio entre los habitantes de una comunidad; en tiempos ancestrales “todos se encargaban de controlar las funciones que realizaban sus principales autoridades”.

Trabajar en reciprocidad: VB es retomar la reciprocidad del trabajo en las comunidades. En los pueblos indígenas esta práctica se denomina *ayni*, que significa devolver en trabajo la ayuda prestada por una familia en una actividad agrícola, como siembra o cosecha. “Es uno más de los principios o códigos que nos garantizarán el equilibrio frente a las grandes sequías”.

Proteger las semillas: VB es proteger y guardar las semillas para que en un futuro se evite el uso de productos transgénicos; el libro “*Vivir Bien, como respuesta a la crisis global*”, especifica que una de las características de este nuevo modelo es el de preservar la riqueza ancestral agrícola con la creación de bancos de semillas que eviten la utilización de transgénicos para incrementar la productividad porque esta mezcla con químicos daña y acaba con las semillas milenarias.

Respetar a la mujer: VB es respetar a la mujer porque ella representa a la Pachamama: Madre Tierra poseedora de dar vida y cuidar a todos sus frutos; por

estas razones, dentro de las comunidades, la mujer es valorada y está presente en las actividades orientadas a la vida, crianza, educación y revitalización de la cultura. Los pobladores de comunidades indígenas valoran a la mujer como base de la organización social porque transmite a sus hijos los saberes de su cultura.

Recuperar recursos: VB es recuperar la riqueza natural del país y permitir que todos se beneficien de manera equilibrada y equitativa. La finalidad del Vivir Bien también es la de nacionalizar y recuperar las empresas estratégicas del país en el marco del equilibrio y la convivencia entre hombre y naturaleza, en contraposición con una explotación irracional de los recursos naturales.

El desafío educativo del Vivir Bien

En los procesos educativos de las escuelas superiores de formación de maestros, se debe transferir saberes, conocimientos, valores, derechos humanos y habilidades para fortalecer la identidad de las naciones y pueblos indígena-originarios, comunidades interculturales, afro-bolivianas; y favorecer el desarrollo de las culturas en un contexto descolonizador, comunitario, productivo, intra-intercultural y plurilingüe. En el ámbito educativo, estamos en un momento de profundos cambios, principalmente en la formación de maestros y maestras en cada área de conocimiento; por ello es posible desde la educación contribuir al cambio y construcción del Estado Plurinacional, y a la construcción de una sociedad con base en la transferencia de valores en torno a la armonía con uno mismo y con los demás respetando a los semejantes, y con el medio en el que se desarrollan.

Es fundamental preparar docentes comprometidos con paradigmas más humanos y éticos. Esto implica tener un dominio adecuado de los espacios disciplinares y, a la vez, un pensamiento crítico, analítico, reflexivo, creativo, propositivo y transformador en diferentes ámbitos de conocimiento. Por tanto, los docentes en formación deberán estar en condiciones óptimas de incorporar a su futura labor las transformaciones de la educación mediante enfoques y estrategias de enseñanza innovadoras, y adecuadas a los contextos socioculturales donde desempeñen su actividad educativa.

La característica esencial para la educación actual debe fundarse en el establecimiento de un diálogo intercultural horizontal que rescate saberes, conocimientos, habilidades y valores propios de las culturas; que estudie, explique y difunda la diversidad de la vida social y humana, como medio de su transformación y descolonización, para crear una sociedad comunitaria, democrática y participativa, con desarrollo productivo, técnico y tecnológico, capaz de aportar al fortalecimiento de las identidades socio comunitarias para educar “en y para la vida” y conformar una sociedad más justa e inclusiva, del “vivir bien”

Es necesario establecer otros espacios de discusión y reflexión para la adopción de políticas públicas, definir indicadores, establecer dimensiones y ámbitos

que reflejen la realidad, porque vivir bien es un paradigma de vida basado en la intraculturalidad y la revalorización de saberes, prácticas, normas, sentimientos y estrategias locales y ancestrales. Pero también es una propuesta académica que debe sostenerse en la interculturalidad, el diálogo inter científico e ínter metodológico. Finalmente, debe ser parte del proyecto político del Estado boliviano como respuesta a la crisis del modelo neoliberal y del paradigma desarrollista; por tanto, es fundamental el desarrollo de la reciprocidad, la solidaridad, el equilibrio, el bien común, la buena convivencia y la integralidad.

Hacia una economía plural para el “Vivir Bien”

El art. 307 de la Constitución Política del Estado Plurinacional plantea: “I. *El modelo económico boliviano es plural (...). II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa*” En este contexto, el Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia considera imprescindible la revalorización de los derechos fundamentales e implementación de estrategias sostenibles de solidaridad y redistribución del ingreso, mediante el desarrollo de las potencialidades comunitarias de manera que no se reproduzca ninguna forma de exclusión y explotación en la perspectiva pluricultural y multiétnica. Ello es una necesidad inmediata para avanzar en el Vivir Bien.

Cabe recalcar que, definir la estructura económica boliviana como plural implica reconocer la existencia y convivencia de varios sistemas económicos y sociales que –hasta ahora– el Estado no había reconocido formalmente a pesar que la organización económica de un Estado nunca es un modelo puro, sino el resultado de la articulación entre diversos modos de producción. Este reconocimiento significa un verdadero cambio en Bolivia, dado que la definición siempre había estado marcada por su cercanía o lejanía política ideológica respecto al modelo capitalista. Por tanto, el nuevo modelo tiene el gran desafío de dejar atrás el paradigma capitalista individualista, y reemplazarlo por otro colectivo donde la ética juegue un papel fundamental.

Ello significa que empresarios y empresarias ya no pueden seguir pensando solamente en el beneficio individual: la ganancia empresarial y fortuna personal; ahora tienen que ampliar su preocupación abarcando el total de los agentes que intervienen directa e indirectamente en el mercado. Desde el entorno más inmediato, como los trabajadores de la empresa, hasta el erróneamente considerado más lejano, como el ambiente, pasando por las comunidades vecinas y sectores sociales relacionados con su empresa, como los consumidores y los proveedores. Esto representa un cambio radical frente a la lógica central del capitalismo tradicional preocupado sólo en su propio beneficio, con la convicción de que de esta manera se construye el beneficio y el bienestar colectivo y se hace un mejor servicio a la sociedad en que se vive.

El planteamiento para constituir un desarrollo alternativo al desarrollo colonial es la democratización de la propiedad, del ingreso y del empleo. En nuestra historia, el Estado colonial en combinación con el neoliberalismo determinó que los derechos de propiedad sean ejercidos por una elite minoritaria asociada a la gestión permanente de la política y del poder, dejando a su paso estragos en el conjunto de la sociedad. Por ello, para paliar esta situación, el Estado Plurinacional considera necesario establecer mecanismos para la democratización de la propiedad que le permitan –y a la sociedad también– participar activamente en la economía, generar riqueza y acceder a mercados actuales y potenciales, y a flujos económicos antes restringidos y controlados por grupos de poder acostumbrados al usufructo del patrimonio estatal.

La democratización de la propiedad está asociada con la democratización del ingreso y del empleo, como principal instrumento para contrarrestar la desigualdad y la inequidad social, considerándose el “recurso tierra” como un elemento básico, puesto que ninguna economía puede crecer si no hay una distribución razonable de los beneficios entre todos. A esta orientación suele llamarse “economía inclusiva”, cuya base es una garantía de derechos básicos a través de la oferta de servicios públicos. Se trata, pues, que toda la población tenga garantizadas: educación, salud y protección social; para lo que es necesario regular el mercado sobre la base irrenunciable del poder de mercado del Estado y de su poder de redistribución de la riqueza. Para ello es indispensable que el Estado ejerza, de forma efectiva, la capacidad de proporcionar al sector más desfavorecido de la población los recursos que el mercado le niega.

Dentro del nuevo paradigma de protección social y desarrollo comunitario, las políticas del Estado Plurinacional de Bolivia están focalizadas en la comunidad como principio y fin, respondiendo a sus demandas específicas y promoviendo su activa participación en el proceso de erradicación de la pobreza, con un tratamiento integral que permita abarcar de forma conjunta los ámbitos regional y nacional, dando lugar a nuevas dinámicas de relacionamiento entre comunidades, municipios, departamentos y la nación en un sentido global. Ello pasa por la dotación de ampliadas responsabilidades a las jurisdicciones administrativas territoriales subnacionales, logrando que la descentralización recupere su verdadero carácter participativo y popular.

La propuesta de desarrollo de Protección Social y Desarrollo Comunitario busca un impacto real capaz de mitigar los efectos de la pobreza extrema y marginalidad, mediante estrategias que permitan el acceso a servicios sociales, la creación de oportunidades de empleo vinculados a la matriz productiva para romper con la pobreza intergeneracional. Para lograr estos objetivos se pretende generar capacidades económicas, sociales y políticas en individuos y comunidades a través de la distribución de recursos productivos de tal modo que los individuos pertenecientes a una determinada comunidad se encuentren en igualdad de condiciones y tengan las mismas posibilidades de lograr su desarrollo.

En esa perspectiva, el Plan de Desarrollo Nacional plantea: *“Con el fin de lograr el objetivo de Protección Social y Desarrollo Comunitario que busca reducir las causas estructurales de la extrema pobreza, se deberá actuar de manera simultánea en tres dimensiones: (1) Asistencialismo: Que en una primera etapa será necesario para alcanzar un mínimo de dignidad en las comunidades que viven en peores condiciones otorgando transferencias de alimentos y servicios básicos. (2) Creación de activo social: Dirigida a promover, en las áreas con mayor población empobrecida, su emplazamiento a la nueva matriz productiva, articulando acciones para formar unidades comunitarias en base a pequeñas empresas que surjan de los ámbitos regionales y que respeten las características socioculturales de la población. (3) Creación de Poder Social: A través del empoderamiento, la movilización social y la toma de decisiones, las comunidades generarán Poder Social que será el que dinamice las dos dimensiones descritas anteriormente”*.

Así, el fomento a la creación y desarrollo de empresas comunitarias serán uno de los objetivos fundamentales que para las organizaciones indígenas, productivas, sindicales y de mujeres, las que elaborarán sus propias propuestas de empresas productivas con el acompañamiento de las Brigadas de Jóvenes profesionales recién egresados de las universidades estatales. A su vez, la formación de la matriz productiva nacional es un eje fundamental en el Plan Nacional de Desarrollo (PND); por lo tanto, esas empresas comunitarias contribuirán a la conformación de la matriz productiva, mediante la cual se pretende cambiar el patrón primario exportador excluyente. Dicha matriz está conformada por dos sectores: (i) el estratégico, generador de excedentes (hidrocarburos, minería, electricidad, recursos ambientales), y (ii) el generador de empleo e ingresos (industria, manufactura, artesanía, turismo, desarrollo agropecuario, vivienda, comercio, entre otros). De manera transversal, están los sectores de apoyo como la infraestructura para la producción y los servicios productivos (ciencia y tecnología, sistema nacional de financiamiento para el desarrollo).

El sector estratégico –conformado por el sectores de hidrocarburos, minería, electricidad y recursos ambientales– se base en recursos naturales; por lo tanto, es patrimonio del Estado, destacando los sectores hidrocarburífero y minero como pilares de nuestro desarrollo. Ambos sectores corresponden a la actividad extractiva basada en recursos no renovables, y generan una renta considerable que puede ser aprovechada para continuar su exploración, explotación y su industrialización. Históricamente, han sido fuente de atracción de capital extranjero; sin embargo, dada la inestabilidad del Estado, han sido también gran fuente de controversia, por lo que hace falta una política de tratamiento a la inversión extranjera que otorgue seguridad jurídica y que regule su aporte irrenunciable al Estado y a la sociedad.

Los recursos que, a diferencia de los minerales e hidrocarburos, son renovables y pueden ser aprovechados y recuperados a lo largo del tiempo y de manera sostenible, presentan externalidades positivas que generan ingresos y desarrollo si son aprovechados de manera sostenible. Es así que el PND pretende establecer

políticas productivas selectivas, con el propósito de mejorar la producción, lo que significa un cambio del enfoque de estrategias neutrales y horizontales en las que ningún sector sería el “privilegiado”. Por lo tanto, se requieren criterios de priorización sectorial de tal modo que se pueda conformar un entramado productivo integrado, denso, articulado y diversificado; es decir, la conformación de una verdadera matriz productiva que permita generar un equilibrio entre los ingresos privados y los beneficios de las comunidades rurales, indígenas y originarias.

Bajo esta directriz, la política pública productiva pretende priorizar el desarrollo rural, ya que el subdesarrollo y la pobreza se concentran en dicha área. La nueva visión de lo rural asume que el desarrollo agropecuario, forestal y territorial tiene relaciones complementarias que deben ser fortalecidas por el Estado. Para alcanzar su desarrollo, se plantea, el instrumento fundamental es un Estado promotor y protagonista del desarrollo, cambiando de ese modo su anterior concepción de subsidiario y pasivo. Ello conlleva un cambio en la lógica y accionar estatal.

El anhelado VIVIR BIEN debe estar enfocado en un desarrollo integral que rompa, de una vez y para siempre, la gran brecha que existe entre campo y ciudad en la calidad de vida, acceso a oportunidades, servicios y otros. En este marco, es aún una realidad que las familias rurales se disgregan a temprana edad por el fenómeno de la migración cada vez más acelerado del campo a la ciudad, a otras regiones o al exterior. Para paliar esta situación, durante décadas, los gobiernos de turno impulsaron el desarrollo en el área rural pensando sólo en la exportación de productos agropecuarios, principalmente de la soya en el oriente boliviano, dejando de lado a las demás regiones del país. Es así que la tecnología y el fomento a la producción –que impulsaron los anteriores gobiernos– se basaron en la agricultura convencional y el crédito fácil al sector sojero que ya gozaba de otros privilegios, mientras las familias campesinas con escasas tierras, distribuidas en el altiplano y los valles, se sumergían en la pobreza y abandono por parte de los gobiernos pasados.

VIVIR BIEN necesariamente implica que el área urbana y rural tengan las mismas oportunidades en el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y entre personas; por ello, el Plan Nacional necesita impulsar un nuevo modelo productivo que esté ligado a la protección de los recursos naturales, la diversificación productiva, la participación ciudadana, la incidencia política y la gestión del riesgo, de cara a una estrategia agropecuaria sostenible que constituya una respuesta a los actuales problemas que vive el área rural (pobreza, desnutrición, inseguridad alimentaria, mal uso de los recursos naturales, desvalorización del saber campesino, dependencia y otros). Esta sería, por tanto, una alternativa capaz de hacer a un lado al modelo capitalista basado en un mecanismo de agricultura convencional.

El nuevo modelo productivo debe promover la diversificación de la producción agroecológica de acuerdo a los diferentes pisos ecológicos, para potenciarla y permitirle hacer frente a los mercados concéntricos en que se mueven las comunidades rurales. Es a partir de este enfoque que se garantiza el autoconsumo familiar y el destino de sus excedentes a diferentes mercados, para dar lugar a una economía inclusiva, equitativa, donde todos tengan igualdad de oportunidades para ejercer su participación y ciudadanía permitiendo, así, el fortalecimiento de los tejidos y redes sociales en el campo.

La participación ciudadana y la incidencia política forman parte de la agropecuaria sostenible, el fortalecimiento y empoderamiento de las comunidades campesinas y de las organizaciones naturales; es vital para que puedan realizar gestión, incidencia y control social en todos los ámbitos –familiar, comunal, municipal, departamental y nacional– ante las instancias que correspondan, para lograr el ejercicio de sus derechos constitucionales.

El ejercicio de la participación ciudadana permite considerar la gestión del riesgo; tanto la familia como la comunidad deben afrontar consciente y colectivamente las situaciones de riesgo, y considerar medidas de prevención y mitigación no solo en lo productivo, sino en su articulación con las políticas de desarrollo y protección al medio ambiente, construcción de infraestructura, acceso a servicios públicos, fortalecimiento y atención a sectores de la población, planes de seguridad en momentos de emergencia, políticas presupuestarias, autogestión, adecuada comunicación entre actores sociales, administración responsable de los recursos. Estas y otras son medidas a considerarse como parte de la solución a los problemas de vulnerabilidad, puesto que la gestión del riesgo es un proceso social complejo que pretende una reducción de los niveles de riesgo como parte estratégica del desarrollo.

Si se quiere mejorar la calidad de vida de la familia rural –considerada como sujeto de desarrollo sostenible y sustentable en el tiempo–, se hace necesario aplicar la agropecuaria sostenible tomando como eje de desarrollo a la familia; en torno a ella se encuentran los recursos existentes: suelo, agua, vegetación, animales, que tendrían que ser manejados y administrados racionalmente, con una actitud de protección y conservación que rescate el saber campesino, que respete las cosmovisiones, los diferentes pisos ecológicos, etc. Por ello, la agropecuaria sostenible se desarrolla a partir de los recursos que dispone la finca, tomando en cuenta sus limitaciones y potencialidades, pretendiendo garantizar la seguridad alimentaria de la población en general. Para llegar a esa seguridad es necesaria una distribución y redistribución de tierras de manera equitativa, el acceso a oportunidades y a los medios de producción (riego, mercado, caminos, a la tecnología propia y accesible, que sea económicamente viable y socialmente justa).

Por otro lado, considerar la soberanía alimentaria como base de la seguridad nacional implica el consumo y abastecimiento de los alimentos requeridos por la población con base en la producción local nacional acorde con la diversidad

productiva regional y los hábitos de consumo regionales. Esto implica garantizar al acceso físico y económico a alimentos inocuos y nutritivos, promover y recuperar las prácticas tecnológicas tradicionales, y tomar en cuenta el autoabastecimiento según las capacidades de las comunidades campesinas y de los pueblos originarios. Implica asegurar la conservación de la biodiversidad y la protección de la producción local y nacional. En este entendido, la soberanía alimentaria requiere de la garantía estatal y social de acceso al agua, a la tierra, a los recursos genéticos y a los mercados justos y equitativos, apostando por la biodiversidad y el uso sostenible de los recursos naturales.

Es importante destacar que el modelo económico comunitario insertado en el nuevo orden económico debe considerar, entre otros, las siguientes acciones:

- Preservar los recursos naturales, garantizar la sostenibilidad a través de la utilización racional de los recursos no renovables. Respetar a la naturaleza. No contaminar. Conservar el agua, el aire y la tierra.
- Distribuir la riqueza con equidad, diseñar e instrumentar políticas públicas hacia el interior del país, para propiciar el crecimiento y el desarrollo, y garantizar que todos los bolivianos gocen de todos los derechos: económicos, sociales, políticos y culturales.
- Generar trabajo decente.
- Garantizar que los acuerdos de integración no vulneren el Estado, sus tradiciones y soberanía.
- Promover políticas para el “empleo joven”, que faciliten la creación de cooperativas para proyectos viables y sustentables.

La justicia en el ámbito del “Vivir Bien”

El sistema judicial que ha imperado en Bolivia, ha sido estructurado para responder a grupos privilegiados, criminalizando la pobreza y a los movimientos sociales, negando su acceso a la justicia y el ejercicio pleno de los derechos de las mayorías, principalmente de mujeres y pueblos indígenas y campesinos. Ello ha coadyuvado a la retardación de justicia, que es –además– excesivamente onerosa y poco transparente, y a la negación del derecho de pueblos indígenas-originarios al ejercicio de su propia administración de justicia. Ante estas circunstancias, el cambio que plantea el gobierno de Bolivia en cuanto a justicia, se orienta a construir un sistema de justicia plural, participativo, transparente y restaurativo, con equidad e igualdad.

Se trata de descolonizar el sistema de justicia, construyendo un sistema de justicia plural mediante la interlegalidad, resguardando –ante todo– la armonía y equilibrio del conjunto societal basado en una cultura cosmocéntrica que desarrolle un nuevo saber jurídico, elimine el monopolio en la producción del derecho, desmonte la práctica burocrática judicial, la legislación y su reproduc-

ción como ideología legitimante del Estado liberal y patriarcal, y que promueva la participación y control social por parte de los grupos históricamente excluidos del acceso a la justicia y ejercicio de los derechos fundamentales. Así se lograría un ordenamiento jurídico flexible con equidad, que busque establecer y ampliar el marco normativo para un Estado social plurinacional vinculado a su pueblo, y que permita la prevención, control social y sanción de la corrupción en el ámbito público y privado. Ello requiere de normas específicas que mejoren el marco legal vigente en el país, que regulen la conducta y los actos del servidor público, que –además– redimensionen el sistema de administración de justicia comunitaria como base para el cambio de la esencia colonial y patriarcal en la administración de justicia formal.

El sistema de justicia a descolonizar está compuesto por niveles jerárquicos de poder y decisión que es urgente enfrentar instaurando una cultura de inclusión, igualdad, equidad y respeto a la diferencia; que considere las necesidades y demandas específicas de los grupos sociales vulnerables; que revalorice las identidades culturales en un marco de igualdad y complementariedad sin asimetrías de poder entre hombres y mujeres. La propuesta está orientada a transformar el Estado colonial, neoliberal y patriarcal en un Estado comunitario; donde las mujeres, grupos generacionales y las personas con capacidades diferentes ejerzan plenamente sus derechos en todas las dimensiones y ámbitos de sus vidas. Un Estado donde se elimine la violencia en contra de estos grupos; un Estado que los considere sujetos activos dentro de la matriz económica productiva, y beneficiarios prioritarios de las políticas sociales para evitar las rupturas que no permiten la armonía y el equilibrio cosmocéntrico.

Descolonizar el sistema judicial parte de la ruptura histórica con la continuidad colonial y el modelo neoliberal, iniciando un proceso de cambio, cuyas orientaciones y estrategias se sustenten en la participación activa de los movimientos sociales y en el desmontaje de los saberes y prácticas perversas del derecho oficial; en un procedimiento que direcciona la reflexión y acción hacia los saberes, la normatividad y la práctica judicial, y que promueve el acceso a la justicia de la población en general y en particular de los grupos vulnerables.

La institucionalización de la justicia comunitaria parte de entender la promoción del respeto, ejercicio y reconocimiento de los sistemas de derecho indígena existentes en Bolivia, de tal forma que las decisiones emanadas de los pueblos indígenas originarios y de comunidades sean valoradas y asumidas por el Poder Judicial, en la perspectiva de construir una sociedad plurinacional justa. Esta política busca, ante todo, la reafirmación de la identidad cultural de los pueblos indígenas; para ello, es necesaria la compatibilización de los sistemas de justicia originaria y formal, porque permitirá desarrollar y reafirmar los principios y valores vigentes en los pueblos, de manera que –con base en la interlegalidad y el respeto a las diferencias– la forma de justicia actual se complemente con la

justicia comunitaria, se revalorice y recupere los saberes originarios para impulsar su empoderamiento.

La erradicación de la corrupción institucionalizada está en manos de mecanismos de participación y control social que permiten la participación de la sociedad civil como un impulsor que mejora la capacidad institucional pública y privada, donde la rendición de cuentas y responsabilidad social son ejes fundamentales para transparentar la gestión pública.

La promoción de la ampliación de la inserción laboral de mujeres, grupos generacionales, personas con capacidades diferentes, fortalecerá su participación activa en procesos económicos productivos, establecerá una cultura de equidad e igualdad que garantice su acceso a la justicia, el ejercicio a sus derechos fundamentales y una vida sin violencia. Ellos son ejes fundamentales para VIVIR BIEN.

Conclusiones

Como se puede constatar, se ha iniciado en Bolivia un nuevo horizonte de transformación estructural que invita a un desafiante proceso de implementación de un cambio amplio y, a la vez, radical en todos los ámbitos, especialmente el económico. Este, sin duda, puede constituirse en la base objetiva que permita los cambios sociales y culturales para nuestro país.

La propuesta económica planteada en la Constitución se diferencia del modelo neoliberal no sólo en sus objetivos sino en la forma de encararla. La incorporación de nuevos actores económicos comunitarios con pleno derecho, la declaración de una economía plural cuyo objetivo es el “vivir bien” de toda la población, entre otros avances conceptuales, no deben quedar en simples enunciados. Deben traducirse en verdaderas decisiones realistas en un futuro inmediato.

Bibliografía

Arkonada, Katu

2009 *Vivir Bien, la búsqueda de un nuevo paradigma en Bolivia*. BOLPRESS. Octubre 2009.

2009 *Vivir Bien, el paradigma indígena en debate*. AINI. Bolivia. Octubre 2009.

Castellón Quiroga, Iván

2010 Participación y Control Social Para Vivir Bien. Marzo 2010

Choquehuanca, David

2010 Entrevista en el Matutino “La Razón” (31 de enero de 2010): “Postulados para el Vivir Bien”. La Paz-Bolivia

García Linera, A.

2008 *El Nuevo Modelo Económico Nacional Productivo*. Revista de Análisis No.2, Vicepresidencia de la República - Presidencia del H. Congreso Nacional.

Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, Fundación Friedrich Ebert - Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales
s/f. *Hacia una Constitución democrática, viable y plural*. La Paz.

Medina, Javier

2006 *Suma Qamaña. Por una convivencia posindustrial*, La Paz, Bolivia, Garza Azul Editores.

Montero, L. A.

2008 “Visibilizar para incluir: la propuesta de Constitución Económica de la Asamblea Constituyente”. *En Organización Económica del Estado en la Nueva Constitución Política del Estado*. OXFAM - GB. La Paz.

Morales, T.

2008 “La economía en la Nueva Constitución política del Estado”. *En Organización Económica del Estado en la Nueva Constitución Política del Estado*. OXFAM - GB. La Paz.

Ministerio de Planificación

2006 *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010*. La Paz-Bolivia.

Una geopolítica de la complementariedad

*Luis Tapia Mealla*¹

De la experiencia de la finitud a la geopolítica de la complementariedad

Estas reflexiones forman parte de un trabajo de reconceptualización de la democracia, en base a la introducción de la dimensión geopolítica en su núcleo y estructura conceptual. Esto significa pensar teóricamente la democracia no sólo como un conjunto de ideas que sirven para caracterizar la forma de gobierno de una sociedad, sino también pensar la cualidad de esa forma en articulación al modo en que se relaciona con otras sociedades o países. Una de las ideas centrales en la concepción de la democracia como forma de gobierno adecuada y necesaria para enfrentar la existencia de una pluralidad de sujetos; de direcciones posibles de la vida social, es la concepción de la finitud en la vida humana. La democracia es producto de asumir la finitud de todos los sujetos individuales y colectivos; es decir, la imposibilidad de que uno o un conjunto limitado sean capaces de universalidad y, por tanto, de contener las capacidades e ideas para gobernar al conjunto de la población o para gobernar sobre otros países y sociedades. La existencia plural de sujetos lleva, en la vida política, a la necesidad de configurar una forma de gobierno que acepte, incluya y reconozca esta diversidad de sujetos, y se gobierne con la participación de todos ellos.

La democracia es una respuesta a la experiencia de la finitud y de la necesidad de complementación con otros. Esta experiencia de la propia finitud es la que nos abre al reconocimiento de los otros sujetos y de su libertad. La experiencia de la finitud nos suele habilitar para el respeto y la convivencia igualitaria con

1 Filósofo político, profesor e investigador del postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la UMSA. Autor de numerosos libros y ensayos de filosofía política.

los demás. Pero, no toda experiencia de la finitud lleva a la democracia. Este camino sólo es recorrido cuando la democracia se enfrenta en combinación con la idea de igualdad; ya que también se suele experimentar la experiencia de la frustración, superioridad, o la de la inferioridad.

La experiencia de la finitud suele llevar con frecuencia a relaciones de subordinación o de dominación. Por tanto, sólo cuando se introduce el supuesto de igualdad, se puede crear las condiciones para la convivencia con los otros, en sentido que la autorrealización se vea retroalimentada por la autorrealización de otros también. Esto no implica ausencia de conflicto, confrontación, debate, contradicción. De hecho, la democracia es pensada como una forma de gobierno que permite procesar este tipo de diferencias y producir, sin embargo, algunos bienes comunes: desde una constitución hasta valores de uso colectivo.

Aquí me interesa rastrear la experiencia de la finitud y algunas respuestas que se han experimentado históricamente en relación a dos cosas a la vez: (i) la dimensión del espacio, y (ii) la de la política, en particular la forma de gobierno. La noción de geopolítica puede permitir establecer esta relación.

Primero, un conjunto de consideraciones sobre política y espacio. Considero que lo político tiene que ver con prácticas y procesos que dan forma a lo social. Esto puede ocurrir a través de luchas e incorporando también contradicciones. Por un lado, se podría decir que ello puede hacerse sin referencia a un espacio en particular, en la medida que sólo define una cualidad en términos de relaciones políticas. Pero, en la medida que la política tiene que ver con prácticas de articulación de lo social –que dan forma a lo social–, en una de sus dimensiones, la política establece articulaciones entre un conjunto de procesos productivos y la forma de gobierno. A través de esta relación con la producción se establece el vínculo con el espacio. En este sentido, lo político no puede ser indiferente al modo en que se transforma la naturaleza para producir los bienes y las condiciones de producción, y a la reproducción de la vida. Por otro lado, en tanto seres humanos materiales, vivimos en un determinado espacio; aunque nos estemos desplazando con frecuencia o continuamente, es a través del espacio.

Por lo general, para formar parte de una colectividad política en la cual somos incluidos en términos de igualdad o de jerarquías (divisiones entre gobernantes y gobernados), la política acaba también configurando horizontes espaciales, que implica trazar fronteras históricas movibles, pero fronteras a fin de cuentas.

En la medida que las colectividades humanas habitan y se organizan, el espacio se vuelve una construcción política, ya que forma parte de la articulación que la política produce entre la diversidad de prácticas y relaciones sociales, y de la articulación que establece entre este conjunto de prácticas y la naturaleza que transforma, o en la que se inserta, para poder producir y reproducir un orden social a partir de los bienes naturales.

En este primer sentido, la geopolítica tiene que ver con la constitución de las sociedades y los países. Una geopolítica es una estrategia espacial de constitución de

una forma de gobierno y de su dirección y reproducción en contextos de relación con otros estados, otros países, otras sociedades. En esto puede primar la defensa, la expansión. Hay, entonces, un conjunto de aspectos geopolíticos que tienen que ver con la constitución de la forma de lo social, en la medida en que se instituye un conjunto de relaciones de producción en los procesos de transformación de la naturaleza. Una geopolítica es una estrategia de organización de los procesos productivos al interior de un país o una sociedad. Una geopolítica implica también una estrategia de reproducción social. En algunos casos, una geopolítica contiene estrategias de reforma interna de lo social, económico y político.

Modernamente, una geopolítica suele contener también una estrategia de desarrollo; es decir, de despliegue de las capacidades que contiene para mejorar las condiciones de vida de acuerdo a los fines predominantes establecidos en el ámbito de los procesos de gobierno. La geopolítica también contiene un conjunto de formas de movimiento de lo social en el espacio. La política, como dirección de la vida social que está en movimiento, implica realización de la articulación de lo social en relación a los sujetos que están en proceso o movimiento. Por lo tanto, lo social es algo que siempre está en movimiento. Una geopolítica contiene un conjunto de estos movimientos y, sobre todo, una o varias estrategias de movimiento de lo social. Depende de la forma de gobierno y de su dirección política que estos movimientos estén más o menos articulados o entren en tensión y contradicción.

Hay un fuerte vínculo entre el modo en que se define la forma y modo de producción y la forma de gobierno. Aquí se desarrolla esta relación retomando los estudios sobre el modo en que algunos pueblos andinos articularon estas relaciones, en contextos de experiencia de la finitud de los recursos en los espacios o núcleos centrales en que habitaban. La respuesta tiene que ver con la complementariedad. Bosquejo a continuación, de manera muy breve, algunos de los rasgos de esta articulación en el mundo andino.

La vida en tierras altas es difícil; cuando el espacio no ofrece condiciones de fertilidad para la diversidad en la producción, la reproducción de la vida se vuelve complicada. Según Zavaleta² la principal respuesta a las dificultades que plantea el espacio para la producción y reproducción de la vida social es la organización, el desarrollo de una compleja organización que permite crear las condiciones para la reproducción de la vida en el tiempo; es decir, prever y organizarse para tener los recursos en los momentos difíciles y las estaciones del año en que la naturaleza se hace más inclemente. Una de las líneas de desarrollo de la organización es lo que algunos investigadores han llamado, por un lado, la macro adaptación simbiótica e integral³, o la estrategia de ocupación de un máximo de pisos ecológicos⁴, por el otro lado. Ambas ideas son producto de

2 Zavaleta, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

3 Condarco, Ramiro, *El espacio andino y el hombre*, La Paz, 1971.

4 Murra, John, *Formaciones económicas y políticas andinas*, IEP, Lima, 1975.

investigaciones realizadas desde fines de los años 50 hasta fines de los años 60, y son convergentes.

En breve, lo que se ha podido reconstruir con base en documentos de la época colonial, sobre todo materiales de los cronistas de la época, es que en los pueblos y culturas andinas se habían desplegado estrategias que buscaron la complementación de los recursos necesarios para la reproducción social a través de la ocupación de varios espacios, en cada uno de los cuales se podía producir u obtener bienes que no se tendrían en el núcleo central que, por lo general, opera como centro social y político de cada una de las redes de comunidades. La estrategia consiste en que, a partir de un núcleo serrano de montañas, se decide ocupar otros espacios en la puna; es decir, desplazándose verticalmente hacia arriba y también hacia tierras más bajas para poder producir y obtener los bienes necesarios que puedan complementar los recursos que se producen y obtienen en torno al núcleo central.

Esto implica que hay una ocupación discontinúa del territorio, diferente a los criterios que caracterizan la formación de los estados modernos y, más tarde, de los estados-nación. Esta estrategia de ocupación de varios pisos ecológicos implica que algunos territorios son compartidos por miembros de diferentes comunidades que se asentaban en determinado nivel para poder ser parte de una red de complementariedad. Como lo documenta Murra, esto no estaba exento de conflictos por el control del espacio; sin embargo, hubo la experiencia de ocupar un mismo piso ecológico por más de una comunidad.

Otro rasgo central de esta estrategia es que aquellos que iban a ocupar otros pisos ecológicos mantenían el conjunto de sus derechos en el núcleo central, sobre todo a través de la red de parentesco. Estas estrategias de complementariedad hacían que los bienes circularan entre los diferentes pisos ecológicos, creando un conjunto amplio de bienes a partir de los cuales se podía reproducir la vida en mejores condiciones. Ramiro Condarco ha documentado que, en algunos pueblos, la complementación no se hacía necesariamente a través de la ocupación de otros o un máximo de pisos ecológicos por miembros de un mismo señorío, pueblo y cultura, sino a través de relaciones de trueque y de intercambio.

Los nombres que los estudiosos han utilizado para sintetizar estas estrategias de macro adaptación simbiótica integral o de ocupación de un máximo posible de pisos ecológicos, connota que estos pueblos y culturas tenían como horizonte el organizar las condiciones de una *vida buena*; es decir, tratar de producir y conseguir todos los bienes y recursos necesarios no sólo para garantizar la subsistencia sino para optimizar las condiciones de vida y su reproducción.

La ocupación de un máximo de pisos ecológicos, que da lugar al archipiélago vertical, o la macro adaptación simbiótica, son geopolíticas o estrategias de ocupación del espacio que responden a un modo de organización política y social; es decir, a la forma de una cultura. Son estrategias de ocupación del espacio que también introducen de manera fuerte la perspectiva del tiempo, un tiempo que

corresponde a una civilización agraria y que, por tanto, es pensado en términos de una temporalidad cíclica. Son pueblos que siguen a la naturaleza a través del conocimiento del tiempo natural y sus ritmos, y que preparan condiciones para responder a las diferencias que producen las estaciones en términos de acceso a bienes y recursos.

Es una geopolítica en el sentido de una estrategia de ocupación del espacio que contiene una forma de gobierno también; es decir, de gobierno de lo social. Es una forma política de relacionamiento con la naturaleza. También se puede decir que es una forma política de organización que responde al espacio. Ambas se recrean simultáneamente.

Estas estrategias geopolíticas o modos de organización social y de ocupación del espacio, han sido afectados y transformados por el dominio colonial, por el tiempo de organización de los estados postcoloniales y, en particular, por la expansión del capitalismo. Estos rasgos se mantienen, sin embargo, en algunos espacios. En todo caso, no tengo la intención de centrarme en proponer una reactualización de estos aspectos en las condiciones actuales, aunque —en parte— creo que hay que contemplarlo, sobre todo, para enfrentar la construcción y reforma social y política en países como Bolivia. Utilizo como inspiración esta experiencia histórica para desarrollar algunas ideas en torno al eje central de este ensayo que consiste en una reconceptualización de la democracia introduciendo dimensiones geopolíticas. Esto implica referir la idea de la complementariedad, en lo que concierne a espacio y forma de gobierno, a los ejes de definición: igualdad y autogobierno.

Una de las principales finalidades de la macro adaptación simbiótica u ocupación de diversos pisos ecológicos, era generar una autosuficiencia que permita tener autonomía política; es decir, autogobernarse. Hay una fuerte relación entre crear las condiciones de autosuficiencia, en términos de capacidades de producir los bienes necesarios para la reproducción de la vida social en condiciones de optimización, y las condiciones de autogobierno. Es esta fuerte relación la que me permite establecer el profundo vínculo con la estructura teórica de definición de la democracia en términos del núcleo compuesto por los principios de igualdad y autogobierno.

La complementariedad macro simbiótica fue experimentada sobre todo por estructuras sociales que no habían generado en su seno la jerarquización y estructuras de desigualdades significativas, más bien practicaban la posesión y usufructo colectivo de la tierra, en que la ocupación de otros pisos ecológicos trabajaba para mantener la igualdad en lo interno. Este tipo de relaciones empieza a ser modificado, como platea Murra, con la instauración o creación del imperio inca en la región andina, en la medida que retoma los mecanismos de complementariedad o articulación de archipiélagos verticales en un horizonte espacial muchísimo más amplio, que iba desde el actual Ecuador hasta lo que hoy es Argentina, articulando varios conjuntos de archipiélagos discontinuos,

pero produciendo ya una jerarquía que tiende a introducir desigualdad en el seno de los diferentes pueblos. No es el propósito hacer una discusión histórica. Me concentro en discutir la relación entre complementariedad e igualdad más allá de la experiencia andina, pero tomando a esta como un fuerte punto de inspiración, también de referencia político-histórica.

Se podría decir que la complementariedad era parte de una dimensión política de la geopolítica, dirigida a constituir la forma de la sociedad. La emergencia de estructuras políticas macro, como el imperio inca, rearticulan las estrategias de complementariedad como parte de un dominio político sobre vastos territorios, introduciendo la jerarquía y la desigualdad interna. Cabe pensar cómo se puede articular complementariedad como parte de una geopolítica interna y otra externa –es decir, relaciones con otros países y sociedades–, pero en condiciones de un relacionamiento democrático, en base a principios de igualdad y de configuración de formas de autogobierno.

Si nos desplazamos al eje democracia, podemos pensar la complementariedad en el eje espacial y económico: de acceso y redistribución de recursos, y también en el eje territorial; complementariedad de distintos espacios políticos como parte de una vida democrática más global, diferenciada a la vez que articulada a través de los territorios. Podemos, así, usar la noción de espacio político, tanto metafóricamente como en referencia a que las prácticas políticas y las relaciones entre sujetos –que se pueden llamar políticas– también se hacen configurando determinados espacios, en particular los espacios públicos. Se trata, entonces, de pensar la articulación entre esas diferentes formas y espacios políticos y públicos con las estrategias de complementariedad espacial referida a recursos, bienes, producción y redistribución dirigida a recrear condiciones óptimas o buenas de la vida social.

Hay una producción social del espacio o, mejor dicho, una recreación social del espacio que se realiza a través del modo de transformar la naturaleza como parte de la creación y recreación de un orden social y político. Es decir, un proceso de creación de espacios políticos. Así como en la experiencia histórica de las sociedades andinas –que han articulado una estrategia de complementariedad macro simbiótica que implica ocupación discontinua del territorio– se podría decir que en la vida política, y en particular en una democracia, también se produce una pluralidad de espacios políticos discontinuos; aunque la clave de la democracia es que estén articulados. De hecho, ***la democracia es una estrategia para evitar la concentración del poder político, organizando una vida política que se caracterice por compartir la toma de decisiones***, sobre todo por la participación en la deliberación en espacios abiertos en los que rige una condición de igualdad en el ejercicio de las libertades en estos procesos de discusión.

En este sentido, una democracia no se puede caracterizar por la articulación de un único espacio político, aunque la experiencia antigua griega tenía este rasgo como algo central, como es la articulación de una asamblea como el momento

central abierto organizado por el principio de igualdad dentro de ciertos umbrales de inclusión o reconocimiento como parte de la *polis*. Luego se desconcentraba en relación con las tareas de justicia y ejecución de obras públicas.

En condiciones contemporáneas, cabría pensar que lo democrático de una forma de gobierno consistiría, más bien, en la configuración de un conjunto más o menos amplio de espacios políticos que hagan que efectivamente la política no esté concentrada, ya no sólo en un grupo de hombres o mujeres que constituyen una clase, una burocracia o un partido. En este caso, tampoco en un solo espacio o lugar ya que, por lo general, la concentración de la política en un espacio induce o forma parte del proceso que acaba por concentrar la política en un grupo. En este sentido, la pluralidad de espacios políticos crea condiciones de una mayor democraticidad en la vida política.

La organización de los estados modernos suele contener una variedad de formas de descentralización que articulan un espacio público, por lo general en el parlamento nacional y en algunos espacios públicos al nivel del municipio y sus consejos; en algunos lugares –allá donde hay federalismo–, en un nivel intermedio como el departamento, la provincia o el estado. Estos son niveles o escalas diferentes de lo público, pero que en su propio ámbito suelen ser también formas de concentración de la política a través de los partidos. La democratización de la vida política, por tanto, bien podría desarrollarse estableciendo una mayor continuidad en el tiempo de lo democrático con la proliferación de espacios políticos donde se pueda ejercer la libertad en condiciones de igualdad. Una alternativa consiste en que los procesos de deliberación, que se llevan a cabo en los órganos legislativos en sus niveles locales, regionales y nacionales, estén acompañados de espacios políticos de deliberación en donde los ciudadanos puedan ejercer de manera más continua el derecho a la participación e influencia en las decisiones políticas⁵.

Una geopolítica democrática en el proceso de producción del orden político o la configuración interna, podría consistir en la creación o producción de varios espacios políticos y no así su concentración en uno solo. Si bien este puede contener una pluralidad de fuerzas representadas en su seno, sigue siendo una forma de monopolio, al menos en las condiciones constitucionales de la mayor parte de los estados modernos. Una geopolítica democrática consiste en la producción de una pluralidad espacios políticos que eviten el monopolio de los procesos de gobierno. La pluralidad necesita articulación, y uno de los modos de articulación puede ser precisamente el de la complementariedad, aunque en la articulación de los diversos espacios políticos cabría pensar la complementariedad en otros términos. Por un lado, en una cierta división de temas, tipos de discusión y de procesamiento político que se hacen en diferentes espacios políticos y cuya arti-

5 Cfr. Tapiá, Luis, *Gobierno multicultural y democracia directa nacional*, Estrategia, La Paz, 2007.

culación produzca una complementariedad. Por otro lado, también es necesario y se está pensando en el hecho que los temas centrales –que definen el presupuesto, políticas macro, planes de desarrollo y las líneas generales de gobierno– no se debatan exclusivamente en el seno del parlamento y gabinete, sino que también sean objeto de debate de manera contemporánea y simultánea en una diversidad de espacios públicos en que los ciudadanos o las colectividades de un país también puedan ser sujetos deliberantes que contribuyan a la elaboración de la legislación y las líneas de dirección del conjunto del país.

Desplacémonos al eje de relación entre política, producción, distribución, redistribución, reproducción y desarrollo social. La idea de complementariedad está fuertemente ligada a la de redistribución. La idea de ocupar varios espacios que permitan complementariedad en una comunidad, con base en la producción y el tipo de bienes que se pueden obtener y generar en los diferentes espacios, se acompaña de la idea de su redistribución entre ellos. La idea de complementariedad implica siempre redistribución; es decir, lo que no se necesita en un lado se redistribuye en los espacios donde sí es necesario y viceversa; se recibe de unos espacios lo que no se produce ni se tiene en otros. En principio, una estrategia geopolítica de complementariedad implica una distribución de la población en diferentes espacios para generar la complementariedad a través su actividad productiva. Esta distribución demográfico-política se complementa o va dirigida a la redistribución de los bienes.

Los procesos de distribución y redistribución implican principios o criterios de justicia. Estos dependen de que se asuma o seleccione principios de igualdad o algún grado de jerarquización. Se puede decidir que los habitantes de los núcleos centrales de un país o sociedad pueden recibir más cantidad y variedad que aquellos que ocupan lugares periféricos o complementarios en su matriz social espacial, o se puede decidir que todos reciban lo mismo. En la dilucidación de estas alternativas de distribución y redistribución –que tienen que ver con el carácter del orden social, cultural y político– hay un elemento clave a discutir: el tema de la propiedad o de los modos de relacionarse con la naturaleza según relaciones sociales entre personas y colectividades. La asunción de una propiedad o posesión colectiva de la tierra y, de manera más general, del espacio natural y la dimensión de producción y recreación social que esto tiene, es lo que ha permitido, por lo general, que haya procesos de redistribución a través de diferentes nichos espaciales y mantener igualdad en términos de la cantidad y variedad de bienes que se hace circular como parte de las estrategias de complementariedad.

El asumir que no hay propietarios de espacios delimitables permite una redistribución más igualitaria. La introducción de relaciones de propiedad privada va generando desigualdades socioeconómicas. Suele cancelar los procesos de redistribución en horizontes de colectividad e introduce más bien relaciones de intercambio y comercio. En la medida que se asume la propiedad sobre deter-

minados espacios o ámbitos de la naturaleza, se está abandonando la idea de que la autosuficiencia o la creación de las condiciones globales de reproducción de la vida dependa de una forma colectiva de organización, circulación y consumo de bienes en ese horizonte. Se pasa, entonces, a experimentar una situación en la que estas condiciones de autosuficiencia dependen de la productividad que se pueda generar en el espacio apropiado, y del grado de explotación de los recursos y población ahí existentes. De esta manera, el excedente generado puede servir para obtener –vía mercantil o comercial– aquello que no se puede producir en el espacio apropiado de ese modo.

La democracia tiene que ver con una redistribución igualitaria o, en términos más históricos de proceso, con una redistribución que tiende a reducir la desigualdad existente y ampliar las áreas de igualdad. Es decir, con una redistribución dirigida a evitar que las personas y colectividades tengan que someterse a relaciones de subordinación y/o dominación porque carecen de los recursos para la reproducción de la vida.

La complementariedad democrática o igualitaria requiere de una relación no posesiva con la tierra y el espacio; es decir, de la producción de una condición económico-política de apropiación colectiva de los recursos naturales y de los bienes que se puedan producir trabajando la tierra. En este sentido, un proceso de democratización en profundidad no puede dejar de lado la definición y discusión sobre los regímenes de propiedad y situarse sólo en un ámbito de derechos políticos y de condiciones jurídicas formales. La democratización implica avanzar hacia la posesión colectiva o conjunto de relaciones con la naturaleza caracterizadas por la no apropiación privada o monopólica.

El modo de articulación de la forma primordial (articulación de estado, sociedad civil y otros ámbitos diferenciados de un mismo tipo de sociedad moderna con el conjunto de las otras sociedades) allá donde existe diversidad cultural y societal, es una geopolítica. La articulación de la forma primordial implica siempre una geopolítica, sobre todo si la concebimos de modo ampliado: cuando ya no sólo hablamos de articulación entre estado - sociedad civil - diferentes sociedades que forman parte del mismo país, sino también del modo en que cada uno de estos conjuntos de relaciones sociales se vinculan con la naturaleza en los procesos de transformación organizados para recrear sus condiciones de reproducción social.

En este sentido, una geopolítica democrática en la articulación de una forma primordial implica una estrategia de inclusión igualitaria. Si tomamos en cuenta el espacio, esto implica crear las condiciones de tal modo que las colectividades que viven en espacios alejados de los centros de gobierno o de una cierta intensidad en la articulación económico-productiva, tengan también la posibilidad de gozar de los mismos derechos y bienes sociales y materiales. Una geopolítica democrática implica estrategias de redistribución extensiva en los diferentes espacios de un país de tal modo que se recreen constantemente

las condiciones de igualdad o de reducción de la desigualdad. Una geopolítica democrática óptima no se sostiene sobre relaciones de mercado y de articulación con la economía capitalista en particular, que se rige según criterios diferentes o contrarios orientados, sobre todo, a intensificar la acumulación y concentración del capital aprovechando las diferencias de productividad y también de la naturaleza o de los espacios socioeconómicos.

La complementariedad –como la democracia– se basa en procesos de redistribución. Ella, sobre todo, pensada y experimentada principalmente como redistribución entre diferentes espacios ecológicos, y también entre diferentes clases sociales o lugares de la estructura social, permite reducir la desigualdad. En ambos casos, el principio de igualdad inclusiva es el que opera como organizador.

La complementariedad implica redistribución y ésta necesita organización, previsión y planificación que puede ser realizada desde un centro. De hecho, los archipiélagos verticales andinos tenían un centro socio político con mayor densidad poblacional, que era el eje en torno al cual se realizaba la redistribución hacia arriba y hacia abajo, o también horizontalmente en espacios del mismo nivel, pues no sólo existe discontinuidad territorial entre pisos ecológicos sino también en un mismo piso ecológico. Para que los mecanismos de redistribución sean parte de un gobierno democrático se necesita no sólo organización y planificación sino también que en ellos se dé la deliberación, la participación de los sujetos de los espacios periféricos o secundarios respecto de los espacios de articulación más intensiva de un país o una sociedad.

En este sentido, la complementariedad macro simbiótica en términos espaciales y de bienes puede ser acompañada de una complementariedad o articulación entre los diferentes espacios políticos; es decir, que los resultados de los procesos de deliberación en los ámbitos más locales o más alejados de los núcleos articuladores y redistribuidores, sean incorporados en los procesos de organización y planificación de la redistribución global. En otros términos, que la dimensión política de la redistribución propia del momento de articulación de un horizonte global de toma de decisiones sobre cómo, cuánto, qué y en qué cantidades circulan los bienes a través de los diferentes espacios, esté alimentada por la vida política de los diferentes espacios públicos que se han configurado a través de los territorios que hacen parte de una sociedad o de un país multisocietal.

La obtención y producción de los bienes necesarios para reproducir la vida social se hace en espacios diferentes, cuyas condiciones son bastante desiguales en términos de fertilidad, diversidad del trabajo necesario para producirlos. En este sentido, desde las formaciones sociales antiguas, una de las principales estrategias para enfrentar el desequilibrio ha sido ocupar nuevos territorios para obtener los recursos necesarios. En la medida que las sociedades chocan o se enfrentan por la ocupación del territorio, algunas han optado desde antiguo por invadir

o apropiarse de territorios habitados y producidos por otras colectividades, en una dinámica de creciente expansión. De hecho, los imperios y los imperialismos capitalistas modernos implican políticas de ocupación territorial y dominio político y cultural orientado al control de recursos en espacios bastante alejados de sus centros de dirección económica y política, instaurando estructuras de gran desigualdad entre pueblos, sociedades y países.

Uno de los rasgos del imperialismo norteamericano contemporáneo consiste en una geopolítica de control de espacios donde existen recursos naturales estratégicos para la acumulación, la difusión del modelo de civilización y organización económica capitalista a través de empresas militares, dictaduras, y una subordinación organizada por el sistema financiero.

Una alternativa que se experimentó bajo tensiones en el mundo andino consiste en compartir el mismo espacio entre comunidades de diferente origen étnico; es decir, en una ocupación discontinua pero multiétnica de los espacios. Esta permitía que cada una de sus matrices sociales pudiera establecer relaciones de complementariedad en sus procesos de redistribución. En condiciones contemporáneas, tal vez se podría recrear situaciones similares introduciendo principios de solidaridad y cohabitación.

Geopolítica e intergubernamentalidad

La noción de geopolítica permite articular dos dimensiones: la relación con la naturaleza, que aquí se ha abordado a través de la noción de forma primordial; y la relación entre distintas formas de gobierno, países o sociedades, abordada mediante la noción de intergubernamentalidad. La introducción de esta segunda noción se ha dirigido a una discusión sobre la estructura de definición de la democracia, planteando como eje de la misma los principios de igualdad y autogobierno. A modo de síntesis, que implica un desarrollo adicional, se trataría de articular estas dos dimensiones. En el lenguaje conceptual planteado, se trata de articular la noción de forma primordial y la de intergubernamentalidad, mediante un modo de desarrollar la noción de geopolítica.

Bajo la noción de forma primordial se piensa el modo en que, a partir de un núcleo moderno, se articula estado y sociedad civil, y además, este tipo de sociedad con otras sociedades existentes en un mismo país, que comparten, por lo tanto, una forma de gobierno que las incluye de diverso modo. Bajo esta noción también se pensaría la relación de cada una de estas sociedades con la naturaleza.

Un modo clave de articulación de la forma primordial es la definición de la forma de gobierno que depende mucho del modo en que se establecen las relaciones con la naturaleza. En este sentido, pensar primero el conjunto de relaciones con la naturaleza en una perspectiva geopolítica implica pensar la articulación de los patrones de producción y ocupación del espacio en relación con las formas de

gobierno y la intergubernamental que existe en el seno de países multiculturales, y aquella que existe entre diferentes estados, naciones y sociedades.

La forma de lo social depende de cómo nos relacionamos con la naturaleza. Reviso esta dimensión en relación a los ejes de definición de democracia: igualdad y autogobierno.

Por lo general, los pueblos y culturas que se han mantenido como pescadores, recolectores y cazadores, o sea como nómadas, han mantenido igualdad en el seno de sus colectividades en tanto su modo de vida se caracteriza por la ausencia de apropiación privada de los bienes. En ese modo de vida no tiene sentido acumular. Los pueblos configurados como una civilización agraria, por un lado han organizado estructuras comunitarias en las que se ha practicado y práctica una posesión colectiva de la tierra, combinada en algunos casos con usufructo familiar de las parcelas. Por lo tanto, se ha mantenido un considerable grado de igualdad entre familias, aunque no necesariamente entre hombres y mujeres. Algunos pueblos de civilización agraria han llegado a configurarse como imperios colonizadores o conquistadores de otros, llegando a configurar una formación social tributaria, donde los conquistados entregaban parte del producto de su trabajo a pueblos por lo general militarmente más poderosos.

La institución de la propiedad privada de la tierra implica una desigualdad en el acceso a recursos básicos de la naturaleza, que introduce las principales formas de desigualdad económico-social en pueblos de cultura agraria y, sobre todo, en sociedades modernas organizadas bajo relaciones de producción capitalistas. Uno de los cambios más significativos que acompañaron la introducción de propiedad privada, generalizándola fuertemente, es el cambio en la racionalidad y la finalidad. En culturas y pueblos que practican una posesión y producción colectiva de la tierra, existe una fuerte preocupación por cuidar de la misma, por sentirse parte de la naturaleza; si es afectada seriamente también pone en peligro la propia vida de la comunidad. La introducción de la propiedad privada tiende a inducir una racionalidad orientada a la explotación, a la maximización de la explotación de la tierra concebida como recurso y como algo de lo cual no formamos parte constitutiva. Esta separación cognitiva es producida por un cambio en las relaciones sociales.

La institución de relaciones de propiedad privada cancela las prácticas de reciprocidad o complementariedad que suelen acompañar a las formas comunitarias de cultura agraria. Hay un desplazamiento hacia criterios de autosuficiencia, que es buscada a través de la competencia y la acumulación en los ámbitos del mercado.

Existe un fuerte vínculo entre posesión colectiva de la tierra y gobierno comunitario que funciona a través de asambleas donde participan todos los miembros de la comunidad. La introducción de la propiedad privada elimina las condiciones y la necesidad de un proceso de toma de decisiones y de dirección que sea inclusivo de todos los miembros o familias. En este sentido, se crean

condiciones para que la política se vaya convirtiendo en un conjunto de prácticas e instituciones que configuran una forma de gobierno separada. Históricamente, se configura lo que llamamos estado. El estado es una forma de gobierno no comunitario o postcomunitario, configurada sobre su disolución; uno de cuyos rasgos distintivos es la distinción entre gobernantes y gobernados. En la mayoría de casos, los gobernantes son también los que se vuelven titulares de la propiedad privada, constituyendo una situación instrumental de las estructuras estatales.

Lo que se imaginó como democracia en principio, no sirvió para pensar la forma política de una sociedad de iguales que no habría pasado por una diferenciación y generación interna de desigualdad en su seno; fue imaginada para enfrentar la desigualdad generada por la introducción de la propiedad privada y sus resultados en términos de desintegración social y de conversión de parte de los seres humanos en esclavos o siervos. Es importante recordar que la democracia no servía para nombrar la forma arcaica de la igualdad, más bien emerge como una estrategia de reforma de la forma de gobierno que permita, a su vez, reformar la forma de lo social seriamente afectada por la introducción de la propiedad privada. Recuerdo esto para recalcar que democracia y democratización tienen que ver siempre con el cómo se organiza la vida política para enfrentar la desigualdad socio-económica producida por relaciones de propiedad privada que funcionan como principio organizador en los vínculos con la naturaleza, y en las relaciones que los seres sociales establecen para producir y reproducir un orden social.

El segundo eje de definición es el autogobierno. La introducción de la propiedad privada cambia las condiciones del gobierno de una colectividad. Ella empieza a excluir a aquellos que quedan sin propiedad de los procesos de gobierno y de toma de decisiones. En la medida en que una sociedad así transformada todavía puede ser autosuficiente, podrá gobernarse o autogobernarse a pesar de contar en su seno con jerarquías políticas que responden a la desigualdad socio-económica producida. Varias investigaciones antropológicas sugieren que cierto tipo de jerarquía político religiosa es la que, luego, produce la propiedad privada. Los estudios históricos muestran que hay varias vías de generación de la desigualdad interna; sin embargo, se puede observar en todos estos procesos que la institución de la propiedad privada es la que acaba consolidando las jerarquías políticas que trabajan fuertemente para reproducir y desarrollar esas estructuras de desigualdad socio-económica por sobre las tareas de cuidado militar o religioso de sus sociedades.

En la medida que la tierra se divide privadamente, ya no hay condiciones ni necesidad de un gobierno común, en un sentido fuerte. En todo caso, el gobierno común se vuelve el de una clase para mantener los monopolios emergentes producidos históricamente. El autogobierno de una sociedad puede ocurrir en condiciones de igualdad como también bajo estructuras de desigualdad socio-económica y política. Es por eso que, para que algo se pueda definir como demo-

cracia, es necesaria la articulación de las dos dimensiones: un autogobierno basado en principios de igualdad política, y dirigida a la igualdad socio-económica. Por eso, la democracia se define y construye con ambos principios.

En este sentido, la democratización de los países y las sociedades debe ir dirigida a la recreación de condiciones para una posesión y recreación colectiva de los bienes naturales, la tierra y otros. Así, el principal reto democrático es pensar las formas de apropiación colectiva, de producción y recreación colectiva del espacio en el que vivimos. Por mucho tiempo la democracia ha estado fincada o relacionada a proceso de elección de gobernantes; es decir, a un método de elección de gobernantes. Buena parte de estos gobernantes, en las últimas décadas, han aprobado estrategias de explotación de los recursos naturales altamente depredadora, inclusive de algunas estructuras comunitarias que persisten en territorios dotados de mucho petróleo, hidrocarburos y/o minerales.

El principal reto democrático es avanzar hacia relaciones de apropiación y transformación colectiva de los recursos naturales, hacia la recreación del espacio que habitamos de tal manera que se creen las condiciones para que todos tengan acceso a los bienes necesarios para la reproducción simple y también para el autodesarrollo individual y colectivo. En este sentido, se podría establecer un otro vínculo. El autogobierno, referido a nivel macro de dirección de un país o sociedad, tiene que vincularse con el autodesarrollo personal y colectivo. Esto depende mucho del vínculo con la naturaleza, del tipo de relaciones con las que nos vinculamos con la naturaleza, con las que cuidamos de nosotros mismos y cuidamos de ella transformándola para producir vida social.

Un modo de articular la forma primordial es buscar la complementariedad o integración a través de la ocupación de varios espacios. Puesto que esto tiene sus límites, lo que se busca es producir en esos espacios las condiciones para generar los bienes necesarios que permitan la autosuficiencia y el autodesarrollo. En este sentido, una finalidad del autogobierno es la complementariedad entre espacios y población en las fronteras que, históricamente, han configurado el horizonte de ese gobierno y relaciones sociales más o menos homogéneas o heterogéneas. Cuando no es posible lograr una complementariedad que permita el autodesarrollo en el horizonte de los espacios internos al país, entonces se busca la complementariedad con otros espacios societales, estatales, nacionales. Modernamente, estamos acostumbrados a que esto se realice a través del mercado mundial capitalista y su lógica de acumulación monopólica e intercambio desigual. En este sentido, para obtener lo que no producimos y necesitamos, tenemos que vender subvaluado lo que producimos. Dado el grado de desigualdad en las estructuras económicas capitalistas, por lo general perdemos al ofrecer mucho más para obtener lo que creemos necesitar.

Una de las pautas de organización de los procesos de producción, sobre todo de las estrategias de acumulación de capital en tiempos neoliberales, es explotar la fuerza de trabajo barata en países periféricos del sistema mundial capitalista,

mediante estrategias de subvaluación de la misma. Esto se logra por el desmontaje del grado de democratización que tenían los estados, durante varias décadas en el siglo XX, en momentos que –construidos como estados-nación– se dieron conquistas de derechos políticos, civiles y sociales.

La experiencia reflexiva de la finitud es una condición de posibilidad de autogobierno democrático, de propensión o preparación para gobernarse con otros, para constituir un proceso público y abierto de dirección. Esta experiencia de la finitud lleva al cogobierno y a procesos de redistribución, que resultan de la introducción del principio de igualdad política. Una modalidad y finalidad de la redistribución, más fuertemente ligada a la idea de la democracia, es la de la igualdad: redistribuir para ir reduciendo desigualdad o ir creando condiciones de igualdad. Por otro lado, en las experiencias históricas que aquí sirven de inspiración, la redistribución está ligada a complementariedad, a la creación de las condiciones de reproducción colectiva de la vida social, y al autodesarrollo en ese mismo horizonte.

En el ámbito de la intergubernamentalidad, habría dos direcciones. Por un lado, en territorios donde ha habido colonización y superposición de una cultura externa, que se vuelve dominante sobre los pueblos que los habitaban, se ha construido un estado que ha negado las formas de autogobierno de las sociedades existentes, sin llegar a destruirlas en muchos casos. De hecho, en varios países de América Latina, vivimos un proceso en el que se están movilizand o estas estructuras comunitarias y otras nuevas creadas desde el seno de estos pueblos y culturas para demandar una reforma del estado, que lo democratice en sentido de su reconocimiento igualitario y de una redistribución del poder a través de un rediseño de las instituciones y procesos de gobierno. Uno de los modos de nombrar ese proceso en Ecuador y Bolivia es la idea de un estado plurinacional.

En países multisociales como estos, hay una intergubernamentalidad *de facto* que ha sido parte de una relación colonial y de conflicto. Se han mantenido estructuras de autogobierno en varios de estos pueblos y culturas, que son una de las bases para reclamar una democratización de cara a un estado plurinacional. La reforma de las relaciones intergubernamentales implica un reconocimiento igualitario entre las distintas formas de autogobierno. Es una de las dimensiones que debe afrontar la construcción de un gobierno democrático en estos territorios; es decir, no se puede hablar y avanzar en democracia evitando la dimensión de la intergubernamentalidad interna y la desigualdad histórica en estos territorios.

En estas condiciones, no se puede definir como democrático a un gobierno que no construya igualdad entre las formas de autogobierno presentes en su territorio. Por eso, una reconceptualización de la democracia en sentido de incluir la intergubernamentalidad como algo definitorio, es urgente en países como el nuestro.

La organización de una intergubernamentalidad democrática en el país, pasa también por considerar las relaciones con la naturaleza; es decir, el tipo de relaciones sociales que se establecen en los procesos de producción económica y la producción del espacio social. Cuando, en un país como Bolivia, la gran diversidad social corresponde a culturas y pueblos de civilización agraria y nómada, que no se caracterizan por la propiedad privada sino por la posesión y una recreación colectiva del espacio social, se plantea también que la democratización avance en la reconstitución o reforma de relaciones con la naturaleza que sigan estos patrones, aunque no necesariamente la misma organización de los procesos productivos.

En el eje interestatal, la constitución de un régimen o forma democrática de vida implica organizar las relaciones políticas con otros en términos de igualdad; ello no significa respetar todo lo que se haga en otro lado en la medida que nos respeten a nosotros, o se respete lo que otro estado decide en su interior, pudiendo ser –en ambos casos– una dinámica de gobierno autoritario y de recreación de condiciones de desigualdad en lo interno. Hay que superar el provincialismo en la concepción de igualdad, que significa que la igualdad se respeta y organiza en las fronteras estatales, y que –por lo general– se suele llamar igualdad formal ante la ley, cuando lo que está ampliamente desplegado como urdimbre de la vida social es un conjunto de estructuras de desigualdad históricamente reproducidas.

Un modo de avanzar en igualdad entre países y estados puede ser una geopolítica de la complementariedad democrática. La experiencia reflexiva de la finitud, en el horizonte de un país, sea éste nacional o multicultural, lleva a pensar que se necesita autogobernarse en articulación con los procesos de autogobierno de otros países, de tal manera que las propias decisiones consideren las necesidades de otros que se comunican y relacionan con nosotros. Ello ocurre en la medida que también los otros toman en cuenta, en sus decisiones, las necesidades que nosotros y otros tienen. De este modo, las decisiones tienen en cuenta las necesidades de otros, con la finalidad de complementariedad y no de obtención de ganancias. Así se generan las condiciones de autodesarrollo y de autogobierno en cada uno de los horizontes político-sociales históricamente configurados que se relacionan –en lo posible– de manera democrática.

En este sentido, se puede pensar que la complementariedad democrática es un modo de producir igualdad compleja; es decir, que la política económica y social de un país contribuya a que en otros espacios socio-políticos y culturales se obtengan condiciones de autosuficiencia y de autogobierno, alimentadas por los bienes que le aporte otro país. A la vez, que la creación de las condiciones –propias y de otros países– de autosuficiencia, autodesarrollo y de autogobierno, puedan ser alimentadas por los resultados de la producción de bienes y autogobierno realizada en otros horizontes estatales, nacionales y sociales. Esto implica desplazarse de la idea de mercado mundial a la idea de redistribución regional

y redistribución mundial. Una reorganización del mundo bajo estos principios implica avanzar en la recreación del vínculo con la naturaleza y entre colectividades, bajo relaciones que no se caractericen por la propiedad privada sino por formas de asumirnos como parte de una naturaleza en la que no es legítimo, justo ni racional el apropiarse privadamente de los recursos necesarios para la producción, reproducción y autodesarrollo de la vida social.

Desarrollo endógeno sustentable: camino para re-actualizar el “Vivir Bien” en el contexto de la revolución democrática y cultural de Bolivia

Freddy Delgado¹, Stephan Rist² y Cesar Escobar³

Introducción

En los últimos años existe un desencanto generalizado por los modelos dominantes de desarrollo. Cada vez es más evidente que estos modelos, en esencia inspirados en el capitalismo mundial o globalizado, fueron incapaces de resolver los grandes problemas de la humanidad. Todas las iniciativas mundiales para atacar los problemas globales fundamentales referidos a la eliminación de la pobreza (objetivos del milenio), la distribución y consumo desiguales de ingresos y recursos económicos (cooperación bi- y multilateral), el derecho a la alimentación (convenciones de la FAO), la sobre-explotación de las bases materiales y ecológicas del planeta (convenciones de biodiversidad, desertificación y cambio climático), o la homogenización cultural (convención sobre la diversidad cultural), señalan que –en vez de mejorar– la situación general se sigue agravando.

-
- 1 Es director ejecutivo del Centro Universitario AGRUCO de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia. Coordinador del programa internacional CAPTURED y profesor universitario de la FCAPFyV. Ph.D. en Agroecología y desarrollo sustentable de la Universidad de Córdoba, España
 - 2 Es profesor del Centro para el Desarrollo y Medio Ambiente de la Universidad de Berna, Suiza. Ph.D. en Sociología Rural de la Universidad de Munich, Alemania. Se agradece al NCCR Norte Sur y su proyecto de investigación transformación de sistemas agrarios (RP13) la participación como co-autor en este trabajo.
 - 3 Es coordinador latinoamericano del programa internacional Comparando y apoyando el Desarrollo Endógeno Sustentable. Investigador del Centro Universitario AGRUCO de la Universidad Mayor de San Simón. Ms.Sc. en Agroecología y desarrollo sustentable de la UMSS.

La relación estrecha que existe entre el sistema de desarrollo capitalista y su base cognitiva-material –propulsada por el llamado progreso científico tecnológico–, hace que el modo de producción del conocimiento científico y tecnológico también esté siendo cada vez más cuestionado. Por tanto, un requisito para la búsqueda de alternativas al actual sistema de desarrollo es la revisión crítica de las actuales instituciones y formas de producir conocimientos o “hacer ciencia y tecnología”. Es importante señalar que la revisión crítica del modo de producción actual de conocimientos científicos no es una actividad meramente académica; ella se da en el marco de una alianza entre las comunidades académicas implicadas y un sinnúmero de movimientos sociales. Estos han reconocido que una fuente importante para su fortalecimiento radica también en el planteamiento de nuevas formas de entender y organizar el proceso de producción de conocimientos, requeridos para la transformación del modelo de desarrollo dominante (Ravetz & Funtowicz 1999).

Ejemplos claros son los movimientos sociales que propagan el desarrollo endógeno sustentable (COMPAS: www.compasnet.org), la agroecología que reactualiza y des-dogmatiza la cuestión agraria (Sevilla Guzmán 2010), la agricultura orgánica como un movimiento político y transdisciplinario (Aeberhard & Rist 2009), diferentes movimientos que reivindican la recuperación de las diferentes formas de medicina no-occidental (SOBOMETRA: <http://sobometra.kallawayas.org>), y otros múltiples movimientos ambientales que, cada vez más, empiezan a re-contextualizar la cuestión ambiental más allá de la ecología, dándose cuenta de las interrelaciones entre lo ambiental y lo político. Ejemplo de estas se encuentran, por ejemplo, en el último artículo de Magdoff y Bellamy Foster: “Lo que cada ambientalista tiene que saber sobre el capitalismo” (2010), o en los énfasis sobre la importancia de recuperar la dimensión espiritual como un elemento de renovación de la cuestión ambiental, tal como ha surgido con mucha fuerza en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra celebrada en Cochabamba en abril 2010.

Todo ello configura un marco más amplio que, en definitiva, trasciende lo que puede y debe ser abordado por la comunidad académica; ya que, por un lado, se establece un marco multi e interdisciplinario apenas trabajado por las ciencias; por otro, el marco discursivo es de carácter transdisciplinario. Este significa que, más allá del conocimiento científico, es imprescindible integrar al proceso de producción de conocimientos el saber no-académico presente –por ejemplo– en las comunidades de grupos indígenas, originarios y populares (Hirsch Hadorn *et al.* 2006).

Sugerimos ampliar las definiciones de transdisciplinariedad sobre la base de los siguientes once principios para caracterizar la investigación transdisciplinaria (Sevilla y Rist 2010):

- Formula sus objetivos con base en proceso de negociación y aprendizaje colectivo para garantizar, de esta manera, que los problemas y las poten-

cialidades consideradas reflejen preocupaciones y prioridades que nacen desde la vida cotidiana de los actores sociales involucrados.

- La planificación, realización, evaluación e interpretación de los resultados obtenidos son parte de un proceso de diálogo permanente entre la comunidad científica y los actores sociales que forman parte de los procesos co-productivos de conocimiento. La transdisciplinaridad supera, así, la tradicional secuencia entre ‘conocer’ y ‘actuar’, y recoge la idea del ‘viraje lingüístico’ en la sociología que considera el acto de hablar como expresión primaria de la ‘acción’.
- La investigación transdisciplinaria genera en forma simultánea y participativa ‘conocimientos sistémicos’ (permiten entender las dinámicas e interrelaciones entre factores internos y externos), ‘conocimientos normativos’ (expresan las bases normativas para la búsqueda de una transformación conjunta de las estructuras socio-económicas, políticas y culturales), y ‘conocimientos de transformación’ (dan cuenta cómo alcanzar los objetivos trazados en el ámbito de la vida cotidiana de los actores involucrados).
- No rechaza la posibilidad de integrar perspectivas disciplinarias, multi- e interdisciplinarias, pero –en vez de proponerlas como fuente primaria para el diálogo con la sociedad– recurre a ellas en función de los requerimientos que surgen desde el mismo proceso de coproducción de los conocimientos.
- Considera la coexistencia de diferentes niveles de realidad. Es decir, se hace un reconocimiento explícito a formas heterodoxas de conocimientos representados por el campesinado, los pueblos indígenas, los movimientos sociales o grupos de la sociedad civil comprometidos con la defensa de los bienes públicos. Pero, además, como un elemento más de su posicionamiento, pretende hacer visible la pluralidad epistémico-ontológica y normativa que, muchas veces de forma implícita, configura las bases cognitivas de las diferentes formas de conocimientos que interactúan.
- Una parte integral de los procesos de investigación transdisciplinarios radica en la expansión y/o creación de nuevos espacios sociales, plataformas, foros o redes que posibilitan y favorecen la interacción solidaria y permanente entre los actores involucrados.
- La investigación transdisciplinaria se convierte en parte de un proceso de aprendizaje colectivo que se produce a nivel comunitario y público. La sociedad junto con las ciencias determinan el curso de coproducción de los conocimientos sin una agenda predefinida, y –más bien– a partir de un proceso iterativo de generación, evaluación y monitoreo de conocimientos teniendo en cuenta la pluralidad de las combinaciones específicas de conocimientos prácticos, normativos e interpretativos, y

las relaciones de poder internas y externas que caracterizan a los actores sociales involucrados.

- Se basa en procesos de diálogo, negociación y aprendizaje colectivo que requieren inmiscuirse en las constelaciones de poder y de intereses; de modo que, además de un conocimiento profesional sólido y contextualizado, un alto grado de competencia social y comunicativo, ello se convierte en un elemento indispensable para la participación exitosa en los procesos de co-producción de conocimientos.
- La investigación transdisciplinaria requiere nuevos parámetros de evaluación de eficiencia pues, en contraposición a las ciencias ortodoxas, no solamente quiere producir conocimientos, sino contribuir con ellos a la transformación de estructuras actuales que impiden la realización de proyectos emancipatorios del campesinado, de los pueblos indígenas o de los distintos movimientos sociales.
- Para evaluar la eficiencia de la investigación transdisciplinaria se tiene que tomar en cuenta que los proyectos emancipatorios sólo pueden ser realizados en la medida que se logre una transformación de las condiciones internas y externas de la interacción social, que permitan transformar el ‘actuar estratégico’ (orientado a la persecución de objetivos egocéntricos) al actuar comunicativo que, en el sentido de Habermas, se orienta hacia la comprensión y validación intersubjetiva de situaciones y estructuras que impiden la realización de proyectos que nacen de la vida cotidiana de los actores.
- La transdisciplinariedad sitúa al investigador en un marco de referencia tri-dimensional que concierne a: (i) su trasfondo disciplinario; (ii) el contexto interdisciplinario involucrado; y (iii) el ambiente social de los grupos societales afectados por el proceso de investigación que, con frecuencia, presenta un cúmulo de escollos difíciles de superar. Un trabajo en equipo, con asesoramiento adecuado de parte de personas experimentadas, es una estrategia valiosa para crear un ambiente social que permite enfrentar de manera constructiva el relativamente alto potencial de frustraciones que puedan surgir de las tensiones resultantes del proceso.

Cuando se aplica un enfoque transdisciplinario a la coproducción de conocimientos agroecológicos, se debe tomar en cuenta que la asignación de sentido a la información científica, por parte de los actores involucrados, siempre está haciéndose desde las acepciones fundamentales que constituyen la gran diversidad de formas de los ‘mundo de vida’ que conforman el conjunto de significados compartidos, con base en los que viven e interactúan con los actores sociales. Cuando la ciencia pretende imponer sus propios conocimientos normativos e interpretativos sobre aquellos que constituyen las bases cognitivas de los “mundos de vida” de otros actores; los mismos reaccionan con desconfianza y rechazo, pues

sienten que ello pone en peligro su ‘soberanía interpretativa’ como un aspecto fundamental en todo proceso de formación identitaria personal y colectivo. Los actores sociales que comparten en un determinado “mundo de vida”, generalmente no requieren legitimar sus conocimientos normativos e interpretativos con el hecho que coincidan con aquellos que surgen del conocimiento científico; sino, más bien, están interesados en la manera en que sus propias aspiraciones pueden ser realizadas o se vean dañadas, en caso que se recurriera a los aportes provenientes de la producción científica de conocimientos.

Una expresión clara de esto es la respuesta que surge desde los pueblos indígenas, originarios y campesinos; frente a la crisis del modelo de desarrollo capitalista y modernizante, ellos plantean el “vivir bien” como un concepto y una praxis social vivida, más adecuada a las concepciones indígenas de la vida (Cancillería del Estado Plurinacional de Bolivia 2009). Es importante señalar que el intenso debate que el “vivir bien” o la “buena vida” (en Ecuador) está suscitando en diferentes niveles de los nuevos gobiernos revolucionarios de Amerindia, y en la comunidad académica afín, viene por un concepto planteado por los movimientos sociales.

Por otro lado, es interesante observar que el debate sobre el “vivir bien” plantea relaciones entre la vida espiritual, material y social, que permitan establecer relaciones epistemológicas con lo que se viene generando en la ciencia occidental representada, por ejemplo, por el enfoque cualitativo o hermenéutico, la física cuántica (Dürr 2007), la agricultura biodinámica (Schilthuis 1994) o la homeopatía (Bellavite *et al.* 1995).

En este artículo, pretendemos plantear nuestras reflexiones y experiencias desde el ámbito académico universitario, que están enraizadas –como su singular característica– en una interacción permanente con comunidades indígenas, originarias y campesinas de Bolivia, y esporádica con otras naciones de América Latina y el mundo. Experiencias con las que nos sentimos comprometidos por ser parte de ellas y de la madre tierra.

Experiencia y praxis institucional de AGRUCO

El Centro Universitario AGRUCO, ha seguido un proceso de sistematización y reflexión permanente, durante sus 25 años de vida institucional, sobre su experiencia en formación, investigación e interacción social en comunidades campesinas, indígenas y originarias, principalmente aymaras, quechuas, uruchipayas, guaraníes y chiquitanos en forma directa, y con mapuches, nauales y mayas de forma indirecta, a través de su participación en la red internacional COMPAS de la que es coordinador regional latinoamericano. Las diferentes etapas han ido desde la agricultura biológica, la agroecología, la revalorización del saber y la sabiduría de los pueblos indígenas, originarios y campesinos, hasta el desarrollo

endógeno sustentable que entendemos como la interfase para articular con el “vivir bien”. Las lecciones aprendidas en cada una de estas etapas sirvieron para fortalecer la propuesta actual (gráfica 1).

Gráfica 1
AGRUCO y los Aprendizajes desde la Intraculturalidad



La experiencia desde la agricultura biológica u orgánica (1985-1987) enfatizó en la promoción de una agricultura sana y limpia, que conserve el medio ambiente y fortalezca el uso de técnicas orientadas a preservar las bases productivas y, por ende, a mejorar la calidad de vida de las familias indígenas, originarias y campesinas. Se aprendió que las comunidades tienen una gran riqueza de saberes y tecnologías que era necesario considerar como punto de partida para cualquier innovación.

El intento de comprender y aplicar esos saberes y tecnologías en forma integral, holística y multidimensional, nos llevó a adoptar la Agroecología, que amplía su visión técnica a una dimensión política, social, cultural y económica; ello permitió un acercamiento hacia la concepción indígena, originaria y campesina de la naturaleza, y su relación con la sociedad. Para ello fue necesario ampliar los conocimientos más allá de lo técnico agronómico, y complementarlos con las ciencias sociales, humanas y económicas, desarrollando un enfoque holístico y transdisciplinar que estableció un diálogo permanente al interior del equipo y de las comunidades con las que interactuaba, en busca de alternativas cada vez más sustentables, en la perspectiva de aportar con nuevos paradigmas a las ciencias y las visiones de desarrollo.

En este proceso, también se amplió la visión de la realidad y se puso en cuestión el hecho de que el conocimiento científico moderno fuera la única alternativa para alcanzar el desarrollo sustentable propuesto en 1992, a partir de la Cumbre Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo de las NNUU en Río de Janeiro, pues las experiencias de trabajo con las comunidades mostraron

la vigencia de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y campesinos (Tapia 2000).

Este saber no estaba escrito en los libros, ni era tratado en cursos de pregrado ni de postgrado; por tanto, se llegó a comprender que el saber de los pueblos indígenas está latente en las comunidades y es allí donde se deben volcar los esfuerzos de investigación para revalorizar esos saberes. Este proceso ya había sido facilitado por la Investigación Acción Participativa (Fals-Borda 1991), dando énfasis al fortalecimiento de la identidad cultural y la sabiduría de los pueblos indígenas originarios y campesinos. De esta base nace lo que, en AGRUCO, hemos denominado la Investigación Participativa Revalorizadora-IPR (Delgado 2006). A diferencia de los enfoques deformados de la investigación participativa, la IPR no busca la transferencia de tecnologías modernas degradantes del medio ambiente e irrespetuosas con la madre tierra; da énfasis a la valorización y potenciamiento de saberes y tecnologías endógenas, para complementarlas e innovarlas en el marco del diálogo de saberes, con elementos más allá de su propio cuerpo de conocimientos.

El actual estado de la experiencia y reflexión institucional entre la comunidad académica de AGRUCO y las comunidades indígenas, originarias y campesinas, nos ha llevado a plantear el **desarrollo endógeno sustentable** como modelo que orienta el diálogo de saberes, con miras a una concepción de la vida entendida como el resultado de la interacción entre los seres vivos de la comunidad de humanos y no-humanos (plantas, animales, vientos, piedras, vientos, estrellas, sol, etc.), generalmente organizados en los ámbitos de la vida social, material y espiritual (Rist 2002).

El desarrollo endógeno sustentable es concebido como un concepto orientado a la reproducción material, sociopolítica, cultural y espiritual “desde adentro”, en torno a necesidades y capacidades locales, que contemple sistemas monetarios y no monetarios, saberes locales y universales, que eviten pérdida de diversidad biocultural. Este es un concepto aun en construcción y debate que, sin duda, responde más a un deseo que a la realidad, y que tiene avances sustanciales en la ejecución de proyectos de desarrollo endógeno sustentable ejecutados por la red internacional Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno - COMPAS (www.compasnet.org).

El desafío de operativizar el “vivir bien” en políticas públicas y programas de apoyo a comunidades y organizaciones indígenas, originarias y campesinos

AGRUCO comparte el criterio de que el Vivir Bien no trata de una noción antropocéntrica de la vida, sino que la misma es entendida en su acepción más amplia que abarca todo el cosmos viviente (San Martín 1997). Del mismo modo, tal como se señala en un documento amplio de la Alianza Universitaria

Biocultural (AUB 2010)⁴ conformada por AGRUCO de la Universidad Mayor de San Simón, y el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) e Instituto de Ecología (IE) de la Universidad Mayor de San Andrés, considera que “*el horizonte ético o ‘fin mayor’ del desarrollo endógeno sustentable es, sin ninguna duda, el Vivir Bien que entendemos como un ‘principio ético-moral de la sociedad plural’ mencionado en el preámbulo de la CPE de Bolivia vigente desde el 2009. Desde la perspectiva de las organizaciones indígenas originarias y campesinas, vivir bien o Suma Qamaña, significa ‘vivir en paz, ‘vivir a gusto’ (Albó, 2010) o vivir y convivir en armonía (Yampara 2010; Medina 2006)’*”.

Considerando el Vivir Bien como un horizonte relevante para la reorganización y transformación estructural en el contexto de la revolución democrática y cultural propuesta por el gobierno boliviano, aquel plantea un doble reto. Por un lado, se debe explicitar y sistematizar el Vivir Bien como un principio fundamental ya presente, como eje ordenador de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, originarios y campesinos, pero muchas veces es aún demasiado latente para poder articularse a la definición e implementación de políticas de “desarrollo”. Por otro lado, significa re-pensar el proceso de construcción e implementación de políticas públicas con miras a los principios que guían el desarrollo endógeno sustentable, tomando en cuenta sus articulaciones con los tres ámbitos de la vida: social, espiritual y material.

En el ya citado documento de la AUB, se establece que:

... el concepto de Vivir Bien se instala en el escenario político, socioeconómico y cultural del país, como fundamento del Plan Nacional de Desarrollo, y su traducción en políticas públicas está en proceso de construcción. Existen importantes debates alrededor de su conceptualización, más allá de ciertos consensos en el seno del Gobierno que otorgan al Vivir Bien la siguiente definición:

“El “vivir bien” implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede vivir bien si los demás viven mal o si se daña la naturaleza”. (Ministerio de Planificación, noviembre 2009).

“Desde la perspectiva de la gestión pública de políticas que están orientadas en lograr el Vivir Bien, se señala también que se hace necesario esfuerzos de valoración (medición) del Vivir Bien, considerándolo “como ‘situación de realización multidimensional’ que se desagrega en varias dimensiones. Entre ellas se han incluido las referidas a los siguientes aspectos:

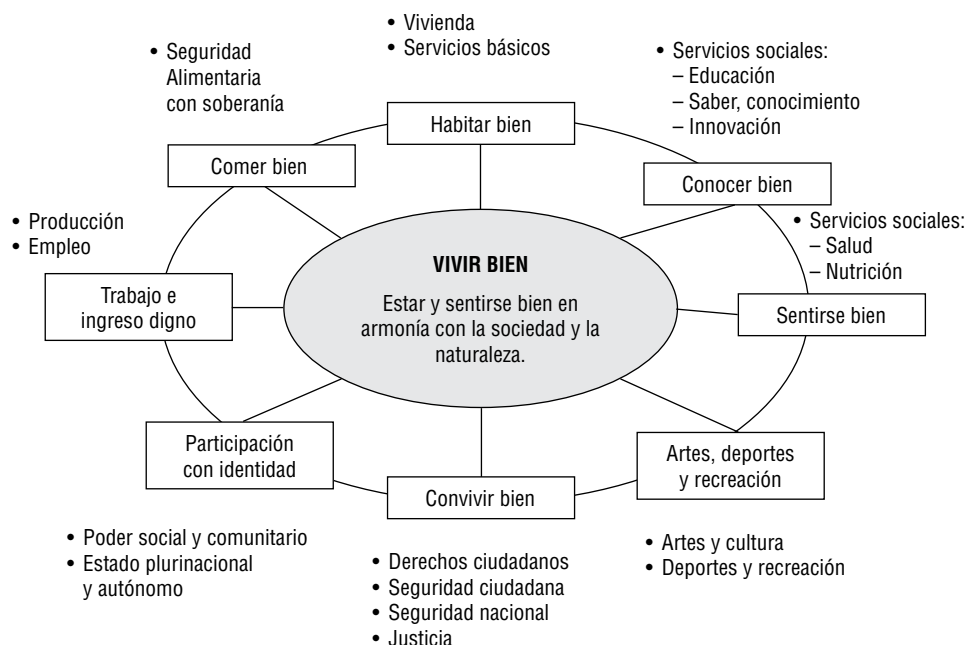
- Satisfacción individual (con componentes materiales y no materiales)

4 Se trata del documento “Propuesta: Línea base y sistema participativo de monitoreo y evaluación para el Programa Biocultura en ecosistemas priorizados para vivir bien”, presentado al Viceministerio de Medio Ambiente, Biodiversidad, Cambio Climático, Agua y Gestión Territorial, del Gobierno de Bolivia. Abril, 2010.

- Satisfacción como miembros de la comunidad (colectiva)
- Relación armónica (hombre – naturaleza; hombre – cosmos), y
- Principios comunes, definidos desde una perspectiva intercultural: equidad, justicia, complementariedad, independencia, dignidad, reciprocidad, cooperación, solidaridad, soberanía”. (AUB 2010).

Este conjunto de dimensiones se basan en componentes que, desde las propuestas de Gobierno, se sintetizan en la gráfica 2.

Gráfica 2
Hacia la construcción del Índice del Vivir Bien. Ministerio de Planificación del Desarrollo. Gobierno de Bolivia



Fuente: <http://www.planificacion.gov.bo/vpc/vivir%20bien%202009/1.pdf>

Igualmente, en el mismo documento de la AUB se añade que:

... El esfuerzo gubernamental avanza en dirección de complementar y ordenar los componentes según la dimensión a que pertenecen, de establecer los niveles sociales de existencia (individual, familiar, colectivo, etc.) y grados o rangos de realización, principalmente. Pero este proceso no está exento de dificultades debido a las diferentes visiones y versiones sobre vivir bien, las dificultades para entender, aprehender u ‘operacionalizar’ conceptos como ‘relación armónica’, “ ‘realización espiritual’, etc.

El desarrollo endógeno sustentable y el vivir bien: nuevos paradigmas de las ciencias y el desarrollo

En este proceso surge el concepto de desarrollo endógeno sustentable, que definimos como la contribución al “vivir bien”, mediante la vigorización de fortalezas, potencialidades y oportunidades socioculturales y económicas de los actores locales (reflejadas en los ámbitos sociales, materiales y espirituales), desde la perspectiva del diálogo y complementariedad con actores externos, en conocimientos, iniciativas y recursos.

En tal sentido, el desarrollo endógeno sustentable asume que la forma de superar los problemas de pobreza, marginalidad social y étnica, así como el deterioro de recursos naturales e innovación productiva insuficiente, pueden alcanzarse sólo si replanteamos nuestros objetivos, pasando de considerar exclusivamente el vector del desarrollo económico, a considerar también ámbitos integrales como la comprensión y acción local (cosmovisión) de y sobre el entorno natural, y la cohesión social.

El considerar los factores señalados, en la lógica de equilibrio entre los mismos, y trabajar para su concreción, lo denominamos el “vivir bien”. El desarrollo endógeno sustentable por tanto, es un *medio* para aproximarnos al “vivir bien”.

De acuerdo a nuestra experiencia y (limitado) conocimiento de la realidad de los actores locales, consideramos que el primer paso imprescindible para su vigorización, es considerar las fortalezas, potencialidades y oportunidades locales, también sus debilidades, límites y amenazas. El conjunto de estas consideraciones, puede resumirse en conocer y considerar las cualidades culturales y el contexto particular y global, donde los actores locales desarrollan su vida cotidiana. En la práctica, conocer y considerar los elementos señalados, puede realizarse si abordamos la vida cotidiana desde sus expresiones objetivas materiales, sociales y espirituales.

Esta forma práctica de trabajo en la vida cotidiana de los actores locales se realiza mediante la praxis del diálogo y complementariedad de conocimientos, el debate y concertación de iniciativas, y la valoración de recursos disponibles de los actores externos y, principalmente, de los actores locales. Ello implica de *todos* los actores, actitudes de horizontalidad, apertura y valoración del otro.

De esta manera, el desarrollo endógeno sustentable es estrictamente un enfoque, ya que combina una conceptualización o *teoría* del desarrollo (el “vivir bien”) con una *metodología* para alcanzarla: la interfase o el tiempo/espacio de diálogo y complementariedad entre actores.

La metodología del desarrollo endógeno sustentable (la interfase) consiste en crear momentos y espacios no exentos de tensión, donde se revalorizan saberes, se intercambian experiencias y puntos de vista (elementos que podemos resumir como *conocimientos*), y se concertan las mejores opciones para solucionar problemas concretos. La interfase no es precisamente la obtención de algo nuevo, sino más bien –la diferencia es sutil pero crucial–, una tercera opción que *incluye y combina* ambos *conocimientos*.

Si el “vivir bien” es holístico e integral, y como actores externos estamos en el camino de aportar a la sistematización de su significado (o tal vez múltiples significados) y, por tanto, ver cuál es nuestro rol en su consecución, los primeros avances, en ese sentido, nos indican que los proyectos de desarrollo en las comunidades necesariamente deben ser integrales y holísticos. Por ello, el significado de holístico es asumir las tres dimensiones de la vida cotidiana, y la integralidad es abordar y aportar en todas las acciones que permitan la reproducción de la vida tanto humana como natural y espiritual.

Considerar la integralidad hace que cualquier esfuerzo aislado se disipe en la complejidad de la problemática rural; al otro extremo, asumir un programa integral es iluso y de poca factibilidad. En tal sentido, programas integrales y holísticos requieren necesariamente una participación sinérgica de actores externos (estatales y privados), y de éstos con los actores locales.

Nuestra experiencia nos indica que acciones autogestionadas o de autodesarrollo, es decir, un desarrollo con plena autonomía, no es posible ni deseable. No es posible porque los problemas económicos, sociales y medioambientales en las comunidades, no tienen un origen endógeno; responden en gran medida a estructuras socioeconómicas, políticas y culturales externas. Si las comunidades pudiesen trabajar por sí mismas en la perspectiva del “vivir bien”, ya lo hubiesen hecho.

No es deseable porque la lógica de la autodeterminación, autonomía o autogestión, no es correspondiente a la lógica campesina indígena de la paridad y de la complementariedad. Varias investigaciones etnohistóricas (Murra 1979; Condarco 1986) demuestran que el florecimiento de las culturas andinas se debió en gran parte a la ecosimbiosis interzonal o control de un máximo de pisos ecológicos. Investigaciones contemporáneas como las de Delgado (2002), demuestran que es imposible la reproducción de la vida si se es mono dependiente del ecosistema andino o de valles; el manejo de pisos ecológicos precolombinos y coloniales, se ha trasladado hoy a zonas de colonización en el oriente, a los centros urbanos e inclusive al exterior del país.

El argumento de fondo es que el desarrollo endógeno sustentable, como aproximación externa al “vivir bien” amerindio, sólo es posible en un marco de sinergias y complementariedad de esfuerzos, conocimientos e inclusive de visiones de mundo. En ese marco tiene sentido el diálogo de conocimientos, la co-gestión de proyectos y las comunidades de aprendizaje, para superar –de alguna manera– la unilinealidad o parcialidad de las evaluaciones convencionales.

AGRUCO, como interfase entre universidad y comunidades indígenas originarias y campesinas, está también comprometido y obligado en relacionar la experiencia emergente con los enfoques, teorías y metodologías en el campo científico. Era claro que las corrientes positivistas y neopositivistas no permitieron una articulación complementaria y sinérgica⁵.

5 La revisión y valoración de los trabajos principales de la sociología de las ciencias en miras a la experiencia institucional de AGRUCO se encuentra en Delgado 2002.

Es por esto que la sociología del conocimiento científico representó una apertura significativa para la investigación acción participativa, ya que pasa del análisis de la ciencia como institución a un análisis de la ciencia como acción, alrededor de los procesos de estructuración del conjunto de las relaciones sociales científicas, incluidas las que se desarrollan en la generación y validación de los productos científicos, en torno al axioma de la dependencia social del conocimiento científico.

En general, los rasgos y la concepción de la forma que aborda su estudio la nueva sociología del conocimiento científico, es sintetizada por Espinoza et. al. (1994: 520 y 521) en cinco puntos que desarrollamos a continuación:

(i) De acuerdo a lo que se conoce como el principio de naturalización, que rechaza la distinción entre el contexto de justificación y el contexto del descubrimiento, este principio subraya –en consonancia con lo indicado en párrafos anteriores– la relevancia de la lente sociológica y la posibilidad de las ciencias sociales para analizar las variables sociales en los modos de producción y validación del conocimiento científico con una mayor aproximación al contexto en que se inserta la comunidad de científicos, y a los actores sociales que participan en la investigación.

(ii) Según el principio del relativismo, “... no hay ningún criterio universal que garantice la verdad de una proposición o la racionalidad de una creencia, todos los procesos de producción, validación y cambio del conocimiento científico, son el resultado de procesos de interacción social (como, por ejemplo, las negociaciones) entre científicos (como individuos y grupos sociales) o entre éstos y el medio social circundante.”

La aceptación de esta proposición implica la participación de los actores sociales de un contexto determinado como productores del conocimiento científico, donde la participación del sujeto investigador científico es determinante para darle forma científica al conocimiento, si bien planteando sus discrepancias o acuerdos con los resultados del proceso de interacción social con otros actores.

(iii) Mediante el principio del constructivismo, se subraya que el conocimiento científico es una representación que no proviene directamente de la realidad, ni es un reflejo literal de ésta. Así, no puede esperarse siquiera una interpretación idéntica de los mismos fragmentos de evidencia, pues la experiencia no es neutral sino dependiente; varía según el contexto social, los aprendizajes, la cultura, etc.

Por tanto, el conocimiento y en buena medida la realidad, se consideran socialmente contruidos. En tal caso, son los actores sociales de cada contexto los constructores de esa realidad, en que el investigador científico –a través de la investigación participativa– puede aportar e influir mediante la interacción social, para precisar con más certeza la realidad contruida. Esta realidad contruida tiene una influencia notable de la percepción sobre la vida que tenga cada cultura, donde lo simbólico y espiritual son fundamentales pero más difíciles de discutir y analizar.

(iv) A partir del llamado principio de causación social, que indica que la actividad científica no es llevada a cabo por sujetos epistémicos ideales sino por grupos sociales concretos, convencionalmente denominados comunidades

científicas, estas se rigen –como los productos que formulan (el conocimiento científico)– por los mismos tipos de explicación que para cualquier otra organización social. Por tanto, y en la línea de la tradicional explicación sociológica para otras formas sociales de conocimiento, el conocimiento científico que producen se debe, en buena medida, a las formas en que se organizan los grupos científicos y se inscriben en el medio social circundante.

Una forma alternativa de insertarse al medio circundante es a través de la investigación participativa revalorizadora que, además de la producción del conocimiento científico, logra aportar a la recreación e innovación de conocimientos que permitirán la reproducción familiar y comunitaria a través de acciones de desarrollo.

(v) Conforme al principio calificado de instrumentalidad, que sustenta que el conocimiento científico no difiere sustancialmente de otros tipos de conocimiento, salvo por su mayor eficacia en la resolución de problemas. No es de extrañar esta función instrumental y pragmática, dado que con los productos científicos se busca obtener determinados objetivos y satisfacer ciertos intereses.

Por tanto, el conocimiento científico que se tiene por verdadero, se modula a partir de la realización de esta tarea indisolublemente ligada a la ciencia. Si bien este punto niega implícitamente la racionalidad neutral de la ciencia porque reconoce la satisfacción de ciertos intereses y la búsqueda de determinados objetivos, es necesario considerar también los aportes de la Escuela de Frankfurt en relación con la crítica de la ciencia, donde demuestran un modo de configurar la dominancia social imperante, que ha sido el punto crítico esencial que ha llevado al surgimiento de la investigación participativa en el tercer mundo, como respuesta a los reducidos aportes de la ciencia y la tecnología occidental, para reducir las desigualdades y la pobreza en el mundo, ahondándose más bien las diferencias por las iatrogénicas consecuencias de las mismas.

La experiencia de AGRUCO y COMPAS, además, demuestra que el desarrollo endógeno sustentable –al considerar la interacción entre los ámbitos de vida social, material y espiritual– permite acceder (mediante la investigación cualitativa por los actores externos) y establecer una relación con las emergentes tradiciones científicas que trascienden la separación epistemológica entre mundos sociales, materiales y espirituales, con miras a las ciencias post-materialistas o “a-duales”.

Nos damos cuenta que nuestras posiciones ontológicas y epistemológicas no son más que hipótesis que no tienen valor más allá de ser una posibilidad, pero también aprendemos que hay otras ciencias dentro del cosmos del conocimiento, ya que podemos encontrar una especie de conocimiento indígena, o endógeno dentro de la cultura occidental. Ahora, hay una ciencia post-materialista que se ha ido formando en las ciencias sociales y naturales, y que en el fondo se explica todo lo que es posible explicar; pero que hay muchos fenómenos que se conocen, y que se pueden evidenciar científicamente, por que no se toman en cuenta porque no encajan en el pensamiento o fundamento ontológico y epistemológico de la ciencia.

La vertiente más prominente es, sin duda, la física cuántica que nos hace dar cuenta que el materialismo y dualismo occidental aún son el fundamento primordial de las demás ciencias naturales y sociales. Hans Peter Duerr (2007) resume esto de la siguiente manera:

Ahora, vayamos a la física cuántica. Aquí yo cito a mi profesor Werner Heisenberg, quien, a la edad de 24 años, mientras tocaba un poco (él era pianista), descubrió más o menos accidentalmente, que este cimiento se hallaba errado. Él dice: La Teoría Cuántica (es decir, la nueva teoría que él descubrió), es un ejemplo tan maravilloso para una situación que uno puede entender algunas circunstancias con completa claridad y, al mismo tiempo, uno puede saber que sólo se puede hablar de estas circunstancias en términos de imágenes y metáforas.

Entonces, ese fue un paso terrible para la ciencia, pues siempre hemos afirmado que ‘nosotros, científicos, sabemos lo que es correcto e incorrecto. No precisamos proceder haciendo afirmaciones vagas como los teólogos y demás; nosotros sabemos lo que es correcto o incorrecto’. Y ahora, de repente, nos hallamos en el mismo bote que los demás, y también debemos utilizar imágenes y metáforas para hablar de ello. Y debido a que la realidad ha desaparecido y regresado a lo que se denomina *Wirklichkeit* en alemán, es algo que se halla en constante cambio y yo les demostraré exactamente qué tan extremo es este cambio. A partir de este descubrimiento, emergieron varias paradojas. La primera fue, claro está, la más sorprendente: La materia no está hecha de materia.

Una de las ramas que está cobrando fuerza nuevamente se remite a lo que es la ciencia natural goetheanista. Este escritor alemán que, en el siglo XVIII, era poeta, investigador y científico porque se preocupaba de todo lo que veía y trataba de entender las bases de todos los fenómenos, empezó ya entonces a describir estos fenómenos en términos de lo que es la ciencia natural. Después, en medicina tenemos muchos investigadores que se han dado cuenta que, con todas las leyes estadísticas con las que se cuenta en la actualidad, en la medicina tradicional se puede mostrar la efectividad de las curaciones a distancia, que son hechas a partir de una actividad espiritual de personas especializadas, esto está publicado en las revistas científicas correspondientes (Sicher, et al. 1998).

También se tiene un campo cada vez mas importante en lo que es la Cronobiología, que estudia lo que es el enfoque convencional de la biología y, además, cómo los organismos están evolucionando en el tiempo. Se ha logrado mostrar experimentalmente que, efectivamente, existe una influencia directa de los ciclos de la luna en el crecimiento de las plantas (Zurcher, et al. 1998).

Avances en el “vivir bien”: aplicación de indicadores del desarrollo endógeno sustentable en proyectos de apoyo a comunidades y organizaciones estatales

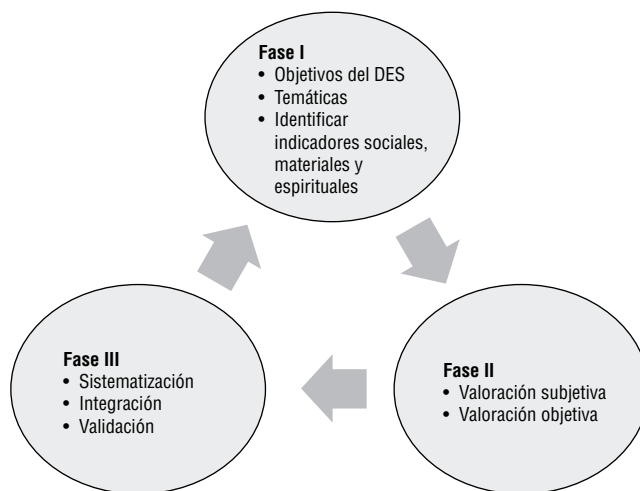
Si como actores externos estamos interesados en aportar en la construcción o forjamiento del “vivir bien”, es necesario que tengamos parámetros que nos

permitan conocer cuáles son los avances en dicha tarea desde una perspectiva externa y también de los actores locales. Señalamos nuevamente que acciones orientadas a aportar al “vivir bien”, sea desde iniciativas privadas o estatales, o ambos junto a los actores locales, son holísticas e integrales.

Lo que buscan los indicadores⁶ es, en primer lugar, reflejar esa complejidad y, en segundo lugar, develar –de la manera más objetiva⁷ posible– los avances hacia el “vivir bien”. Por las dimensiones conocidas del “vivir bien”, sobre todo de carácter subjetivo y también de estado de ánimo, nuestro rol como actores externos es buscar mecanismos de objetividad que permitan ir más allá del localismo y la especificidad. Una categoría que nos ayuda mucho a alcanzar por lo menos niveles meso, es lo BioCultural, que combina características específicas biofísicas y de ecosistema, con la cualidad o características culturales.

La construcción de indicadores, como parte de un sistema de planificación, monitoreo y evaluación, se inicia con la elaboración de un diagnóstico comunitario participativo, y la elaboración de una línea de base. Una vez elaborada y validada la línea de base, el proceso luego contempla tres fases (ver gráfico 3): (i) la construcción del sistema, identificando indicadores, (ii) la implementación en campo, (iii) la sistematización y validación en comunidades de aprendizaje.

Gráfica 3
Fases del sistema de planificación, monitoreo y evaluación participativa



6 Entendemos por indicador a un criterio que ayuda a valorar, dentro ciertos parámetros consensuados colectivamente (entre actores locales y externos), el impacto de una multiplicidad de acciones.

7 Por objetividad entendemos la clarificación de la metodología de aplicación y medición de indicadores. Es objetivo porque sigue un método estricto.

En tal sentido, para la primera fase hemos establecido una escala de categorías que consideramos útiles para implementar los indicadores. Las categorías, de lo abstracto a lo concreto⁸, fueron las siguientes: objetivos del DES (abstracto y cualitativo), temáticas (concretas y cualitativas), indicadores sociales, materiales y espirituales (concretos y cuantificables), que ayuden a valorar la consecución del objetivo. Objetivos, temáticas e indicadores surgen de la interacción, diálogo y comunidad de aprendizaje, entre actores locales y externos.

A partir de nuestra experiencia, consideramos que los tres ámbitos de la vida cotidiana contienen el objetivo donde se concretiza las cosmovisiones (de dónde vengo, quién he sido, dónde estoy y quién soy) y las aspiraciones colectivas (a dónde voy y quién quiero ser).

Para la segunda fase, cada indicador es valorado objetiva y subjetivamente. La valoración objetiva mide la eficiencia y eficacia de la multiplicidad de acciones⁹, en tanto la valoración subjetiva se realiza mediante encuestas y entrevistas a una muestra de la población de actores locales, por medio de una escala que cuantifica la percepción local sobre la misma multiplicidad de acciones. Se busca que la muestra sea representativa y, por tanto, la técnica más usual es el análisis multivariado. Para la tercera fase, la sistematización sigue un riguroso método de integración de valoraciones objetivas y subjetivas, integración entre indicadores (materiales, sociales y espirituales) y de éstos, con el objetivo propuesto. La interpretación externa de los resultados de la evaluación, es puesto a consideración de los actores locales, debatida y consensuada.

Experiencia de elaboración de indicadores de desarrollo endógeno sustentable en el programa COMPAS de Latinoamérica

El programa Comparando y Apoyando el Desarrollo Endógeno (COMPAS), coordinado en Latinoamérica por AGRUCO, implementa proyectos de desarrollo endógeno sustentable en comunidades campesinas indígenas: mapuche en Chile, quechua y aymaras en Bolivia, quechuas en Perú y Ecuador; y en comunidades campesinas mestizas en Colombia, y mayas en Guatemala y El Salvador.

Las temáticas de trabajo incluyen educación intra e intercultural, salud ancestral, reconversión agroecológica, agrobiodiversidad y fortalecimiento de la identidad cultural local. Las metodologías de trabajo se basan en el diálogo intercientífico y de saberes en las comunidades de aprendizaje, y en la investigación participativa revalorizadora.

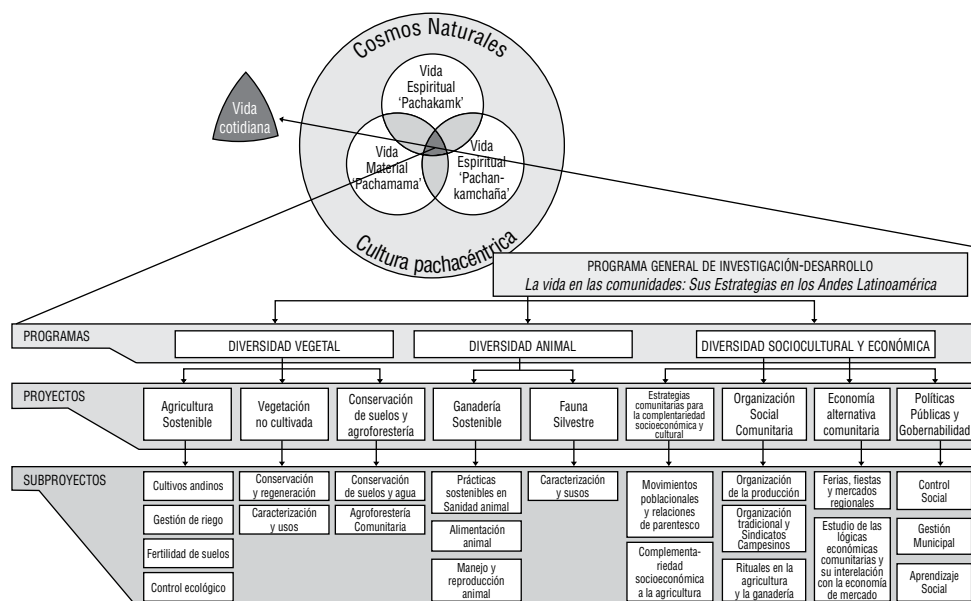
8 Lo “abstracto” no surge de la reflexión aislada de la realidad, sino de la sistematización de lo concreto (la experiencia de campo y la interacción con actores locales). En tal sentido, sería más correcto plantear: concreto (experiencia) - abstracto - concreto (sistematizado).

9 Cada acción, contendrá una meta, igualmente consensuada entre actores, de acuerdo a determinantes económicos, sociales y culturales; y/o determinantes espacio - temporales.

La identificación de los indicadores de desarrollo endógeno sustentable, se hizo bajo el siguiente esquema. A partir de una conceptualización participativa de todos los actores sociales del proceso, se identifican los objetivos, metas e indicadores del DES, que son planteados según el contexto sociocultural y biofísico de las zonas de trabajo, en base a diagnósticos comunitarios. Las áreas de trabajo se desprenden de las líneas de acción y tienen diferente peso en las actividades, en función de la experiencia institucional y la pertinencia de las necesidades expresadas por las organizaciones de base.

Finalmente, el “ambiente favorable” atañe a condiciones mínimas que deben cumplir las organizaciones de base y las instituciones alrededor de la comprensión cualitativa y paradigmática de lo que significa el desarrollo endógeno sustentable.

Gráfica 4
Programa de Investigación-Acción y Desarrollo



Conclusiones

A manera de conclusiones de la experiencia descrita, podemos señalar lo siguiente:

El “vivir bien” está sujeto a múltiples y variadas acepciones; por ello, nuestro rol como actores externos es identificar los elementos que permitan trascender el localismo y la especificidad de las compresiones diversas del “vivir bien”. En tal sentido, el “vivir bien” es el resultado de lo holístico e integral de la vida co-

tidiana de los actores locales, en íntima relación con su concepción del mundo o cosmovisión.

Un intento de aproximación a la vida cotidiana, debe contemplar su sistematización en los ámbitos materiales, sociales y espirituales, y su interrelación mutua para reflejar su carácter integral y holístico.

El “vivir bien” como tal, no es una construcción intelectual nueva, sino un principio ordenador de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, originarios y campesinos. Lo que hace “nuevo” el concepto del “vivir bien” es que debe ser conceptualizado en un esfuerzo colectivo entre las comunidades interesadas en ello, para luego buscar expresarlo en las nuevas políticas públicas y formas de traducción en proyectos y programas nacionales de apoyo a comunidades indígenas, originarios y campesinos. Se debe considerar los niveles territoriales de organización estatal y las unidades autonómicas correspondientes.

La complementariedad de acciones de los actores locales y externos, en base a lo integral y holístico, es lo que entendemos como desarrollo endógeno sustentable (DES). Este juega, así, un rol de interfase entre las concepciones occidentales de desarrollo y las concepciones locales del “vivir bien”.

La construcción de un sistema de planificación, monitoreo y evaluación participativa, que permita valorar los avances hacia el desarrollo endógeno sustentable, sigue la secuencia: línea de base, construcción del sistema, aplicación en campo, sistematización y validación consensuada de resultados. Los indicadores para el DES, como interfase, intentan superar metodologías convencionales de evaluación de impacto, pues incluyen los ámbitos en que se desarrolla la vida cotidiana, los valora objetiva y subjetivamente para, finalmente, integrarla en una valoración global del grado de avance hacia el DES. Un esfuerzo importante del gobierno boliviano en esa perspectiva se está iniciando con el Programa Biocultura¹⁰.

El trabajo en pro de la construcción social de un desarrollo endógeno sustentable se beneficia con los aportes de las ciencias cualitativas y hermenéuticas que permiten construir puentes epistemológicos para la comunidad académica involucrada, lo que les permite llegar a captar la realidad socio-ambiental-espiritual desde el punto de vista de los actores sociales, más allá de las valoraciones que subyacen en las teorías y paradigmas, muchas veces construidas en otros contextos socio-ambientales.

El desarrollo endógeno sustentable –al considerar la interacción entre los ámbitos de vida social, material y espiritual, que pueden ser aprehendidos mediante la investigación cualitativa por los actores externos– permite establecer una relación con las emergentes tradiciones científicas que trascienden la sepa-

10 A través del Viceministerio de medio ambiente, biodiversidad, cambio climático y desarrollo forestal del Ministerio de Medio Ambiente y Agua, y ejecutado por la Alianza Universitaria Biocultural conformada por Centro Universitario AGRUCO, Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) e Instituto de Ecología (IE).

ración epistemológica entre mundos sociales, materiales y espirituales con miras a unas ciencias post-materialistas o “a-duales”. De esta manera se crean puentes transdisciplinarios que permiten la construcción social y colectiva de nuevas epistemologías del conocimiento que, en vez de reproducir la hegemonía y actitud monocultural, permite un crecimiento mutuo de procesos de co-construcción de conocimientos de beneficio mutuo.

Bibliografía

- Aeberhard A. & Rist S.
2009 *Transdisciplinary co-production of knowledge in the development of organic agriculture*. Ecological Economics 68: 1171-1181.
- Albo Xavier
2009 *Suma Qamaña = Convivir bien ¿Cómo medirlo?* Ponencia en Seminario Internacional sobre el Vivir Bien. 3-5 noviembre, 2009. Inédito. Ministerio de Planificación del Desarrollo. La Paz, Bolivia
- Alianza Universitaria Biocultura
2010 *Propuesta para el levantamiento de línea base, y sistema de monitoreo, seguimiento y evaluación participativa del Programa BIOCULTURA*. AGRUCO, CIDES, IE. Inédito.
- Bellavite P., Signorini A. & Steele A.
1995 *Homeopathy, a frontier in medical science experimental studies and theoretical foundations*. North Atlantic Books. Berkeley, California.
- Cancillería del Estado Plurinacional de Bolivia
2009 *El vivir bien como respuesta a la crisis global*, La Paz.
- Condarco y Murra
1987 *La teoría de la complementariedad vertical ecosimbiótica*. HISBOL. La Paz. Bolivia.
- Delgado F.
2002 *Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña. Complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba, Bolivia*. Ediciones PLURAL - AGRUCO. La Paz. Tesis doctoral. ISEC. Universidad de Córdoba. España.
- 2006 “El diálogo intercultural e intercientífico: Un nuevo marco teórico para el desarrollo endógeno sustentable y la reforma universitaria”. *En Revista de Agricultura* 58.
- Dürr H.-P.
2007 “Matter is not made out of matter”. In: *Endogenous Development and Bio-cultural Diversity. The interplay of worldview, globalization and locality* (eds.) B.

Fals-Borda

1991 y 1986 “La investigación-acción participativa: Política y epistemología”,
En Álvaro Camacho G. (ed.), *La Colombia de hoy*, Bogotá, Cerec,
1986.

<http://sobometra.kallawayas.org>.

Varios artículos sobre medicina tradicional.

Haverkort & S. Rist

s/f COMPAS-CDE, Leusden.

Hirsch Hadorn G., Bradley D., Pohl C., Rist S. & Wiesmann U.

2006 “Implications of Transdisciplinarity for Sustainability Research”.
En *Ecological Economics* 60.

Lamo de Espinoza, et. al.

1994 *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Alianza Editorial. Madrid.
España.

Magdoff & Foster

2010 “Lo que cada ambientalista tiene que saber sobre el capitalismo”.
En: www.forumdesalternatives.org/ES/readarticle.php?article

Ministerio de Planificación

2009 Seminario Internacional sobre el Vivir Bien. Varios artículos En:
www.planificacion.gov.bo/vpc/vivir%20bien%202009/1.pdf

Ravetz J. & Funtowicz S.

1999 “Post-Normal Science - an insight now maturing”. En *Futures* 31.

Rist S.

2002 *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción. Caminos en la revalorización de formas de producción y de vida tradicional y su importancia para el desarrollo sostenible*. Ediciones PLURAL - AGRUCO - CDE. La Paz. Tesis doctoral, Instituto de Sociología Rural. Universidad Técnica de Munich. Alemania.

San Martín, J.

1997 *En la búsqueda del enfoque para el desarrollo rural autosostenible - Uk'ämäpi. Así nomás es pues*. AGRUCO - UMSS - CSUDE / IC. PLURAL editores, La Paz. Bolivia.

Schilthuis W.

1994 *Biodynamic Agriculture. Rudolf Steiner's Ideas in Practice*, Holland and UK.

Sevilla Guzmán, E.

2010 *Sobre los orígenes de la Agroecología en el Pensamiento Marxista y Libertario*. AGRUCO-PLURAL-NCCR N – S, CDE-Berna. La Paz.

Sevilla G., E. & Rist S.

2010 *Metodologías agroecológicas: Una propuesta sociológica de sistematización desde una perspectiva intercultural*. En prensa.

- Tapia, N.
2000 *Agroecología y agricultura campesina sostenible en los Andes bolivianos. El caso del Ayllu Majasaya Mujlli, Cochabamba-Bolivia*. PLURAL - AGRUCO. La Paz. Tesis doctoral. ISEC. Universidad de Córdoba. España.
- Yampara, S.
2009 *SUMAQ QAMANA*. Ponencia en Seminario Internacional sobre el Vivir Bien. 3-5 de noviembre 2009. Inédito. La Paz, Bolivia.
- www.compasla.org; compasnet.org.
Varios artículos y experiencias sobre desarrollo endógeno sustentable en Latinoamérica, India y África.

El Vivir Bien como sentido y orientación de políticas públicas¹

*Beatriz Ascarrunz*²

Andrés Nuningo es huambisa; fue Presidente del Consejo Aguaruna y Huambisa y, luego, Alcalde de Río Santiago, en la Amazonia peruana. En uno de sus viajes a Lima fotografió a las personas que se ven obligadas a tomar sus alimentos de los basurales. Con estas fotos advirtió a sus paisanos. “Miren el desarrollo. Este era antes un comunero”.
(Estefan Andersson)

Lo nuevo tiene en su contra no solamente teorías y conceptos viejos, sino también fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando son confrontadas con algo nuevo (...) Este conservadurismo puede venir tanto de fuerzas políticas de derecha como de izquierda.
(Boaventura de Sousa Santos)

Introducción

Desde fines de los 90, hubo una preocupación etimológica de grupos indianistas e indigenistas que buscaron traducir, lo más acertadamente posible, la palabra desarrollo y progreso en las lenguas indígenas. Ciertamente esta preocupación no estuvo motivada por un afán lingüístico sino por la necesidad de comprender el origen de la incompatibilidad entre dos formas distintas de concepción de mundo que genera desencuentros e incompatibilidades: políticas llamadas de desarrollo, habitualmente por el Estado y la Cooperación Internacional, y

-
- 1 Este artículo está basado en el acápite del Vivir Bien en el marco del Plan Plurinacional para el Vivir Bien 2010-2015 (documento inconcluso). Si bien fue construido a base de discusiones internas interministeriales, el contenido es atribuible exclusivamente a la autora.
 - 2 Ex coordinadora del Proyecto de Construcción de Indicadores del Vivir Bien, Viceministerio de Planificación Estratégica del Estado, Ministerio de Planificación del Desarrollo.

las propias expectativas de la población destinataria de las mismas. La palabra desarrollo y progreso no encontró, en ninguna lengua indígena, equivalencias que reflejaran ese sentido moderno occidental de crecimiento en un sentido de posesión de bienes materiales.

Las descripciones que se barajaron para encontrar una aproximación al progreso/desarrollo fueron Suma Qamaña en aymara, Sumaj Kausay en quechua y Ñandereco en Guarany, entre otras, que siendo distintas voces era claro que el sentido de las mismas guardaba una percepción totalmente diferente y aún opuesta al concepto *desarrollo*. Si bien entre las distintas voces indígenas existen diferencias de matiz, lo llamativo fue constatar la similitud de sentidos que denotaban un *ideal de vida* que no escinde al hombre y a la naturaleza por un lado, y que entre la vida material de la reproducción, la producción y la vida social y espiritual existe una interconexión inseparable, por otro. Hombre/mujer y naturaleza son parte de la Madre Tierra y entre ambos se establece una comunión y un diálogo mediado por una ritualidad que entiende a la Naturaleza como un ser sagrado. Otro elemento recurrente de estas descripciones señala una dimensión temporal que se orienta al presente, es decir, al logro de un ideal de bien común dado y logrado en el presente muy vinculado con la tradición de la cual provienen los pueblos.

Algunas consecuencias prácticas de este pensamiento cosmocéntrico son las siguientes: si la Naturaleza es sagrada, entonces es preciso tomar de allá tan sólo lo necesario para poder vivir, dado que se entiende que la Naturaleza tiene vida y, además, goza de voluntad para retirar el sustento que las comunidades requieren si es tratada de forma inadecuada³. En la medida que estas concepciones cosmocéntricas establecen una relación con la naturaleza mediada por la comunidad, se da por supuesto que los hombres/mujeres no están despojados de relaciones y de redes comunitarias pues entienden que la reproducción sólo es posible a condición de establecer nexos de interdependencia mutua donde el ideal está puesto en una vida de relaciones de reciprocidad y solidaridad.

Esta discusión etimológica llegó a constataciones fundamentales sobre dos tipos de matrices civilizatorias: la indígena y la capitalista/socialista. No es casual que hubiera sido el Ministro David Choquehuanca –conocedor y partícipe de este debate– quien reviva el tema en el diseño y concepción del Plan Nacional de Desarrollo 2006-2011, donde, en efecto, se plasma –por primera vez a nivel de políticas públicas– el tema del Vivir Bien. Este pasa a convertirse en el objetivo superior de las políticas quinquenales de dicho Plan y que, un año después, fuera constitucionalmente refrendado.

3 “No somos dueños ni señores de la tierra: los Jichis de las lagunas, los señores de los bosques en las tierras bajas requieren que se pida permiso para tomar sus elementos; la Pachamama andina, requiere que se la alimente, que se le ofrezca para que ella sea recíproca” (Testimonio de Luz María Calvo)

El Vivir Bien: experiencia y práctica política

Cómo crear una cohesión legítima, se pregunta el Vicepresidente, que responda a representaciones que puedan convertirse en compartidas por todos. O, dicho de otro modo, cómo convertir nuestra diferencia y pluralidad en una suerte de “yo colectivo” que pueda articular las diferencias, los intereses y las necesidades de una sociedad compleja en sentidos compartidos de convivencia y diálogo. Todo Plan de mediano plazo establece los objetivos a ser logrados en el corto y mediano plazo con perspectivas de alcance estatal; y, por ello, trae consigo una visión premeditada (explícita o no) sobre el bienestar, sobre la convivencia, sobre los sentidos de la satisfacción compartida y sobre las nociones de valoración socialmente logradas. Desde la nueva CPE, el Vivir Bien es para Bolivia ese sentido y visión.

Es necesario, sin embargo, diferenciar dos dimensiones del Vivir Bien: a) la dimensión de la experiencia y la práctica, y b) la dimensión ético política. Desde la primera, no es posible construir **un solo concepto ni una sola línea interpretativa** porque las vivencias están vinculadas a la pluralidad cultural, social y regional de Bolivia. Es decir, ese Vivir Bien evoca una multiplicidad de opciones de gestión productiva más allá de las socio-materiales, gestión política y opciones lúdicas que son inasibles/inconmensurables o, por lo menos, difíciles de captar conceptualmente⁴. Mientras tanto, desde la dimensión ético política, se pretende construir otro **horizonte de sociedad que siendo diversa y enormemente plural, establezca unos mínimos acuerdos sobre el sentido que se le atribuye al presente y al futuro** para delinear logros y expectativas de bienestar colectivo, común y socialmente compartido. Desde esta dimensión, se asume que la colectividad (que no es la suma de individuos) es parte de la naturaleza –que es nuestro hogar– y que sin una relación de pacto con ella no podremos reproducir nuestra vida. Así, el Vivir Bien construido como un sentido desde una propuesta civilizatoria alternativa, implica la construcción cultural común basada en el respeto a la Vida. Asumir el V.B. como un objetivo Estatal y de Gestión Gubernamental, es un acto profundamente descolonizador pues, por un lado, reconoce que la fuente de vivencia de este concepto nos viene desde la cosmovisión indígena e inspira y re-crea otro sentido de convivencia plurinacional para convertirse en el rumbo que orienta **nuestra convivencia social, económica, política y cultural**. Y, por otro, ese Vivir Bien pugna por convertirse en un centro de encuentro, un taypi de acuerdos mínimos; no se trata de una propuesta homogeneizadora ni tampoco etnocéntrica: alrededor

4 “El Allin Kawsay simplemente “es” no puede ser pensado, no hay un enfoque mental para estar bien pues este no viene por la vía del conocimiento, se manifiesta por sí mismo, cuando conversamos y nos sintonizamos...” (Agruco/Compa (et,all), Estando juntos regresaremos al Vivir Bien, Ecuador, 2010)

del encuentro (*taypi*) la pluralidad trenza sus alternativas de vida de acuerdo a las propias cosmovisiones, de acuerdo a las múltiples interpretaciones del pasado y a los parámetros culturales de los pueblos u otras colectividades.

El PIB; indicadores de pobreza y desarrollo sostenible y el Vivir Bien

a) Pobreza: Si la pobreza es un concepto que pretende estandarizar una condición social marcada por ciertas carencias de “satisfactores”, que se consideran indispensables, tal concepto está basado en supuestos sobre lo que es y lo que no es un bienestar relativo, normalmente con variables de acceso urbano. Por tanto, los supuestos son ideológicos y de ninguna manera objetivos, tal como se presentan al convertirse en índices, en estadísticas y en las llamadas líneas de pobreza. Es urgente un replanteamiento de la pobreza sobre todo porque el país ha asumido un nuevo paradigma de desarrollo –el Vivir Bien–, que es un concepto complejo para captar precisamente una realidad compleja que no se orienta ni a un desarrollismo de carácter occidental ni a una homogeneización o estandarización del nivel de consumo. Justamente para escapar a visiones unilineales de expectativas de modernidad (desarrollistas), el Vivir Bien concibe el bienestar desde horizontes que no son exclusivamente materiales sino intangibles –afectividad, identidad, medio ambiente, solidaridad y vida comunitaria.

b) PIB: El llamado Producto Interno Bruto es un indicador universal que sigue operando en nuestro país para dar cuenta de la **generación de riqueza** que ha sido, desde Adam Smith, la máxima del capitalismo. ¿Pero de qué riqueza nos habla Smith y a qué riqueza alude el PIB? Un ex ministro de hidrocarburos del actual gobierno solía decir que el PIB puede medir y cuantificar todos los pollos producidos (vendidos y comprados), pero esa cifra total está muerta y es inerte porque nada nos dice de cuántas personas han comido pechuga y cuántas se tienen que conformar con los huesos. Esta reflexión, sin embargo, puede ir más allá: la cifra en ciernes encubre la manera cómo esos pollos han sido producidos; no nos dice nada, además, sobre la calidad del trabajo que ellos tienen incorporado, ni sobre el impacto de la producción en la naturaleza (uso de agroquímicos; métodos crueles de crianza de animales; uso indiscriminado de hormonas, entre otros) y la explotación laboral. El PIB está absolutamente despojado de valoraciones éticas.

El Vivir Bien es una opción para matizar esta concepción desarrollista y a su principal indicador: el PIB⁵. Empero, para ello el Vivir Bien debe superar

5 “Por problemas de desarrollo económico entendemos simplemente el problema de explicar los niveles de renta per cápita y sus tasas de crecimiento que observamos en los distintos países y a lo largo del tiempo. Es posible que esta definición parezca alicorta y quizá lo sea,

la etapa discursiva y retórica para convertirse en un sentido compartido y, a la vez, en una dimensión capaz de cuantificar nuestros logros. Así, **la cantidad de pollos** (PIB) no constituirá la “cifra mágica” que silencia la calidad de nuestra convivencia. Si bien los economistas y científicos sociales reconocen las enormes limitaciones de este indicador, ya que admiten que es una desmesura que esta cifra sea el reflejo del bienestar aún cuando ella opera como un medidor *proxi*, el PIB sigue siendo un indicador ampliamente utilizado y, con frecuencia, él es en sí mismo el indicador que suplanta al propio concepto de desarrollo. Lo más grave es que, en tanto el indicador sigue operando, extiende y reproduce el supuesto de un automatismo económico aún cuando la realidad muestra que una cosa es el PIB y otra es la desigualdad y las brechas sociales que se amplían, y que entre ambas existe una relación proporcionalmente inversa.

Desarrollo Sostenible

Al ser tan evidentes las limitaciones del PIB para definir, describir y medir el grado relativo de satisfacción social, se plantean alternativas que pudieran ampliar el panorama hacia otras dimensiones que no estuvieran tan centradas en “los medios” y que visibilicen la equidad en la distribución; es decir, una perspectiva ética que pudiera incorporar dimensiones como desigualdad, calidad de vida, empleo, participación política, entre otras. De esta manera, entre los años 70 y 80 se acuñan conceptos como “bienestar”; “estado de Bienestar”; reflexiones sobre la pobreza; desigualdad, entre otros. El debate cuestiona la rigidez del PIB en la medida en que con más nitidez se constataba que un crecimiento del mismo no impactaba en la distribución de la riqueza: si bien se demostraba que la renta per cápita crecía, los logros sociales acusaban una fuerte concentración de la riqueza y de la desigualdad.

El Desarrollo Sostenible es un intento de construcción más integral a la visión, interpretación y cuantificación del desarrollo. Dimensiones tales como medio ambientales, económicas y sociales se encuentran para dar sentido a la concepción clásica de desarrollo sostenible: “satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias” (Febrero 1997: 543).

La concepción de desarrollo sostenible es, ciertamente, un avance respecto del PIB, pero no logró superar la matriz civilizatoria capitalista: no pone en duda ni se cuestiona la visión utilitaria de la naturaleza; pero, lo que es más crítico, no duda del proceso infinito de regeneración de los ecosistemas –vistos estos

pero analizando la renta inevitablemente analizaremos también otros muchos aspectos de las sociedades, por lo que sugeriría que renunciásemos a juzgar el alcance de esta definición hasta tener una idea más clara de a dónde nos lleva” (R.E.Lucas 1998 citado por Raj, Debraj: 5, 2002)

de manera atomizada y desagregada del hombre-. A ello se debe añadir que la concepción “sostenible” connota una visión acumulativa del tiempo, un transcurrir ininterrumpido que está mediatizado o asegurado por una capacidad técnica “adecuada” para intervenir en la naturaleza.

Programas medio ambientales y ecologistas del tipo de “mitigación”; “mercado de carbono”, entre otros, responden al llamado “desarrollo sostenible” cuyos supuestos están basados en la confianza de que el deterioro de la Madre Tierra puede ser revertido con una intervención económica/tecnológica sin cuestionar el paradigma del modelo civilizatorio y sin poner en cuestión la finitud de los recursos naturales, cosificados en tanto son concebidos como “recursos”.

El Vivir Bien: un modelo civilizatorio no capitalista

El Vivir Bien desde la experiencia plural: Qamaña, Ñandereko, Sumaj Kawsay

Desde la comprensión y experiencia de vida de pueblos indígena-campesinos, el Vivir Bien expresa un sentido de satisfacción asociado al ideal de alimentar y nutrir con la producción propia. Pero no sólo nutrición en el sentido de ingesta de alimentos sino de un producto logrado gracias al equilibrio entre las fuerzas vivas de la naturaleza y la mancomunidad social que permiten el flujo de energías para que la vida y la reproducción se abran paso: agua, clima, suelo y la penetración ritual entre el ser humano y su entorno. El trabajo y la producción son actos colectivos de celebración (trabajo y fiesta colectiva son inseparables), así como colectivo es el disfrute del bienestar y también la manera de gestionar los recursos que posibilitan la reproducción de la vida.

Los principios de esta plenitud son:

1. **solidaridad social**, puesto que se parte del supuesto de que el ser humano sólo puede lograr esa plenitud con sus semejantes, es decir, en comunidad.
2. la producción como resultado de la **interacción del trabajo mancomunado**
3. **complementariedad**, que es el supuesto de la interdependencia humana entre seres que son diferentes; que tienen capacidades y atributos también diferentes, lo cual enriquece la interacción y es la base del aprendizaje común
4. la producción en un marco de **respeto y armonía** con la naturaleza incluyendo el trabajo mismo
5. la gestión productiva es una **responsabilidad de reproducción familiar y colectiva**, lo cual implica la gestión política y la responsabilidad pública.

6. **la naturaleza es sagrada** y los pactos con ella se renuevan a través de la ritualidad⁶.

El Vivir Bien como sentido y orientación de políticas públicas

El Vivir Bien, como principio y sentido de las políticas públicas y fundamento para la construcción del **Modelo de Estado y del Modelo Económico**, está inspirado en el ideal indígena de una relación armoniosa entre los seres vivos que garantice la nutrición en el sentido de goce de los productos de la cosecha, asegurando, *a su vez, la diversidad, la vida y la igualdad en la redistribución*. El ideal de convivencia está puesto en la solidaridad y mancomunidad entre hombres y mujeres y de ellos con la naturaleza. El disfrute y el goce colectivos son la realización misma del bienestar. Ahora bien, el Vivir Bien en su carácter y dimensión estatal, tal y como señala la CPE, es un articulador para la toma de decisiones de manera que fungirá como soporte para la planificación, para el seguimiento y evaluación de los impactos de la gestión pública.

Ni el PIB, ni el paradigma del desarrollo sostenible, ni las metas sociales minimalistas de “combate a la pobreza” constituyen los horizontes esperados para delinear y definir el mediano y largo plazo. Ciertamente, el PIB seguirá considerándose como una señal estadística para cumplir la finalidad de homologar nuestros éxitos económicos con los demás países; por su parte, los indicadores de pobreza continuarán siendo útiles para el seguimiento de determinados programas de cobertura vinculados a compromisos asumidos a nivel internacional. El Vivir Bien, más allá de la expectativa de cumplir con determinados satisfactores, tiene una perspectiva de cambio social: la reproducción social de la vida en armonía con la naturaleza, lo cual implica la perspectiva de un Estado capaz de garantizar **—en el presente—** aquellas condiciones básicas de reproducción de la vida a su población y que tal reproducción no atente ni ponga en riesgo la regeneración de la biodiversidad natural.

En términos de políticas públicas, esto implica la generación de condiciones para que los bolivianos y bolivianas contemos con un Estado que:

- a) Compromete gratuidad en los servicios públicos para hacer real los derechos fundamentales consignados en la Constitución Política del Estado;
- b) Preserva la pluriculturalidad y facilita el diálogo y el intercambio inter e intracultura;

6 “Madre fecunda es la tierra como espacio de vida, como la chacra, el huerto que la gente cultiva para su alimentación, la naturaleza pródiga en agua, aire. En este marco, es fundamental el concepto de crianza: la gente, como los demás seres que pueblan la tierra, son el conjunto de miembros de una comunidad de vida; entonces la cualidad fecunda da cuenta de esta capacidad única cual es la de albergar una comunidad de vida, una comunidad que fructifica de manera constante y renovada”. (Carlos Mamani).

- c) Garantiza que los recursos naturales y que toda iniciativa económica tenga fines sociales, con particular énfasis en la redistribución;
- d) Garantiza la seguridad y la soberanía alimentaria de la población protegiendo los mercados internos de producción e intercambio de los mismos;
- e) Precautela que los recursos naturales estratégicos, la biodiversidad, el agua, la tierra, el bosque sean considerados como riquezas para la vida de las comunidades y del pueblo boliviano, y que su aprovechamiento esté estrictamente orientado a este fin;
- f) Lubrica y fortalece el poder político de las comunidades y garantiza su autonomía de gestión;
- g) Estimula la ritualidad, el arte y la producción de riqueza cultural intangible que permite la renovación de pactos inter/intra comunitarios, y de ellos con una perspectiva común de bienestar compartido de carácter Estatal;
- h) Protege la vida y la reproducción de los niños y de las mujeres, pues ellos y ellas son una poderosa fuente de redistribución y de regeneración;
- i) Precautela la autonomía productiva de las comunidades rurales y de los emprendimientos económicos urbanos facilitando condiciones mínimas de acceso a servicios específicos para su funcionamiento; y
- j) Regula las condiciones de mercado para minimizar el intercambio desigual que se produce entre actores económicos pequeños de la economía comunitaria y la economía privada, y de ellos con el mercado internacional.

Un modelo de estado y un modelo de economía basado en el Vivir Bien

Un modelo responde a lo siguiente: Cómo se produce; Qué se produce; Quién produce; Qué medios se utilizan; Quién se apropia del excedente; Cómo se usará el excedente. Y así el modelo responde a su vez a un sistema social. Es decir, toda sociedad requiere de una producción de medios de subsistencia y sustento, además de un marco de comprensión cultural que le da inteligibilidad (que vuelve comprensible) a la relación entre los hombres/mujeres y la naturaleza. El Vivir Bien no es un modelo, es el horizonte compartido que soporta y fundamenta el modelo del Estado Plurinacional y le da sentido.

Lo que es específico del modelo capitalista es la presencia del hombre/individuo racional regida por una acción calculadora (que el neoliberalismo lo erige como universal). En otros modelos no capitalistas, ciertamente, hay actividad económica pero ella se encuentra estrechamente ligada a otros planos: religiosos, ideológicos, culturales. Es decir, lo económico no regula los intercambios

ni está autonomizado de las estructuras no económicas (políticas, religiosas, culturales).

El problema del sistema capitalista, único sistema basado y sustentado por principios economicistas, es la destrucción de la sociedad y de los recursos que permiten su reproducción: los seres humanos son mercancías utilizables o descartables; la naturaleza es dividida en **recursos aprovechables** y, así, se saquean los ríos; se destruyen los bosques; se erosionan los campos de cultivos; se toman decisiones de sembrar árboles maderables en lugar de bosque, y soya en lugar de alimentos; se explotan los recursos de los países del sur y se explota el trabajo. La ausencia de valoraciones éticas, como un rasgo fundamental de la racionalidad económica capitalista, impide que el sistema se cuestione, por ejemplo, sobre la utilización de la tierra para alimentar a los coches y no a las personas. Todo está fijado por la *maximización de la ganancia* que valida y aún promueve estas decisiones.

Esta constatación, que ha sido recurrente en la Cumbre Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático y en los documentos que allá se produjeron, nos pone frente a la urgencia del cambio de modelo y a la pregunta sobre las alternativas viables para ello. Alternativas que deben operar reconociendo que el intercambio en el mercado es **uno de los campos** que permite la reproducción familiar, y que una parte considerable de la economía pasa por otras formas no necesariamente regidas por reglas de mercado aún cuando estas se producen y se realizan en el mercado: la economía familiar tanto urbana como rural (economía doméstica, economía comunitaria).

Cambiar el sistema de mercado por un sistema que reivindique el derecho por la Vida: la prioridad por el sustento, la reproducción y la subsistencia es el sentido de la opción del Vivir Bien que le da soporte ético al modelo del Estado Plurinacional.

Significa dar la vuelta a la autonomización de la economía y subordinarla bajo criterios políticos y sociales: sólo así se podrá crear bases materiales que satisfagan necesidades y se reproduzcan las condiciones de vida de los miembros de la sociedad y de la naturaleza.

Desde la Constitución Política del Estado, el Vivir Bien es el factor que da sentido y orientación ética al nuevo pacto entre Estado y Sociedad Civil que debe encontrar su correlato en una manera respetuosa de generar riqueza con el objetivo de redistribuirla. Si la estrategia de generación de riqueza es ineludible vía los recursos naturales, el nuevo Plan Plurinacional para el Vivir Bien debe poner en la balanza una adecuada producción y redistribución de riqueza, en un contexto de inserción en el mercado internacional, sin generar mayor dependencia, ni financiera ni tecnológica, asumiendo que los recursos naturales son finitos y que su explotación genera efectos perversos directos en la reproducción de los ecosistemas y en la reproducción de la población y las comunidades.

Esquema comparativo: el modelo civilizatorio capitalista y el Vivir Bien

MODELO CIVILIZATORIO CAPITALISTA	VIVIR BIEN
Secularización: pérdida de sentido de lo sagrado; la naturaleza es inerte	La naturaleza tiene un sentido sagrado y está poblada de vida
La historia no es un referente	La tradición y la historia, que siempre están re-interpretándose, son una manera de entender el presente y de proyectar el futuro
Androcentrismo: Sobreconfianza en la intervención humana sobre la naturaleza	Cosmocentrismo: el hombre/mujer son uno más de los componentes de la naturaleza
Mercantilización de todos los aspectos de la vida cotidiana	La mercantilización no interviene en toda la reproducción de la vida. La solidaridad/reciprocidad/el ayni son formas de resolver la gestión productiva y social y la gestión política
Naturaleza concebida como fuente de recursos explotables	Naturaleza está vivificada y es sagrada
Valoración de la tenencia de mercancías de consumo y de éxito material	Valoración del prestigio de las personas que lo tienen por su servicio en la comunidad
Individualismo, pérdida de sentido en los lazos sociales	Lazos comunitarios
Racionalidad instrumental	Racionalidad afectiva y contextual
Economía carente de valores	Los valores regulan el intercambio/la reciprocidad y el ayni entre los miembros de la comunidad y de ella con la naturaleza
El lucro y la maximización de la ganancia son objetivos supremos	La convivencia armónica con la comunidad y con la naturaleza son los objetivos supremos
Confianza en un crecimiento ilimitado	El crecimiento en sí mismo no tiene sentido sino la satisfacción de necesidades para reproducir la vida de manera frugal
Destrucción de la biodiversidad	Preferencia por la diversidad en todo sentido
Alto uso energético en la producción que no es contabilizado (agua, combustible, agroquímicos, semillas transgénicas, trabajo, etc.)	Bajo uso energético porque la producción está pensada para el consumo y para la reproducción de la vida
Preferencia por la agro industria	Preferencia por la agricultura familiar
Se privilegia la homogeneidad social y cultural mientras se estimula la competencia individual que desemboca en una creciente desigualdad social	Se privilegia la igualdad, en una convivencia plural.
Despolitización del individuo	La comunidad asume la gestión política porque la gestión del territorio es indisoluble de la gestión productiva y de la social
Depredación de la naturaleza y destrucción de las relaciones sociales que ponen en duda la sobrevivencia de toda la humanidad	Convivencia y diálogo entre todos los seres vivos en un contexto de relaciones comunitarias plurales

Si la perspectiva de desarrollo está impugnada y ha dado un giro radical desde el Vivir Bien, en contraposición al desarrollismo occidental, puesto que los actores del desarrollo y las orientaciones éticas son otros, es preciso tomar una posición explícitamente contraria al mito del “desarrollo” poniéndolo en cuestión y planteando una alternativa contrapuesta –el Vivir Bien– ¿Por qué la necesidad de construir una nueva perspectiva de desarrollo? ¿Qué alternativa de interpretación o reinterpretación del desarrollo nos brinda el Vivir Bien?

¿De qué manera es una perspectiva orientadora de un nuevo horizonte de desarrollo?

Es innegable que la palabra **desarrollo** está llena de señales luminosas aparentemente loables, deseables e incluso vistas como “necesarias”, y por eso se ha convertido en una suerte de camino normativo al cual debemos arribar. Está asociado a una serie de adjetivos: progreso, modernidad, evolución, industrialización, tecnología y, en general, nociones de superación ascendente y de crecimiento ininterrumpido hacia una civilización a imagen y semejanza de los países occidentales.

Las alternativas políticas para acercarnos a este modelo pensado como “ideal” fueron similares en todo el continente americano y fueron aplicados con desigual intensidad aunque con patrones que, las más de las veces, fueron impuestos. Dichas medidas fueron: a) incorporar tecnología moderna en la industrialización; b) pasar de la producción campesina a la agroindustria; c) estimular el desarrollo urbano y, en lo político y educativo, estimular la homogeneización cultural que diera lugar a la ciudadanización que implica la estandarización de comportamientos individuales disciplinados para el consumo y dispuesto positivamente a la democracia representativa; es decir, una apolitización de los movimientos sociales. En suma, un disciplinamiento al margen y a la saga de la diversidad cultural existente en el país. Es más, los proyectos desarrollistas no consideran, ni consideraron a los pueblos indígenas como *actores de desarrollo*.

En un país con indudable peso de las culturas indígenas, tanto el modelo desarrollista como la perspectiva de futuro que nos proponía era no sólo inviable sino profundamente inequitativa. Inviabilidad porque el empresariado boliviano nunca estuvo comprometido con el desarrollo industrial ni tampoco fue capaz de erigirse en una verdadera burguesía moderna, al estilo de la burguesía occidental a quienes soñaba emular. Inequitativa porque quienes estaban conectados con el mercado internacional y quienes disfrutaron los beneficios de la globalización fueron pocos. Uno de los obstáculos más grandes que *nuestra* burguesía no pudo reconocer ni remontar fue precisamente su cuño señorial –fueron, entonces, modernas en ciertos aspectos pero profundamente retrógradas al no crear ciudadanía–. Es decir, ella usufructuó de la mano de obra indígena de manera que no le interesaba el proyecto de “ciudadanización” y, de otro lado, utilizó el Estado como vía de capitalización, al cual embarcó en una serie de proyectos supuestamente modernizadores que fueron un fracaso pues la vía hacia la modernidad fue básicamente oligárquica: concentración de tierras; usufructo personal de mano de obra barata, y concentración de poder y privilegios.

Ya no es momento de recapitular el fracaso de nuestro camino truncado de modernidad y desarrollo, pero sí es importante redundar en que sus resultados son más que evidentes: exclusión y un presente que ha arrastrado nuestra situación de *colonialidad* y precariedad productiva, y altos riesgos de destrucción de ecosistemas.

Al reconocer estos déficits históricos, no es posible mantener la credulidad en un proyecto desarrollista. Si el proyecto burgués no ha sido capaz de asumir sus propios retos, la impugnación de los movimientos sociales y de la acción directa de la sociedad civil no se ha dejado esperar para tomar el liderazgo y construir un otro tipo de Estado y otro rumbo del desarrollo.

El Vivir Bien como objetivo supremo de desarrollo constituye una nueva perspectiva de encarar, orientar e imaginar el futuro pero, sobre todo, de construir un presente socialmente justo. No se trata de un simple cambio semántico o discursivo. Veamos las implicaciones conceptuales y programáticas del Vivir Bien:

- El desarrollo ya no es ni único ni universal sino plural: el desarrollo es comprendido como integral; capaz de abarcar situaciones no homogéneas en lo cultural, económico, político y social.
- El desarrollo ya no es una finalidad meramente cuantitativa: es un proceso cualitativo que debe considerar el disfrute de la población de bienes materiales, la realización subjetiva, intelectual y espiritual. En esa medida, orientaciones y sentidos no utilitarios adquieren una centralidad al unísono con el acceso a bienes o servicios, a saber, el goce colectivo; la capacidad de diálogo intercultural, la identidad cultural como elemento fundamental para la comprensión de lo “común”.
- Ni la acumulación de riqueza ni la industrialización se erigen como puntales de un futuro deseado, sino como medios para alcanzar una convivencia armoniosa de las comunidades entre sí y de nosotros con la naturaleza.
- El individuo deja de tener centralidad para dar prioridad a la convivencia, la interacción, el diálogo intra e intercultural. Primordial se convierte la convivencia entre seres humanos que no descansan su bienestar ni en la explotación de los otros, menos aún en la exclusión cultural de los pueblos indígenas

Tensiones actuales entre Vivir Bien y desarrollo

Con todo, no se puede dejar de mencionar una tensión latente y muchas veces abiertamente contradictoria entre el Vivir Bien y el desarrollo. Por un lado la Constitución se erige sobre la base de una ética ecologista en nombre del Vivir Bien, pero por otro se establece constitucionalmente una meta desarrollista e industrializadora como tarea fundamental del Estado. Esta es una contradicción que se ha mantenido latente sin que sea abiertamente debatida.

¿Cómo resolver esta tensión entre desarrollo y Vivir Bien? ¿Pregonando una defensa absoluta de la naturaleza? A momentos, la defensa de la Madre Tierra y el cumplimiento de sus derechos sugieren esta consigna al enarbolar los derechos de

la madre tierra por encima de los derechos humanos. ¿Se está empujando hacia una naturaleza al margen de la intervención humana? ¿Cómo alcanzar el VB entendido como un nuevo equilibrio socio-ambiental adecuado a los límites de los ecosistemas globales/locales y, a la vez, la necesidad de generar recursos para responder positivamente a los derechos fundamentales contemplados en la CPE?

La respuesta a estas paradojas no puede ser maniquea ni tampoco definitiva. Sin embargo, no es posible asumir un discurso del Vivir Bien sin una práctica coherente desde el Estado y desde políticas públicas en concordancia.

Si los principios del Vivir Bien son ecológicos y éticos así como el respeto de la pluralidad (en un sentido económico, político y cultural), la gestión pública debiera estar guiada por ellos y toda decisión de carácter económico debiera preguntarse por sus impactos reales en la vida de las personas y en la reproducción de sus condiciones, en un marco respetuoso de regeneración natural.

En suma, el Vivir Bien⁷ es la defensa de la vida. La premisa del vivir bien está fundada en la seguridad de que el ser humano no puede vivir sin ser parte de una comunidad y al margen de la naturaleza. Y estas dos premisas se vuelven componentes fundamentales para entender el sentido ético del Vivir Bien.

Cuando el presidente Evo Morales afirma que los derechos de la Madre Tierra son más importantes que los derechos humanos, lo que hace es convocarnos a replantear nuestro modelo basado en la producción primaria exportadora. *Si la generación de riqueza en nuestro país está en función a la exportación de recursos naturales, el desafío del mediano y largo plazo es pasar a un modelo de transformación orientado al aprovechamiento de esos recursos para crear seguridad y soberanía alimentaria, soberanía energética, soberanía tecnológica y soberanía financiera, todo ello debe desembocar en la universalidad de los derechos constitucionales.*

Bibliografía

- Alem, Alfonso, Silvia Cynthia (et.all)
s/f *Base conceptual para la construcción de indicadores culturalmente apropiados en Bolivia.* Documento de Trabajo.
- Amin, Samir
2001 *Crítica de nuestro tiempo, a los ciento cincuenta años del Manifiesto Comunista*, Siglo XXI editores, México.
- Bautista, Rafael
2010 *Qué significa el “Vivir Bien”*, Bolpress.

7 El origen del V.B. es claramente andino, y por otro, debe ser entendido como un concepto plural, ya que asoman distintos contenidos que reflejan diferencias tanto culturales como territoriales. No se puede usar el concepto del V.B. sin tener presente esta complejidad cultural.

Cancillería

El Vivir Bien como respuesta a la Crisis Global, s/d

Coraggio, J. Luis

2009 *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Ciccus, Buenos-Aires.

Del Carpio, Viviana, Miranda, Jorge

2008 *El Bien Común*, Servicio Nacional de Administración de Personal, Instituto Nacional de la Administración Pública República Argentina.

Erwin de Leon and Elizabeth T. Boris

s/f *The State of Society, Measuring Economic Success and Human Well Being*.

Estado Plurinacional de Bolivia

2009 Constitución Política del Estado, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Febrero, Ramón

1997 *Qué es la Economía*, Universidad Complutense, Ediciones Pirámide, Madrid.

García, Linera, Alvaro

2009 *El Estado Plurinacional*, en Discursos y Ponencias del Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz.

Hinkelammert, Franz

2009 *Economía, sociedad y vida humana, Preludio a una segunda crítica a la economía política*, Altamira, Argentina.

Huanacuni, Fernando

2010 *Vivir Bien / Buen Vivir*. Bolivia.

Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología

2010 *Suma Qamaña, Miradas críticas al Vivir Bien*, Revista Fe y Pueblo, Segunda época, No. 17, Julio 2010, La Paz-Bolivia.

Mamani, Carlos

Los Derechos de la Madre Tierra, inédito.

Marglin, Stephen

2009 *Perdiendo contacto, hacia la descolonización de la economía*, PRATEC, CAI PACHA, CAM, Cochabamba.

Medina, Javier

2006 *¿Qué Bolivia es posible y desable? Repensar lo local desde lo global*, Garza Azul Editores, La Paz.

2006 *Suma Qamaña*, Ediciones Garza Azul, La Paz.

Ministerio de Planificación del Desarrollo

2007 Plan Nacional de Desarrollo, Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien, Lineamientos Estratégicos, 2006-2011, La Paz.

Ministerio de Relaciones Exteriores

2009 *El Vivir Bien como respuesta a la crisis global, Diplomacia por la Vida*, 2da. Edición, La Paz.

Polanyi, Karl

La Gran Transformación, FCE. México.

Raj, Debraj

2002 *Economía del desarrollo*, Princeton University Press, España.

Sen, Amartya

2001 *El nivel de vida*, Editorial Complutense, España.

Temple, Dominique

2003 *Teoría de la reciprocidad*, (3 tomos) GTZ, PADEP, La Paz.

Van den Berg, Hans

2008 *La tierra no da así no más*, Revista Ciencia y Cultura No. 21, Noviembre.

Viceministerio de Medio Ambiente y Biodiversidad y Cambios climáticos y de gestión del Desarrollo Forestal

2010 Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra

Win, Dierckxsens

2007 *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada*. La Paz.

Yampara, Simón

varios textos

Nociones como 'vivir bien', 'buen vivir' o 'felicidad pública' han surgido en el tránsito de sociedades predominantemente agrarias a las modernas al amparo del humanismo social. En este sentido, no es extraño que hoy re-surjan en diferentes lugares del planeta donde persisten esas estructuras de manera importante. La pregunta es, sin embargo, si esta nueva noción ética del vivir bien está sólo ligada con las cosmovisiones de pueblos originarios del mundo o si es más bien el norte ético articulador de las diversas corrientes de pensamiento crítico humanista, ambientalista, que hoy sustentan las búsquedas de alternativas de desarrollo y/o de transformación global.

La primera edición de este libro fue publicada en Italia, bajo el convenio entre CIDES-UMSA y Universidad La Sapienza, con el título *Pachamama: l'educazione universale del Vivir Bien* (Luciano Vasapollo e Ivonne Farah, coordinadores, Roma, octubre de 2010).

Portada: Gilka Wara Libermann, Espíritu del agua.

ISBN: 978-99954-1-351-4

