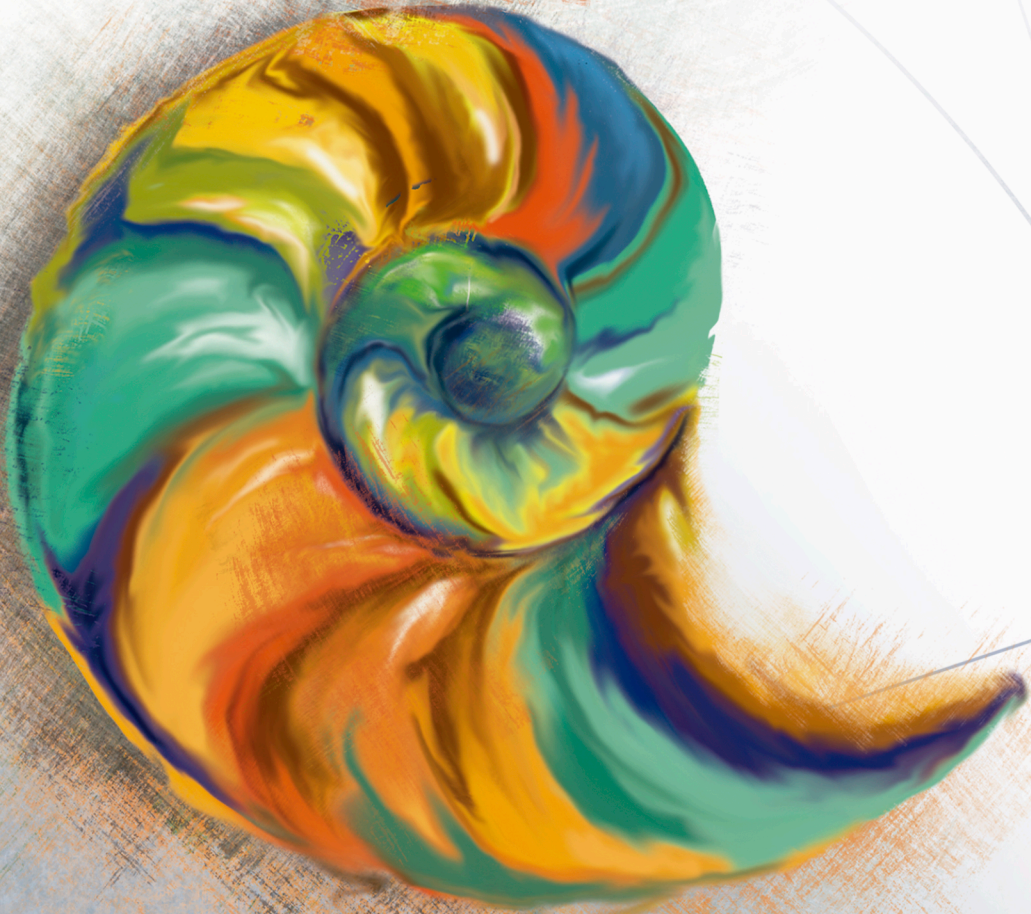


BUENA VIDA, BUEN VIVIR: IMAGINARIOS ALTERNATIVOS PARA EL BIEN COMÚN DE LA HUMANIDAD



Gian Carlo Delgado Ramos
(coordinador)

COLECCIÓN
DEBATE Y
REFLEXIÓN

Otros títulos de la colección

América y el Caribe. En el cruce de la modernidad y la colonialidad

José G. Gandarilla Salgado (coordinador)

La Filosofía de la Liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión. Tomo II

José G. Gandarilla Salgado
Jorge Alberto Reyes López
(coordinadores)

Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina (siglos XVI y XVII)

José Pardo-Tomás
Mauricio Sánchez Menchero (editores)

Ocho religaduras sociológicas: de cuerpos y firmas

Maya Aguiluz Ibarquien

El maíz en peligro ante los transgénicos. Un análisis integral ante el caso de México

Elena R. Álvarez-Buylla
Alma Piñeyro Nelson (coordinadoras)

Los trazos de las ciencias: circulación del conocimiento en imágenes

Elke Köppen
Mauricio Sánchez Menchero
(coordinadores)

Las ciencias sociales en la actualidad. Un acercamiento multidisciplinario

María Elena Jarquín Sánchez
Miguel Ángel Márquez Zárate
Oswaldo Romero Melgarejo
(coordinadores)

La Filosofía de la Liberación, hoy. Sus alcances en la ética y en la política. Tomo I

José G. Gandarilla S.
Jorge Zúñiga (coordinadores)

BUENA VIDA, BUEN VIVIR:
imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad

Comité editorial

Maya Victoria Aguiluz Ibargüen
Norma Blazquez Graf
Ana María Cetto Kramis
Diana Margarita Favela Gavia
José Guadalupe Gandarilla Salgado
Elke Koppen Prubmann
Rogelio López Torres
Mauricio Sánchez Menchero
Isauro Uribe Pineda

Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad

Gian Carlo Delgado Ramos
(coordinador)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES
MÉXICO, 2014

HN25

B84

Buena vida, buen vivir : imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad / Gian Carlo Delgado Ramos (coordinador). – México : UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014. 443 p. – (Colección debate y reflexión)

ISBN 978-607-02-5402-4

ISBN 978-607-02-5400-0 (edición electrónica)

1. Bienestar – Aspectos sociales. 2. Calidad de vida I. Delgado Ramos, Gian Carlo, 1978, ed. II. Ser.

Primera edición, 2014

D. R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Torre II de Humanidades 4º piso
Circuito Escolar, Ciudad Universitaria
Coyoacán, México, 04510, D. F.
www.ceiich.unam.mx

Edición: Concepción Alida Casale Núñez
Diseño de portada: Angeles Alegre Schettino

ISBN 978-607-02-5402-4

ISBN 978-607-02-5400-0 (edición electrónica)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE



Presentación	
<i>Gian Carlo Delgado Ramos</i>	9
Prólogo	
<i>Alejandra Meza Velarde</i>	11
El Buen Vivir, más allá del desarrollo	
<i>Alberto Acosta</i>	21
El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa	
<i>Eduardo Gudynas</i>	61
El concepto de <i>sumak kawsay</i> (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad	
<i>François Houtart</i>	97
El “Vivir Bien”: ¿una compensación discursiva ante los males del capitalismo?	
<i>Pablo Stefanoni</i>	125
Metabolismo social y el bien común de la humanidad: ecología, economía y política	
<i>Gian Carlo Delgado Ramos</i>	145
El “Buen Vivir” en México: ¿fundamento para una perspectiva revolucionaria?	
<i>Luciano Concheiro Bórquez y Violeta Núñez</i>	185

El Buen Vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina. Elementos para una aproximación marxista <i>Massimo Modonesi y Mina Lorena Navarro Trujillo</i>	205
La Agenda Política de las Mujeres Indígenas de México: una propuesta de cambio para el México actual <i>Martha Patricia Castañeda Salgado y Fabiola del Jurado Mendoza</i>	217
Los discursos del Buen Vivir y el <i>sumak kawsay</i> , y la minería metálica a gran escala en Ecuador: rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo <i>Michelle Báez y William Sacher</i>	233
Discursos y actuaciones en torno a las actividades mineras en México desde el enfoque del Buen Vivir <i>Letizia Odeth Silva Ontiveros</i>	277
Buenos pensares – buenos vivires: conceptos de las ciencias sociales para transformar la crisis climática en oportunidades de mitigación y adaptación <i>Micheline Cariño Olvera, Manuel Ángeles, Lorella Castorena Davis y Diana Renée Amao</i>	307
Gestión del agua y práctica del Buen Vivir <i>María Griselda Gunther</i>	339
La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neoliberal y dieta bosquesina <i>Jorge Gasché</i>	363
Hacia un ecologismo epicúreo <i>Jorge Riechmann</i>	399
Semblanzas de los autores.	435

PRESENTACIÓN



Gian Carlo Delgado Ramos

El conjunto de trabajos que conforman la presente publicación son resultado de un ejercicio académico que pretende hacer frente a la actual crisis civilizatoria en sus múltiples dimensiones, ello a partir de analizar los posibles caminos alternativos para el bien común de la humanidad.

Retomando la propuesta andina del *Buen Vivir* o *Vivir Bien*, se analiza dicha noción desde diversos ángulos y para éstas y otras latitudes buscando dar cuenta de las complejidades, los retos, las contradicciones y la factibilidad de proyectos de gobierno y ciudadanos (pueblos, colectivos y movimientos sociales, etcétera) en curso o por construirse. El prólogo de Alejandra Meza Velarde ofrece una excelente presentación al tema y a los trabajos aquí compilados.

La obra deriva del proyecto “Ecología política, metabolismo social y alternativas”, el cual desarrollo como parte de mis líneas de investigación en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la UNAM, rescatando tanto el trabajo de colegas de diversas latitudes como el espíritu del debate efectuado en el marco del Seminario Internacional “Racionalidades Alternativas y Buen Vivir: prácticas sociopolíticas, ambientales y económicas basadas en el respeto a la Naturaleza”, mismo que realizó el CEIICH en coordinación con la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, el Instituto de Investigaciones Económicas, el Programa Universitario de Medio Ambiente y el Centro de Investigaciones sobre América del Norte, todos de la UNAM.

Con este conjunto de trabajos se espera abonar la discusión sobre alternativas emancipatorias, no sólo al traer a México debates propiamente andinos, sino también al desarrollar la discusión y construcción de imaginarios propios desde y para el país y la región latinoamericana.

México, abril de 2014

PRÓLOGO



Alejandra Meza Velarde

La incertidumbre socioambiental mundial caracterizada por las múltiples crisis (alimentaria, migratoria, energética, socioambiental, financiera, y sociocomunitaria) —a consecuencia de la violencia subjetiva y sistémica, enunciada por Žižek (2009)—, se inserta de forma medular en el centro del debate contemporáneo, de los saberes, del conocimiento y del pensamiento crítico de matices heterogéneos. Esta conjunción de fenómenos al simbolizar una gran crisis (Bartra, 2009), crisis estructural y crisis civilizatoria, desafían el repensar las perspectivas, los marcos de análisis y de acción, con los que se busca discernir, visualizar y transformar el mundo a partir de los múltiples saberes y formas de concebir la relación humana con el entorno y la vida misma.

Sin titubear, se puede afirmar que la crisis general apunta en buena medida al vínculo inherente de la interrelación sociedad Naturaleza, una vez trastocados los límites y fracturada la articulación, denigrada y socavada por los procesos y las prácticas de apropiación, producción y consumo del modelo neoliberal privatizador hegemónico, conducente a favorecer la expansión de la acumulación de capital por todos los rincones de la tierra, desdeñando al ser humano y al ambiente (la mercantilización de la vida): al tiempo que se despoja y empobrecen las comunidades humanas, se perturban las culturas y se saquea la Naturaleza.

En consecuencia, de frente a los enormes fenómenos sociales y ambientales del desarrollo del capitalismo, a la crisis general de los paradigmas de las ciencias humanas de las que hablaba Braudel (2002), a la versión hegemónica de la modernidad y del proyecto del desarrollo (productivista, crecimiento económico), de la degradación de la Naturaleza y de las condiciones de vida humana, se vuelve imprescindible incentivar la reflexión entre pensadores, investigadores de diversos campos científicos en un diálogo interdisciplinar (transdisciplinar), capaz de transgredir el individualismo disciplinario y traspasar esas fronteras coadyuvando el encuentro intercultural de pensamientos y

experiencias en aras de visibilizar las posibilidades de repensar y reconstruir el mundo.

Buena vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad, abre paso a un diálogo que en América Latina se viene experimentando desde diversos procesos socioespaciales y políticos, configurando escenarios alternativos de transformación, seguido de una nutrida y creativa deliberación del acontecer continental (cultural y ambiental megadiverso), inscrito en el contexto geohistórico, y de los tiempos sociales, políticos, ideológicos, o socioambientales profundizados por las recientes experiencias de transición y la construcción del Estado Plurinacional en Bolivia y Ecuador.

En particular, este volumen combina los trabajos de pensadores latinoamericanos que desde espacios, campos o enfoques disímiles abordan la crítica intensa al desarrollo, tanto en el sentido conceptual (instrumental) y en razón de los efectos y consecuencias (del modelo) de los procesos creados, instituidos en diferentes fases y en los lugares concretos de la práctica, en cuyos límites y fracasos radicó su actual estado de crisis; en este sentido, aparejada a esta crítica, en algunos de los trabajos se controvierde la vigencia del proyecto de la modernidad, en específico de la modernidad occidental y, por consiguiente, se colige el imperativo de echar abajo el instrumental y las “viejas” herramientas de análisis.

En todo caso, el empeño por prescindir o renunciar a ciertas perspectivas analíticas, epistemológicas, tal como precepto, más allá de las diferencias filosóficas, programáticas y contextuales, el diálogo intercultural e interdisciplinar genuino profundizará la polémica en la perspectiva de desprendernos de los mitos legitimadores de la modernidad capitalista y sentar las bases de un paradigma político auténticamente alternativo, que favorezca la construcción del conocimiento que Boaventura de Sousa Santos llama una “ecología de saberes” (Santos, 2006), sobre la base de una diversidad inagotable de la experiencia y de la epistemología del mundo que posibilite su transformación.

En este sentido, si diálogo significa comunicación y entendimiento, no persuasión, cooptación, proselitismo, condicionamiento o imposición, ni pretensión alguna de hegemonía de expertos, sino capacidad de asimilación multilateral entre diferentes, entonces este libro abona, abre puertas, tiende puentes para fortalecer el intercambio de experiencias, de conocimientos, sin dejar de ventilar los obstáculos, las tensiones, los conflictos, las prepotencias, las asimetrías, las inequidades, las intencio-

nalidades, los intereses o relaciones de poder que enturbian el tránsito a la construcción de una ecología de saberes o de la transdisciplinariedad que enuncia Enrique Leff (2011).

De esta suerte, en este trabajo, la crítica al desarrollo se traslada a la formulación de la perspectiva alternativa que discurre por el *Buen Vivir*, una noción en construcción, explican algunos autores, constituida en la experiencia socioambiental de los pueblos indígenas andinos y amazónicos, asentada en las prácticas que encarnan otros modos de comprender y de configurar la relación del ser humano con la Naturaleza, no para convertirlo en un nuevo modelo universal, ni un simple remplazo instrumental del concepto de desarrollo, sino un referente para imaginar la posibilidad de construir otros mundos.

El concepto del Buen Vivir, asimismo, se confronta haciendo una analogía con la noción del *bien común de la humanidad*, cruzando por los linderos del análisis de las condiciones del metabolismo social, se consideran otras orientaciones que retoman otros conceptos de pueblos indígenas, de mujeres indígenas, y experiencias de la minería a cielo abierto que devasta la tierra habitada.

Así, este libro inicia con el trabajo de Alberto Acosta, denominado “El Buen Vivir, más allá del desarrollo”, un artículo inscrito en la pertinencia de profundizar el análisis crítico a la conceptualización común del desarrollo, cuya crisis requiere debatirse. En contraste, plantea una propuesta alternativa, a partir de la formulación de la perspectiva de los pueblos andinos y amazónicos del sur del continente latinoamericano, que podría incidir en la transformación de los modos de vida y productivos del modelo “occidental” y desechar las ideas esenciales del “desarrollo”.

En el texto “El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa”, de Eduardo Gudynas, se plantea la perspectiva del posdesarrollo, como “herramienta crítica”, se delimitan los ámbitos y objetivos a los que está encaminada, indicando que éstos deben diferenciarse del proyecto del Buen Vivir, considerado una alternativa al desarrollo; asimismo, el autor traza un enfoque para tomar distancia de la posibilidad de que el posdesarrollo se transforme para la construcción de alternativas.

El capítulo de François Houtart, “El concepto de *sumak kawsay* (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”, concurre en la comprensión conceptual del Buen Vivir, aclara sus diversas manifestaciones y enfoques, analiza sus aportaciones, profundiza el

debate y realiza un conjunto de críticas convenientes para ilustrar las confusiones y ambigüedades que banalizan los argumentos. Este trabajo abona el fortalecimiento de una discusión profunda y seria, al tiempo que busca emparentarla con otras perspectivas, en particular con el bien común de la humanidad.

“El ‘Vivir Bien’: ¿una compensación discursiva ante los males del capitalismo?”, elaborado por Pablo Stefanoni, reflexiona y realiza una crítica de las inconsistencias y ambigüedades que el autor identifica, en la perspectiva y en la construcción del concepto del Buen Vivir, apostando así a la necesidad de ponerlo a debate, vincularlo con los problemas micro y macro económicos, estructura productiva del Estado, del trabajo y del mercado. Propone esforzarse en un imprescindible proyecto poscapitalista, que incluya los problemas de las ciudades, de los diversos grupos sociales urbanos, comunitarios, campesinos, cooperativistas y dilucidar las tensiones interétnicas.

El texto “Metabolismo social y el bien común de la humanidad: ecología, economía y política” formulado por Gian Carlo Delgado Ramos, está enfocado a profundizar en el debate del desarrollo, al incorporar en el análisis los procesos de despojo del capital (acumulación originaria hasta la fase neoliberal de apropiación de la riqueza, trabajo y Naturaleza), componentes determinantes de los múltiples fenómenos de crisis e impactos socioambientales derivados de los procesos de separación artificial y mecánica de la relación humano–Naturaleza (metabolismo), de relevancia analítica en la crítica y en la construcción de alternativas. Penetra en la crítica al capitalismo y desarrollo verde, del desarrollo sustentable, las contradicciones de los esquemas exponenciales de crecimiento económico y límites naturales de los recursos naturales; las asimetrías e intercambio desigual en la intervención destructiva, ritmos de consumo y de desechos entre centro y periferia, que ponen en duda la posibilidad de preservar los bienes comunes de la humanidad, las expectativas de futuro y la viabilidad de la vida misma; la crítica al neoextractivismo.

“El ‘Buen Vivir’ en México: ¿fundamento para una perspectiva revolucionaria?”, escrito por Luciano Concheiro y Violeta Núñez, aborda el planteamiento del Buen Vivir desde la concepción utópica de la construcción de otra sociedad alternativa a la concepción de desarrollo y de vivir de la racionalidad de occidente. Visión alternativa de confrontación civilizatoria, surgida de una matriz de civilidad histórica, la cosmovisión de los pueblos campesindios de Chiapas y de otros pueblos de México. Subraya el Buen Vivir como formas comunitarias que confrontan el

capitalismo, luchan por la dignidad, eje central de otra modernidad. Asimismo, se nutre de otras luchas, movimientos y propuestas alternativas de proyección nacional, que articulan lo universal posible.

“El Buen Vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina. Elementos para una aproximación marxista”, de Massimo Modonesi y Mina Lorena Navarro, ofrece una interpretación sugerente para situar la noción del Buen Vivir conectada con la perspectiva y postulados fundamentales marxistas. No obstante, vislumbra las tensiones y posibles contradicciones entre la idea del Buen Vivir como horizonte de lucha y el antagonismo del marxismo crítico como experiencia de insubordinación, de lucha anticapitalista y de origen clasista. Asimismo, enlaza la reflexión a lo común y plantea la relación del Buen Vivir con la esencia de lo común, en defensa de la base de la vida humana y no humana, e irradiación del hacer común; y, en la perspectiva marxista, lo común como categoría crítica del antagonismo, y el Buen Vivir como horizonte de emancipación.

Martha Patricia Castañeda y Fabiola del Jurado escriben “La Agencia Política de Mujeres Indígenas de México: una propuesta de cambio para el México actual”, donde plantean que el pensamiento feminista mexicano y el indígena sobre la Naturaleza son comunes y, aun cuando la idea del Buen Vivir no se asume como tal, son abundantes las iniciativas que exponen argumentos y elaboraciones afines a la propuesta del Sur. Exponen la agenda política de la Coordinadora Nacional de las Mujeres Indígenas (Conami), basada en la Ley Revolucionaria de Mujeres, y circunscrita a los derechos culturales, territoriales, políticos, económicos y sociales.

“Los discursos del Buen Vivir y el *sumak kawsay* y la minería metálica a gran escala en Ecuador: rupturas y continuidades con el modelo de desarrollo”, de Michelle Báez y William Sacher, examina y reflexiona de manera crítica los hechos, prácticas y dinámicas recientes en el Ecuador, contribuye a visualizar las grandes tensiones, contradicciones, conflictos, dificultades y retos de la posibilidad de la construcción socioambiental del proceso del Buen Vivir, sobre todo a partir de la política gubernamental de fomento a la gran minería metálica, como instrumento para detonar el desarrollo económico y social del país.

“Discursos y actuaciones en torno a las actividades mineras en México desde el enfoque del Buen Vivir” lo aborda Letizia Silva a partir del estudio del paisaje construido desde el discurso del poder político y económico en el sector de la minería mexicana; representa una perspectiva analítica que contribuye a una novedosa forma de estudiar

y comprender los significados y sentidos de las acciones, procesos, impactos y relaciones dominantes que han permeado históricamente al sector minero de México.

El capítulo de Micheline Cariño y colegas intitulado “Buenos pensares – buenos vivires: conceptos de las ciencias sociales para transformar la crisis climática en oportunidades de mitigación y adaptación” está centrado en la crisis climática y la crítica de la sustentabilidad. Aporta al debate un examen del conjunto de vías alternativas para su transformación, en el que destacan los elementos centrales y las contribuciones conceptuales del Buen Vivir, de la felicidad interna bruta, de los pueblos indígenas y del ecofeminismo (género); la potencia de la acción colectiva, del capital social y el requerimiento de la acción climática; asimismo, destaca la crítica a los planteamientos de la economía del estado estable (EEE) y de los fundamentos de la ruta del decrecimiento.

En relación con la “Gestión del agua y práctica del Buen Vivir”, María Griselda Günther emprende el debate del Buen Vivir desde una visión claramente opuesta al desarrollo, en el escenario de crisis general y civilizatoria; en este sentido, se enfoca al análisis de los procesos y prácticas del vínculo humano y gestión del agua, abordando los diferentes sistemas de esta última, para destacar el estudio particular de las instituciones de gestión social (comunitaria) y de la acción estatal del agua en Ecuador, donde predomina una lógica diferente, de reciprocidad y, por tanto, alternativa a la racionalidad mercantil que subyace (hegemónica) en el mundo capitalista.

El texto de Jorge Gasché, “La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neoliberal y dieta bosquesina”, ofrece una crítica de las metodologías y procesos de interacción entre los llamados genéricamente urbanos y las comunidades bosquesinas. El aporte es relevante en la medida en que la problemática abordada sobre la intervención externa (antropológica, académica, técnica, gubernamental o no gubernamental), que interesa y perturba en América Latina, ha creado, a través de su debate, incontables pedagogos populares y metodologías dialógicas, participativas y respetuosas de la otredad con la que interactúa construyendo los proyectos “propios”. No obstante, este quehacer poco se ha transformado; de acuerdo con el relato expuesto, este hecho se evidencia con la descripción y observaciones advertidas en el estudio de caso en la amazonia peruana, y ha favorecido la respuesta social de oposición a las políticas e ideologías neoliberales que les han querido imponer.

Finaliza el libro con el título “Hacia un ecologismo epicúreo”, de Jorge Riechmann, el cual discurre desde una perspectiva filosófica sobre la profundidad de la crisis ecológicossocial planetaria, y por ende, en la necesaria reconstrucción de una vida buena para la supervivencia, basada en el antecedente de una filosofía del cuerpo y de la libertad de Epicuro, contrapuesta al miedo a ser esclavos de nuestros deseos (*muchotener*), para construir formas de vida templadas en el *bienestar*, *bienser* y *bienvicularse*, persuadiendo a la Naturaleza sin violentarla.

El empeño por producir este esfuerzo de diálogo epistémico, de conocer, de interpelar, despliega un horizonte imaginativo y creativo en el ejercicio de la crítica y la polémica de pensar las contradicciones pero también la potencia de la experiencia social, del privilegio del matiz de acuerdo con la producción en los lugares particulares de los movimientos y los sujetos sociales. Reflexiones relevantes en el sur amazónico y andino, pero no menos en el resto del continente.

En particular, para México, la perspectiva del Buen Vivir y las diferentes propuestas de los pueblos indígenas animan y nutren las reflexiones para repensar un país aquejado por la crisis multidimensional, el desarrollo del capitalismo y las políticas neoliberales que han sumido al país en la miseria, la exclusión y el hambre, en tanto la expansión neoliberal del mercado, el predominio del capital privado expansivo por naturaleza, se extiende para apropiarse y privatizar los bienes materiales e inmateriales, recursos económicos, energéticos, y ambientales (agua, bosques, biodiversidad, minerales); se usurpan los poderes e instituciones del Estado, se profundiza la violencia sistémica que necrosa el tejido social; se devasta la estructura productiva del país dejando sin alternativas de empleo a la muy numerosa población empobrecida urbana y rural, fincando el desarrollo productivo y comercial del campo y la ciudad en las actividades remunerativas del narcotráfico, en las remesas de los migrantes y en la economía informal.

En consecuencia, desde la periferia rural y urbana del México bárbaro,¹ el conocimiento albergado en la larga experiencia de trabajo, organización y supervivencia de los subalternos, por todo los rincones del país, detona un sin fin de movimientos sociales organizados por actores sociales disímbolos de una gran heterogeneidad de identidades,

¹ Concepto desarrollado por John Kenneth Turner (2008) para describir la realidad mexicana del porfiriato, y que Armando Bartra (1996) recupera para destacar que 100 años después la injusticia extrema continúa presente.

culturas y colectivos, tradicionales, campesinos, indígenas, mujeres y jóvenes, quienes, pertenecientes a distintos lugares y sectores, se unifican y crean nuevas territorialidades, redescubren y profundizan experiencias bioculturales,² conforman mecanismos y estructuras de agregación de cara a las necesidades sociocomunitarias y de resistencia a los procesos de territorialización del capital.

La configuración y expresiones de nuevas y viejas formas modernas y ancestrales (Bartra, 2013) de respuesta y resistencia, interpelan los análisis y el ejercicio de la crítica teórica y política de México y del continente; la articulación en México de distintas movilizaciones, lugares y sujetos, anima a imaginar y discurrir en la utopía que proveyó de sentido a la vida.

Luego entonces, un desafío del pensamiento crítico es abonar para traducir la complejidad de los imaginarios del lenguaje social, el sentido y significado de pasado y de futuro de las experiencias y las prácticas, y la irreductible diferencia de los cuerpos y lugares en la producción de conocimiento (Mignolo, 2005); asimismo, incentivar el diálogo y la polémica antes de desechar las ideas emancipatorias construidas en la experiencia, flexibilizar los diferentes pensamientos privilegiando el matiz para proyectar el potencial de las perspectivas sociales (campesinas e indígenas, y de todas las clases subalternas y populares) para así poder reconstituir la vida.

Bibliografía

Bartra, Armando (1996) *El México bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el Porfiriato*. México: El Atajo Ediciones.

² Son múltiples los casos que pudieran destacarse; sólo como un ejemplo de las nociones que emergen en la articulación socioambiental campesina e indígena, mencionaremos una experiencia de la cultura nahua de Cuetzalan, Puebla: organizados en la Tosepan Titataniske, creadores del sistema agroforestal, un jardín productivo, *kuojtakiloyan* (monte útil o productivo o donde se produce, a decir de los masehuales), (Toledo Manzúr, 2005); es la construcción de un modelo de uso de los recursos naturales a escala familiar, transformaron un modo de producción orgánico y compatible con el medio ambiente (captadores y reservas de lluvia, de humedad, de suelo, de carbono), al compartir en sus espacios productivos los elementos de la selva originaria con frutales, café, e imbricando los productos para autoconsumo y para intercambio comercial. ¿Serán el *kuojtakiloyan*, la comunalidad oaxaqueña o la milpa, conceptos mesoamericanos similares al Buen Vivir andino-amazónico?

-
- Bartra, Armando (2009) “La gran crisis”. *La Jornada*, 11-14 de abril.
- Bartra, Armando (2013) *Hambre y carnaval. Dos miradas a la crisis de la modernidad*. México: UAM-X.
- Braudel, Fernand (2002) “La larga duración”. En *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica.
- Kenneth Turner, John (2008) *México bárbaro*. México: Colofón S.A. de C.V.
- Leff, Enrique (2011) “Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad”. En Argueta, Arturo; Corona y Hersch (coords.). *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*. México: UNAM.
- Mignolo, Walter (2005) *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial*, núm. 3: 47-72, enero-diciembre. Bogotá, Colombia: Tabula Rasa.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006) “Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)”, cap. 1: *La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires CLACSO Libros.
- Toledo Manzúr, V. M. (2005) *Potencial económico de la flora útil de los cafetales de la Sierra Norte de Puebla. Informe Final SNIB-Conabio*, proyecto núm. AE019. México: UNAM, Centro de Investigaciones en Ecosistemas.
- Žižek, Slavoj (2009) *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós Ibérica.

EL BUEN VIVIR, MÁS ALLÁ DEL DESARROLLO



*Alberto Acosta**

Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que allí vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío.

DON QUIJOTE DE LA MANCHA

El desarrollo, un fantasma inalcanzable

Desde mediados del siglo XX un fantasma recorre el mundo... ese fantasma es el desarrollo. Y a pesar de que la mayoría de personas, con seguridad, no cree en fantasmas, al menos en algún momento ha creído en “el desarrollo”, se ha dejado influir por “el desarrollo”, ha perseguido “el desarrollo”, ha trabajado por “el desarrollo”, ha vivido del “desarrollo”... y es muy probable que lo siga haciendo en la actualidad.

Sin negar la vigencia de un proceso de larga data a través del cual los seres humanos han buscado satisfacer de mejor manera sus necesidades, que podría ser asumido como progreso, el fantasma del desarrollo se institucionalizó el 20 de enero de 1949. Entonces, el presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, en su discurso inaugural de su segundo mandato ante el Congreso, definió a la mayor parte del mundo como *áreas subdesarrolladas*. En el “punto cuarto” de su intervención afirmó que:

* Economista ecuatoriano. Profesor e investigador de la FLACSO. Exministro de Energía y Minas (2007). Expresidente de la Asamblea Constituyente y asambleísta constituyente (2007-2008). Excandidato a la Presidencia de la República (2012-2013).

Nota: este artículo se nutre de varios trabajos del autor anotados en la bibliografía y muchos otros aportes de varias personas que también constan en la lista final.

[...] debemos embarcarnos en un nuevo programa que haga disponibles nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial para la mejora y crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones que se acercan a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un lastre y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad tiene los conocimientos y habilidades para aliviar el sufrimiento de esas personas.

En pocas palabras, Truman planteó un mandato ideológico potente:

Nuestro propósito tendría que ser el de ayudar a los pueblos libres del mundo para que, a través de sus propios esfuerzos, produzcan más alimentos, más vestido, más materiales para sus casas y más potencia mecánica para aligerar sus cargas. Tiene que ser un esfuerzo mundial para lograr la paz, la plenitud y la libertad. Con la cooperación de empresas, capital privado, agricultura y la mano de obra de este país, este programa puede aumentar en gran medida la actividad industrial en otras naciones y puede incrementar sustancialmente su nivel de vida.

El viejo imperialismo —explotación para beneficio extranjero— no tiene espacio en nuestros planes. Lo que estamos vislumbrando es un programa de desarrollo basado en el juego limpio democrático.

En conclusión, el jefe de Estado de la primera potencia global —sintiéndose que los Estados Unidos y otras naciones industrializadas estaban *en la cima de la escala social evolutiva* (Sachs, 1996)— anunció que todas las sociedades tendrían que recorrer la misma senda¹ y aspirarían a una sola meta: “el desarrollo”. Y, por cierto, dejó sentadas las bases conceptuales de otra forma de imperialismo: “el desarrollo”.

Esta metáfora del desarrollo, tomada de la vida natural, cobró un vigor inusitado. Se transformó en una meta a ser alcanzada por toda la humanidad. Se convirtió, esto es fundamental, en un mandato que implicaba la difusión del modelo de sociedad norteamericana, heredera de muchos valores europeos. Aunque Truman seguramente no estaba

¹ Basado en la teoría de las etapas de Walt Whitman Rostow.

consciente de lo que hablaba, ésta era una propuesta con historia, por decir lo menos. Para comprender mejor por qué se llega a esta conclusión, cabe recordar, como lo hace Koldo Unceta, que:

[...] cuando Adam Smith escribió *La riqueza de las naciones*, quedó de alguna forma ‘inaugurado’ el debate sobre el desarrollo que ha llegado hasta nuestros días. Con anterioridad, otros pensadores—desde Kautilya en la antigua India, hasta Aristóteles en la Grecia clásica, o San Agustín en la Europa medieval—, habían teorizado sobre la oportunidad o no de determinadas acciones o decisiones a la hora de lograr una mayor prosperidad para ciudades, países, y reinos, y para sus habitantes. Sin embargo, no sería hasta el siglo XVIII cuando, de la mano del pensamiento ilustrado, comenzaría a abrirse camino una perspectiva racional y universalista sobre estas cuestiones.

Con él, no sólo se impondría un desarrollo del conocimiento crecientemente emancipado de la religión, sino también una concepción global del mundo capaz de superar las visiones particularistas mediatizadas por creencias locales.”²

Así, después de la segunda guerra mundial, cuando arrancaba la guerra fría, en medio del surgimiento de la amenaza y del terror nuclear, con el discurso sobre “el desarrollo” se estableció (y se consolidó!) una estructura de dominación dicotómica: desarrollado–subdesarrollado, pobre–rico, avanzado–atrasado, civilizado–salvaje, centro–periferia... Incluso desde posiciones críticas se asumió como indiscutible esa dualidad.

A partir de dicha visualización, el mundo se ordenó para alcanzar “el desarrollo”. Afloraron planes, programas, proyectos, metodologías

² Para rastrear los orígenes de este debate sobre el desarrollo habría que regresar a los mismos trabajos de Adam Smith, Carlos Marx o especialmente de Friedrich List. Un poco más cerca tenemos el aporte de Joseph Schumpeter; con su libro *Teoría del desenvolvimiento económico*, publicado en 1912; él sostenía, recordémoslo, que el desarrollo es un hecho económico, más que social. La lista de autores que abordaron el tema luego de 1949 es larga y diversa en enfoques y aportes: Arthur Lewis en 1955, Gunnar Myrdal en 1957, Walt Whitman Rostow en 1960 y Nicholas Kaldor en 1961, entre muchos otros. Por supuesto también habría que incluir a los dependencistas y estructuralistas, destacando a Raúl Prebisch, para completar un larguísimo listado de personas que han participado en uno de los debates más ricos e intensos de la historia de la humanidad. Una sugerente caracterización de *siete escuelas de la economía política del desarrollo* se encuentra en Hidalgo-Capitán (2011).

y manuales de desarrollo, bancos especializados para financiar el desarrollo, ayuda al desarrollo, capacitación y formación para el desarrollo, comunicación para el desarrollo y un muy largo etcétera.

Alrededor de “el desarrollo”, en plena guerra fría, giró el enfrentamiento entre capitalismo y comunismo. Se inventó el tercer mundo. Y sus miembros fueron instrumentalizados cual peones en el ajedrez de la geopolítica internacional. Unos y otros, derechas e izquierdas, estableciendo las diversas especificidades y diferencias, asumieron el reto de alcanzar “el desarrollo”. A lo largo y ancho del planeta, las comunidades y las sociedades fueron —y continúan siendo— reordenadas para adaptarse al “desarrollo”. Éste se transformó en el destino común de la humanidad, una obligación innegociable.

En nombre del “desarrollo”, en ningún momento, los países centrales o desarrollados, es decir, nuestros referentes, renunciaron a diversos operativos de intervención e interferencia en los asuntos internos de los países periféricos o subdesarrollados. Así, por ejemplo, registramos recurrentes intervenciones económicas a través del FMI y del Banco Mundial e, inclusive, acciones militares para impulsar “el desarrollo” de los países atrasados protegiéndoles de la influencia de alguna de las potencias rivales. No faltaron intervenciones que supuestamente buscaban proteger o introducir la democracia, como base política para el ansiado desarrollo. Mientras tanto, los países pobres, en un acto de generalizada subordinación y sumisión, aceptaron este estado de cosas siempre que se les considere países en desarrollo o en vías de desarrollo. En el mundillo diplomático y de los organismos internacionales no es común aceptar que se trata de países subdesarrollados, menos aún se acepta que son países empobrecidos o periferizados, inclusive por la misma búsqueda del “desarrollo”. Bien lo anotaba André Gunder Frank, que muchas veces se trató de un proceso de *desarrollo del subdesarrollo*.

De esta manera, los países considerados como atrasados, casi sin beneficio de inventario, aceptaron aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del “atraso” y llegar a aquella deseada condición del “desarrollo”.

Así las cosas, a lo largo de estas últimas décadas, casi todos los países del mundo no desarrollado han intentado seguir el camino trazado. ¿Cuántos lo han logrado? Muy pocos, eso si aceptamos que lo que consiguieron es realmente “el desarrollo”.

Cuando los problemas comenzaron a minar nuestra fe en “el desarrollo” y la gran teoría del desarrollo hizo agua por cuatro costados,

buscamos alternativas de desarrollo. Le pusimos apellidos al desarrollo (Quijano, 2000) para diferenciarlo de lo que nos incomodaba, pero seguimos en la senda del desarrollo: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local, desarrollo global, desarrollo rural, desarrollo sostenible o sustentable, ecodesarrollo, etnodesarrollo, desarrollo a escala humana, desarrollo local, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo, desarrollo étnico, desarrollo bajo de carbono... desarrollo al fin y al cabo.

“El desarrollo”, como toda creencia nunca fue cuestionado, simplemente se le redefinió por sus características más destacadas.

La región jugó un papel importante en generar revisiones contestatarias al desarrollo convencional, como fueron el estructuralismo o los diferentes énfasis en la teoría de la dependencia, hasta llegar a otras posiciones más recientes. Sus críticas han sido contundentes, sin embargo, sus propuestas no prosperaron.

Estas posturas heterodoxas y críticas encierran una importancia considerable, pero también adolecen de algunas limitaciones. Por un lado, sus planteamientos no lograron cuestionar seriamente los núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular expresado en términos del crecimiento económico. Por otro lado, cada uno de esos cuestionamientos generó una ola de revisiones que no pudieron sumarse y articularse entre sí. En algunos casos generaron un pico en las críticas e incluso en las propuestas, pero poco después estos esfuerzos languidecieron y las ideas convencionales retomaron el protagonismo.

Más adelante, y esto es lo que más nos interesa en esta ocasión, se cayó en cuenta de que el tema no es simplemente aceptar una u otra senda hacia el desarrollo. Los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor. La dificultad radica en el concepto. El desarrollo, en tanto propuesta global y unificadora desconoce de una manera violenta los sueños y luchas de los pueblos “subdesarrollados”. Esta negación violenta de lo propio fue muchas veces producto de la acción directa o indirecta de las naciones consideradas como desarrolladas.

Además, ahora sabemos que el desarrollo, en tanto redición de los estilos de vida de los países centrales, resulta irreplicable a nivel global. Dicho estilo de vida consumista y depredador, además, está poniendo en riesgo el equilibrio ecológico global, y margina cada vez más masas de seres humanos de las (supuestas) ventajas del ansiado desarrollo. A pesar de los indiscutibles avances tecnológicos, ni siquiera el hambre

ha sido erradicada del planeta.³ Téngase presente que no es un tema de falta de producción de alimentos. Éstos existen. Según la FAO, al año se desperdician más de 45 mil millones de toneladas de alimentos perfectamente comestibles; lo que constituye parte de la capacidad ociosa de consumo, al decir de Jürgen Schuldt.

Para colmo, se ha constatado que el mundo vive un *mal desarrollo* generalizado, incluyendo a aquellos países considerados como desarrollados. José María Tortosa (2011c) nos hace caer en cuenta de que:

El funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es “maldesarrollador” [...] La razón es fácil de entender: es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital. [...] Si “todo vale”, el problema no es de quién ha jugado qué cuándo, sino que el problema son las mismas reglas del juego. En otras palabras, el sistema mundial está “maldesarrollado” por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención.

Ahora, cuando crisis múltiples, sincronizadas y mutantes ahogan al planeta, nos encontramos con que este fantasma ha provocado y sigue provocando funestas consecuencias. El desarrollo puede incluso no tener contenido, pero justifica los medios y hasta los fracasos. Hemos aceptado las reglas del *todo vale*.⁴ Todo se tolera en nombre de la salida del subdesarrollo. Todo se santifica en nombre de una meta tan alta y prometedora: tenemos al menos que parecernos a los superiores y para lograrlo, cualquier sacrificio *vale*.

Por eso aceptamos la devastación ambiental y social a cambio de conseguir “el desarrollo”. Por el desarrollo, para citar un ejemplo, se acepta la grave destrucción social y ecológica que provoca la megaminería, a pesar de que ésta ahonda la modalidad de acumulación extractivista heredada desde la colonia. Una de las causas directas del subdesarrollo.

Inclusive negamos nuestras raíces históricas y culturales para modernizarnos emulando a los países adelantados, es decir, modernos. Negamos las posibilidades de una modernización propia. Lo económico,

³ Víctor Bretón (2010) demuestra la *pertinaz persistencia de la subnutrición o los límites del desarrollo*.

⁴ Se conoce como *todo vale* a aquella modalidad de combate, donde los luchadores pueden usar cualquier arte marcial o deporte de contacto, pues las reglas permiten cualquier técnica y forma de enfrentamiento.

visto desde la lógica de la acumulación del capital, domina el escenario. En este camino, de mercantilización a ultranza, incluso aceptamos que todo se compra, todo se vende. Así, para que el pobre salga de su pobreza, el rico ha establecido que, para ser como ellos, el pobre debe ahora pagar para imitarlos: comprar hasta su conocimiento, negando sus propios conocimientos y prácticas ancestrales.

En síntesis, el camino seguido desde aquellos años de la posguerra hasta ahora ha sido complejo. Los resultados obtenidos no resultaron satisfactorios. “El desarrollo”, en tanto proyección global, como anotó Aníbal Quijano (2000), se convirtió en:

[...] un término de azarosa biografía [...]. Desde la segunda guerra mundial ha cambiado muchas veces de identidad y de apellido, tironado entre un consistente reduccionismo economicista y los insistentes reclamos de todas las otras dimensiones de la existencia social. Es decir, entre muy diferentes intereses de poder. Y ha sido acogido con muy desigual fortuna de un tiempo a otro de nuestra cambiante historia. Al comienzo sin duda fue una de las más movilizadoras propuestas de este medio siglo que corre hacia su fin. Sus promesas arrastraron a todos los sectores de la sociedad y de algún modo encendieron uno de los más densos y ricos debates de toda nuestra historia, pero fueron eclipsándose en un horizonte cada vez más esquivo y sus abanderados y seguidores fueron enjaulados por el desencanto.

Ya en 1992, hace dos décadas, Wolfgang Sachs fue lapidario al respecto:

Los últimos cuarenta años pueden ser denominados la era del desarrollo. Esta época está llegando a su fin. Ha llegado el momento de escribir su obituario.

Como un majestuoso faro que guía a los marineros hacia la costa, el ‘desarrollo’ fue la idea que orientó a las naciones emergentes en su jornada a lo largo de la historia de la posguerra. Independientemente de que fueran democracias o dictaduras, los países del Sur proclamaron el desarrollo como su aspiración primaria, después de haber sido liberados de su subordinación colonial. Cuatro décadas más tarde, gobiernos y ciudadanos tienen aún fijos sus ojos en esta luz centelleando ahora tan lejos como siempre: todo esfuerzo y todo sacrificio se justifica para alcanzar la meta, pero la luz continúa alejándose en la oscuridad.

[...] la idea de desarrollo se levanta como una ruina en el paisaje intelectual [...] el engaño y la desilusión, los fracasos y los crímenes han sido compañeros permanentes del desarrollo y cuentan una misma historia: no funcionó. Además, las condiciones históricas que catapultaron la idea hacia la prominencia han desaparecido: el desarrollo ha devenido anticuado. Pero sobre todo, las esperanzas y los deseos que dieron alas a la idea están ahora agotados: el desarrollo ha devenido obsoleto.

En suma, ante el fracaso manifiesto de la carrera detrás del *fantasma del desarrollo* emerge con fuerza la búsqueda de alternativas al desarrollo. Es decir, de formas de organizar la vida fuera del desarrollo, superando el desarrollo, en especial rechazando aquellos núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional, entendido como la realización del concepto del progreso impuesto hace varios siglos. Esto necesariamente implica superar el capitalismo y sus lógicas de devastación social y ambiental. Esto nos abre la puerta hacia el posdesarrollo⁵ y por cierto al poscapitalismo. Aceptémoslo, para la mayoría de habitantes del planeta el capitalismo no representa una promesa o sueño a realizar, es una pesadilla realizada.

Vaya que ha tomado tiempo empezar a decir “adiós a la difunta idea a fin de aclarar nuestras mentes para nuevos descubrimientos” (Sachs). De todas maneras, aún cuando “la idea de desarrollo es ya una ruina en nuestro paisaje intelectual, ...su sombra... oscurece aún nuestra visión...” (De Souza Silva, 2011). De hecho, hay quienes todavía creen que es posible *volver al desarrollo* (Ornelas Delgado, 2012), ante el fracaso de la economía autorregulada de los neoliberales, procurando, eso sí, una revisión crítica de lo que significa el desarrollo en tanto propuesta de origen colonial.

En buen romance, aún cuando sabemos que no conviene seguir más detrás de un fantasma, su influencia nos pesará por largo rato. Asumámoslo, no como consuelo, que tanto del desarrollo (como del capitalismo) escaparemos arrastrando muchas de sus taras y que éste será un camino largo y tortuoso, con avances y retrocesos, cuya duración y solidez dependerá de la acción política para asumir el reto.

⁵ Entre los muchos aportes que existen, cabe destacar el trabajo seminal de Arturo Escobar.

Civilizado–salvaje, una dicotomía perversa

Si la idea de desarrollo está en crisis *en nuestro paisaje intelectual*, necesariamente debemos cuestionar también el concepto de progreso, que emergió con fuerza hace unos 500 años en Europa. Los elementos sustanciales de la visión dominante impuesta por el desarrollo se nutren de los valores impuestos por el progreso civilizatorio de Europa. Un proceso en extremo expansionista e influyente, tanto como destructivo.

A partir de 1492, cuando España invadió *Abya Yala* (América) con una estrategia de dominación para la explotación, Europa impuso su imaginario para legitimar la superioridad del europeo, el “civilizado”, y la inferioridad del otro, el “primitivo”. En este punto, emergieron la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser.⁶ Dichas colonialidades, vigentes hasta nuestros días, no son sólo un recuerdo del pasado. Explican la actual organización del mundo en su conjunto, en tanto punto fundamental en la agenda de la Modernidad.

Para cristalizar este proceso expansivo, Europa consolidó aquella visión que puso al ser humano figurativamente hablando por fuera de la Naturaleza. Se definió la Naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de la misma. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla.

Sir Francis Bacon (1561-1626), célebre filósofo renacentista, plasmó esta ansiedad en un mandato, cuyas consecuencias vivimos en la actualidad, al reclamar 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...”⁷

No fue sólo Bacon. René Descartes (1596-1650), uno de los pilares del racionalismo europeo, consideraba que el universo es una gran má-

⁶ Entre los críticos a la colonialidad destacamos a Aníbal Quijano, Boaventura de Souza Santos, José de Souza Santos, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Francisco López Segre, Alejandro Moreano, entre otros.

⁷ Sobre esta afirmación se puede consultar, además, en Max Neef, Manfred. Conferencia dictada en la Universidad EAFIT, Medellín, Colombia. <<http://www.umanizales.edu.co/programs/economia/publicaciones/9/descalhum.pdf>>. Recuérdese, además, que en esa época campeaban las limitaciones a las investigaciones científicas: Giordano Bruno (1548-1600) fue perseguido y ajusticiado por la Inquisición, entre otros motivos, por su panteísmo, puesto que sostenía que el universo tiene vida y alma, que es Dios; él fue un mártir de la ciencia por la defensa de las ideas heliocéntricas, que sostienen que la Tierra y los demás planetas giran alrededor del Sol.

quina sometida a leyes. Todo quedaba reducido a materia (extensión) y movimiento. Con esta metáfora, él hacía referencias a Dios como el gran relojero del mundo, encargado no sólo de *construir* el universo, sino de mantenerlo en funcionamiento. Y al analizar el método de la incipiente ciencia moderna, decía que el ser humano debe convertirse en dueño y poseedor de la Naturaleza. De esta fuente cartesiana se han nutrido otros filósofos notables que han influido en el desarrollo de las ciencias, la tecnología y las técnicas.

Por cierto, esta visión de dominación tiene también profundas raíces judeocristianas. Recordemos aquel pasaje del Génesis donde se establece este mandato:

Y dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles [...] y creo Dios el hombre a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad lo peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra (Génesis 1.26).

Pero también la Biblia en varios otros pasajes establece relatos que obligan a los humanos a ser responsables con la Naturaleza.⁸

En el terreno práctico, Cristóbal Colón, con su histórico viaje en 1492, sentó las bases de la dominación colonial, con consecuencias indudablemente presentes hasta nuestros días. Colón buscaba recursos naturales, especialmente especerías, sedas, piedras preciosas y sobre todo oro. Según Colón, quien llegó a mencionar 175 veces en su diario de viaje a este metal precioso, “el oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega incluso a llevar las almas al paraíso”.

Su viaje, en consecuencia, abrió necesariamente la puerta a la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe, empezó una explotación inmisericorde de recursos naturales, con el consiguiente genocidio de muchas poblaciones indígenas.

⁸ Por igual las puntualizaciones de Bacon, Descartes y otros pensadores influyentes en la naciente modernidad deberían ser contextualizadas para evitar simplificaciones que podrían resultar injustas con ellos. Véase Dos Santos y Becker (2012).

La desaparición de pueblos indígenas enteros, es decir, de mano de obra barata y sometida, se cubrió con la incorporación de esclavos provenientes de África; esclavos que luego constituirían un importante aporte para el proceso de industrialización, al ser mano de obra en extremo barata. Y desde entonces, para sentar las bases del mercado global, se fraguó un esquema extractivista de exportación de Naturaleza desde las colonias en función de las demandas de acumulación del capital de los países imperiales, los actuales centros del entonces naciente sistema capitalista.

Simultáneamente se posicionó el progreso tecnológico asumiéndolo como un elemento siempre al servicio de la humanidad, marginando las contradicciones que puede generar en el ámbito de la inequidad social, la degradación ambiental, el desempleo y subempleo, y otros elementos que ponen en peligro la continuidad de la vida en el planeta. Esta aseveración no margina las ventajas que se pueden obtener de los avances tecnológicos.

Éstos son algunos de los elementos de aquella idea de progreso y civilización dominantes aún. Ideas que han amamantado al desarrollo, convirtiéndolo en una herramienta neocolonial e inclusive neoimperial.

Desde otra orilla del análisis, en la actualidad todo indica que el crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo. Basta ver los efectos del mayor recalentamiento de la atmósfera o del deterioro de la capa de ozono, de la pérdida de fuentes de agua dulce, de la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, de la degradación de suelos o de la acelerada desaparición de espacios de vida de las comunidades locales... Por lo tanto, tiene razón Eduardo Gudynas cuando concluye que no tiene futuro la acumulación material mecanicista e interminable de bienes, apoltronada en el aprovechamiento indiscriminado y creciente de la Naturaleza.

Los límites de estilos de vida sustentados en esta visión ideológica del progreso clásico son cada vez más notables y preocupantes. Los recursos naturales no pueden ser más asumidos como una condición para el crecimiento económico, como tampoco pueden ser un simple objeto de las políticas de desarrollo.

La humanidad, no sólo América Latina, se encuentra en una encrucijada. La promesa hecha hace más de cinco siglos, en nombre del “progreso”, y “reciclada” hace más de seis décadas, en nombre del “desarrollo”, no se ha cumplido. Y no se cumplirá.

El desarrollo y sus apellidos

En especial desde la década de los años sesenta del siglo XX comenzaron a aparecer distintas visiones críticas, así como reclamos en el terreno económico, social y más tarde ambiental. La región jugó un papel importante en generar revisiones contestatarias al desarrollo convencional, como fueron el estructuralismo o los diferentes énfasis en la teoría de la dependencia, hasta llegar a otras posiciones críticas más recientes.

Las posturas heterodoxas y críticas no lograron cuestionar seriamente los núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal, y en particular expresado en términos del crecimiento económico. Por otro lado, cada uno de esos cuestionamientos generó una ola de revisiones que no pudieron sumarse y articularse entre sí. En algunos casos generaron un pico en las críticas e incluso en las propuestas, pero poco después estos esfuerzos languidieron y las ideas convencionales retomaron el protagonismo.

La confianza en el desarrollo, en tanto proceso planificado para superar el atraso, se resquebrajó en las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XX. Esto contribuyó a abrir la puerta a las reformas de mercado de inspiración neoliberales, en las que, en estricto sentido, la búsqueda planificada y organizada del desarrollo de épocas anteriores debía ceder paso a las pretendidas todopoderosas fuerzas del mercado. Una suerte de política no planificadora del desarrollo era la gran política dominante. Esto, sin embargo, no implicó que se habría superado la ideología del progreso de raigambre colonial, todo lo contrario. El neoliberalismo reproduce una mirada remozada de las viejas perspectivas hegemónicas del Norte global.

El neoliberalismo encontró sus límites antes de lo previsto por sus defensores. Nuevamente, a partir de fines de la década de 1990, los cuestionamientos afloraron con fuerza, en particular como reacción frente al reduccionismo de mercado. Además, las posturas neoliberales que consideran que el desarrollo no es un proceso a construir o planificar, sino que resulta de dejar actuar libremente al mercado, naufragaron. Su estruendoso fracaso económico agudizó los conflictos sociales y los problemas ambientales exacerbando las desigualdades y las frustraciones.

Viendo el crecimiento de la pobreza en el mundo, es decir, el fiasco del desarrollo en tanto gran teoría global, se comenzó incluso a repensar los indicadores, pero no el concepto mismo. El Índice de Desarrollo Humano de Naciones Unidas abre la puerta a una lista muy

larga de indicadores de diversa índole orientados a ampliar las lecturas del desarrollo.

El concepto desarrollo humano, basado principalmente en las ideas de Amartya Sen, fue propuesto ya en los años noventa. Busca medir el desarrollo humano, entendido como un proceso de ampliación de oportunidades y de capacidades de las personas y no un aumento de la utilidad y de la satisfacción económica. Este concepto promueve la utilización del Índice de Desarrollo Humano. Ya no se contabilizó sólo el crecimiento económico, sino que aparecieron otros elementos dignos de valoración: salud, educación, igualdad social, cuidado de la Naturaleza, equidad de género y otros.

Estas valoraciones multicriteriales (incluso el diseño de cuentas patrimoniales alejadas de las visiones de capital natural, por ejemplo) enriquecen el debate sobre la calidad de vida y los temas ambientales, pero no superan las raíces depredadoras y concentradoras del desarrollo.

El desarrollo a escala humana (Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn) propone una matriz que abarca nueve necesidades humanas básicas axiológicas: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, recreo, identidad y libertad; y, cuatro columnas con las necesidades existenciales: ser, tener, hacer y estar. Desde la lectura de esta matriz se propone la construcción de indicadores subjetivos que sean capaces de permitir un diagnóstico, planificación y evaluación de la relación entre las filas y columnas. En esta línea de reflexión, podríamos incorporar el desarrollo sustentable entendido como aquel que permite satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades; concepto que desató intensos debates y que incluso ha venido acompañado de la construcción de algunos indicadores y mecanismos de medición de sustentabilidad débil, fuerte y últimamente superfuerte.

Hay otros índices. Por ejemplo, el Índice de Capacidades Básicas (ICB), de la organización Social Watch, éste propone una forma alternativa no monetaria de medir la pobreza y el bienestar, sustentada en capacidades básicas indispensables para la supervivencia y la dignidad de las personas. El índice se calcula como el promedio de tres indicadores: 1) la mortalidad de los niños menores de cinco años; 2) la salud reproductiva o materno-infantil (medida por el número de partos atendidos por personal especializado), y, 3) la educación (valorada por una combinación de la matrícula en la enseñanza primaria, la proporción de niños que llegan a quinto grado y la tasa de alfabetización de adultos).

Otro índice muy interesante es el Índice de Bienestar Económico y Social IBES?ISEW (Herman Daily - John Cobb, 1989): este índice corrige el PIB por desigualdades, trabajo doméstico y depreciación del capital natural, particularmente. Los supuestos son algo arbitrarios, sólo convence a los convencidos, pero este índice es interesante en tanto muestra una tendencia a la baja en muchos países desde 1970 que tienen tendencias crecientes de su PIB. Hay cálculos en diversos países.

El Índice del Planeta Feliz (Happy Planet Index), creado por la organización británica The New Economics Foundation, se construye a través de tres indicadores: esperanza de vida al nacer, satisfacción con la vida (bienestar subjetivo) y la huella ecológica. El Índice del Planeta Feliz trata de identificar cómo la dotación y el consumo de los recursos naturales interviene en el bienestar de las personas. Una de sus más destacadas conclusiones es que no necesariamente el país con mayor tendencia al consumo es el que presenta mayor bienestar social y que se puede tener altos niveles de bienestar subjetivo sin excesivo consumo.⁹

En el 2008, el gobierno francés creó la Comisión para la Medición del Desempeño Económico y el Progreso Social, conformada por Joseph Stiglitz, Amartya Sen y Jean Paul Fitoussi. Esta comisión estableció recomendaciones para construir indicadores que permitan medir el progreso social, agrupándoles en tres grandes segmentos: bienestar material, calidad de vida, medio ambiente y sostenibilidad.

La lista de índices puede ser muy larga. Sólo faltaría mencionar el Índice de Felicidad Bruta del Bután, país en donde se hacen esfuerzos dignos de ser conocidos y analizados para seguir enriqueciendo el debate.

A pesar de esos esfuerzos de cambio y reajustes, que sería muy difícil analizarlos en estas páginas por falta de espacio, en los albores del siglo XXI, el agotamiento del desarrollo fue más acelerado que en las décadas precedentes. En esto influyó el neoliberalismo y su ya mencionado fracaso.

Esto contribuyó a varios recambios políticos en algunos países de la región, cuya expresión más nítida ha sido la llegada al poder de la *nueva izquierda* o del *progresismo sudamericano*. Sin duda los procesos en juego

⁹ Aquí caben las reflexiones sobre la economía de la felicidad; véase por ejemplo, Schuldt (2004).

son diversos, y los tonos de cada uno de los nuevos gobiernos también es distinto, pero en todos ellos se comparte un rechazo al reduccionismo neoliberal. Se busca el reencuentro con los sectores populares, la defensa del protagonismo del Estado y acciones más enérgicas para reducir la pobreza.

La tarea, en realidad, se enmarca en el poscapitalismo, no sólo en el posneoliberalismo. Varios países latinoamericanos han comenzado a transitar paulatinamente por una senda posneoliberal, en la que destaca el retorno del Estado en el manejo económico. Sin embargo, los cambios en marcha no son asimilables con un proceso poscapitalista y tampoco son suficientes para dejar definitivamente atrás el neoliberalismo. Se mantiene la modalidad de acumulación extractivista dominante anterior a los orígenes de la época republicana: del extractivismo tradicional se camina hacia un neoextractivismo, como veremos más adelante. El núcleo básico desarrollista persiste aún en el extractivismo del siglo XXI, que surge de la misma matriz colonial de hace más de quinientos años.

La pregunta emerge con fuerza: ¿será posible escaparnos del fantasma del desarrollo construyendo nuevas utopías que nos orienten? Ésta es, a no dudarlo, la gran tarea. La recuperación y la construcción de utopías.

El Buen Vivir, propuesta en reconstrucción y construcción

En este contexto de críticas y de construcciones alternativas ganaron un nuevo protagonismo los aportes de los pueblos indígenas. Sus propuestas incluyen diversos cuestionamientos al desarrollo, tanto en los planos prácticos como en los conceptuales. También empezaron a consolidarse los cuestionamientos y las alternativas ecologistas.

Por lo tanto, la pregunta que cabe en este punto es si será posible y realista intentar un estilo de vida diferente dentro del capitalismo. Se entiende un estilo de vida impulsado por la vigencia de los Derechos Humanos (políticos, sociales, culturales, económicos) y los Derechos de la Naturaleza.

La comunidad indígena en términos amplios tiene un proyecto colectivo a futuro. La utopía andina y amazónica se plasma en el discurso indígena, en sus proyectos políticos y en sus prácticas sociales y culturales. Estas visiones, como explicaremos más adelante, no son excluyentes pues reconocen los aportes de los diferentes grupos sociales, empero le

confieren un peso específico fundamental a la especificidad cultural de los grandes grupos sociales periféricos.

Es importante resaltar los aportes amazónicos no exclusivamente los andinos. Éstos no se circunscriben a las regiones amazónicas de Ecuador y Bolivia. En toda la Amazonia hay grupos indígenas que mantiene relaciones de armonía con la Amazonia y, por cierto, dentro de sus comunidades. Aquí hay un enorme potencial que debe ser explorado y aprovechado.

Cuando hablamos del Buen Vivir, proponemos una reconstrucción desde la visión utópica de futuro andina y amazónica, que debe complementarse y ampliarse incorporando otros discursos y otras propuestas provenientes de diversas regiones del planeta, que espiritualmente están emparentadas en su lucha por una transformación civilizatoria.

Dejemos sentado desde el inicio que el Buen Vivir no sintetiza ninguna propuesta totalmente elaborada, menos aún indiscutible. El Buen Vivir no pretende asumir el papel de un mandato global, como sucedió con el desarrollo a mediados del siglo XX. El Buen Vivir es un camino que debe ser imaginado para ser construido.

El Buen Vivir será, entonces, una tarea de reconstrucción/construcción que pasa por desarmar la meta universal para todas las sociedades: el progreso en su deriva productivista y el desarrollo en tanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Pero no sólo los desarma, el Buen Vivir propone una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja.

El Buen Vivir, en realidad, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida. No se trata simplemente de un recetario plasmado en unos cuantos artículos constitucionales en el caso de Ecuador y Bolivia. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente de los pueblos y nacionalidades originarios.

Lo destacable y profundo de estas propuestas alternativas, de todas formas, es que surgen desde grupos tradicionalmente marginados. Son propuestas que invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles.

En suma, estas visiones posdesarrollistas superaron los aportes de las corrientes heterodoxas antes mencionadas, que en realidad enfocaban “desarrollos alternativos”, cuando es cada vez más necesario generar “alternativas al desarrollo”. De eso se trata el Buen Vivir.

El Buen Vivir desde la utopía indígena

El Buen Vivir, en tanto sumatoria de prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo y sus secuelas, es todavía un modo de vida en varias comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la modernidad capitalista o que han resuelto mantenerse al margen de ella. Esta constatación, de entrada, descarta que el mundo indígena en términos amplios no haya sido víctima de la conquista y la colonia, en tanto procesos de explotación y represión que no concluyeron para nada luego de la esa sí larga noche colonial.

La influencia colonial y capitalista está presente a través de múltiples formas en el mundo indígena, lo cual cierra la puerta a aproximaciones románticas a dicha realidad. Crecientes segmentos de la población indígena han sido absorbidos por la lógica de la monetarización propia del mercado capitalista. Otros grupos, en situaciones de gran precariedad, siguen atrapados por el sueño del mito del progreso, el que —objetivamente hablando— les será imposible alcanzar. Y por cierto, en la medida que se ahondan los procesos migratorios del campo a la ciudad se profundizan las situaciones de desarraigo de los indígenas urbanos, quienes van distanciándose de sus tradicionales comunidades extendidas.

Lo que interesa aquí es que bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechace esa idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales. El Buen Vivir debe ser asumido como una categoría en permanente construcción y reproducción. En tanto planteamiento holístico, es preciso comprender la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. El Buen Vivir, en definitiva, constituye una categoría central de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas (Viteri Gualinga, 2000).

Desde esa perspectiva, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto, colonial.

Las reacciones contra la colonialidad implican un distanciamiento del desarrollismo. La tarea por tanto es descolonizadora (y despatriarcalizadora).¹⁰ Se requiere un proceso de descolonización intelectual para descolonizar la economía, la política, la sociedad.

El Buen Vivir, en definitiva, plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora, que deberán repensarse desde posturas sociobiocéntricas y que no se resolverán simplemente cambiando de apellidos. No olvidemos que socialistas y capitalistas de todo tipo se enfrentaron en el cuadrilátero del desarrollo y del progreso.

De todas formas, el esfuerzo fundamental radica en superar el sistema capitalista en tanto *civilización de la desigualdad* (Schumpeter). Un sistema en esencia depredador y explotador. Un sistema que “vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida” (Echeverría). El Buen Vivir, en suma, propone superar el capitalismo; se trata, entonces, de un cambio civilizatorio.

El Buen Vivir, una propuesta desde la periferia

El Buen Vivir es un proceso en construcción y reconstrucción que encierra procesos históricosociales de pueblos marginados históricamente. Esta propuesta no puede ser vista sólo como una alternativa al desarrollo economicista. Tampoco es una simple invitación para retroceder en el tiempo y rencontrarse con un mundo idílico, inexistente por lo demás. No puede transformarse en una suerte de religión con su catequismo y sus manuales.

Esta propuesta requiere de la historia de los pueblos y nacionalidades indígenas; es, en esencia, parte de un proceso sustentado en el principio de continuidad histórica. El *sumak kawsay*, entonces, aparece anclado “en el legado histórico de los pueblos andinos, en sus prácticas cotidianas, en su sabiduría práctica” (Alimonda, 2012). Se nutre de los aprendizajes, las experiencias y los conocimientos de las comunidades indígenas, así como de sus diversas formas de producir conocimientos.

¹⁰ Hay que reconocer que en muchas culturas indígenas los rasgos patriarcales y machistas están profundamente enraizados.

Parte de las distintas formas de ver la vida y de su relación con la Pacha Mama. Acepta como eje aglutinador la relacionalidad y complementariedad entre todos los seres vivos, humanos y no humanos. Se forja desde los principios de interculturalidad. Y al estar inmerso, sobre todo, en la búsqueda y construcción de alternativas desde los sectores populares y marginados, tendrá que construirse sobre todo desde abajo y desde dentro.

Como lo hemos señalado ya, el Buen Vivir integra (o al menos debería hacerlo) también diferentes visiones humanistas y antiutilitaristas provenientes de otras latitudes. Las nociones de vida del Buen Vivir, en consecuencia, son heterogéneas y plurales. Por eso sería mejor hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”, en la línea de reflexión de Xavier Albó.

El Buen Vivir no niega la existencia de conflictos, pero no los exagera pretendiendo que la sociedad se organice alrededor de la acumulación permanente e inequitativa de bienes materiales, movida por una interminable competencia entre seres humanos. Los otros seres humanos no pueden ser vistos como una amenaza o como sujetos a ser vencidos y derrotados.

Pero lo que realmente interesa es que se trata de una propuesta que surge desde la periferia, desde los históricamente marginados.

La idea del *sumak kawsay* o *suma qamaña*: nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. [...] la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones (Tortosa, 2011c).

Sin embargo, como bien anota David Cortez (2010),

[...] la disputa por la apropiación del concepto según los intereses de cada uno de los actores sociales muestra la heterogeneidad del debate. [...] Los académicos, enfocados en la temática, se han separado entre diversas visiones: los unos promulgan al Buen Vivir como una alternativa al desarrollo y los otros manifiestan la presencia de una nueva teoría del desarrollo; según ellos, la propuesta del *sumak kawsay* se enmarcaría en los fundamentos del desarrollo y serviría como herramienta para reafirmar, fortalecer y refrescar al capitalismo y consigo al desarrollo.

Es cierto que en la Constitución ecuatoriana se tensan estos dos conceptos: desarrollo y Buen Vivir, pero no es menos cierto que en el debate constituyente, que aún continúa, se fue posesionando de la tesis del Buen Vivir como alternativa al desarrollo, aunque después desde el gobierno se propone una suerte de retorno al desarrollo.¹¹ Vale considerar que en Bolivia y Ecuador, esta propuesta cobró fuerza en sus constituciones: Constitución de la República de Ecuador 2008 y Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia 2009. Recordemos que las expresiones más conocidas del Buen Vivir nos remiten a las constituciones de Ecuador y Bolivia; en el primer caso es el Buen Vivir o *sumak kawsay* (en kichwa), y en el segundo, en particular el Vivir Bien o *suma qamaña* (en aymara) y *sumak kawsay* (en quechua).¹² Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los mapuche (Chile), los guaraníes de Bolivia y Paraguay, los kuna (Panamá), los achuar (Amazonia ecuatoriana), pero también en la tradición maya (Guatemala) y en Chiapas (México), entre otros.

Recogiendo la síntesis que hace David Cortez, el Buen Vivir como alternativa al desarrollo es una propuesta civilizatoria que reconfigura un horizonte de salida al capitalismo. Esto no significa “el retorno al pasado ni a la edad de piedra ni a la época de las cavernas, y tampoco reniega de la tecnología ni del saber moderno, como lo han argumentado los promotores del capitalismo” (Chuji, 2009). Además, como plantea Boaventura de Sousa Santos: el Buen Vivir es “un concepto de comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana. La concepción capitalista es exactamente lo opuesto: para que yo gane, el resto del mundo tiene que perder” (De Sousa Santos, 2010). Según José María Tortosa: “el Buen Vivir (es) una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo” (Tortosa, 2011c).

¹¹ El autor de estas líneas acepta lo complicada que fue esta discusión en la que a momentos primaba la idea de una alternativa de desarrollo y no necesariamente una alternativa al desarrollo, como se observa en el libro sobre este tema de Acosta y Martínez (2009a), en donde se presenta al Buen Vivir como una vía al desarrollo...

¹² Es importante anotar que las traducciones de estos términos no son simples y tampoco están exentas de controversia. En la actualidad, están en boga descripciones y definiciones diversas e incluso contradictorias. Entre muchos aportes sobre el tema, que no se lo aborda en este trabajo, hay reflexiones interesantes de la comunidad Sarayaku en la provincia de Pastaza, Ecuador. En esta comunidad se ha elaborado y discutido un interesante “plan de vida”, en donde se sintetizan fundamentales principios del Buen Vivir.

Como anotamos anteriormente el Buen Vivir recoge lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de las experiencias, de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Buen Vivir es la esencia de la filosofía indígena. De lo que se trata es de buscar una vida en armonía de los seres humanos, viviendo en comunidad, consigo mismos, con sus congéneres y con la Naturaleza. Esto significa que:

...el *sumak kawsay* de las tradiciones indígenas se aleja de concepciones occidentales que conciben el surgimiento de la vida política a partir de una ruptura inicial o separación ontológica respecto a la Naturaleza. Dicho de otra manera, el “Buen Vivir” no se acoge al principio de la desnaturalización de las realidades humanas como base del ordenamiento político (Cortez, 2010).

Según David Cortez, una de las personas que más indaga sobre la genealogía del Buen Vivir:

el cambio de paradigma capitalista al del *sumak kawsay* o Buen Vivir como alternativa al desarrollo aún no tiene puentes, pautas o procesos que permitan la transición de un paradigma a otro. Además, los procesos de cambio no son de corto plazo, sino de tiempos y espacios largos (años, décadas o siglos).

Desde una concepción andina y kichwa de la “vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay* es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano” (Kowii, 2011). Fernando Huanacuni, desde una perspectiva boliviana, menciona que en aymara “el *suma* hace referencia a la plenitud, a lo sublime; y *qamaña* a la vida, al vivir, al convivir y al estar” (2010).

Siguiendo con las reflexiones de Cortez, la conjugación de estos términos —*sumak kawsay* y *suma qamaña*— tanto en Bolivia como Ecuador permite las siguientes expresiones: Buen Vivir, Vivir Bien, saber vivir, saber convivir, vivir en equilibrio y armonía, respetar la vida, vida en plenitud. “El *sumak kawsay* referido a tradiciones indígenas andinas y amazónicas tiene la forma de un concepto holístico porque entiende la vida humana como parte de una realidad vital mayor de carácter cósmico cuyo principio básico es la relacionalidad del todo” (Cortez, 2010: 4).

Es interesante reconocer que a nivel comunitario y de los *ayllus*¹³ en muchas partes de la región andina y amazónica, el *sumak kawsay* es una expresión poco utilizada para describir un estilo y estado de vida. Más bien el *allí kawsay* (Cortez *dixit*) es un enunciado de vida con elementos cualitativos, subjetivos (bueno, tranquilidad, amor, felicidad) y materiales (casa, dinero).

En síntesis, los conceptos de *sumak kawsay*, *allí kawsay* y Buen Vivir o Vivir Bien son comprendidos desde diferentes enfoques y visiones. Cabe señalar que, no existe una traducción precisa de un idioma al otro, lo que impide encontrar sinónimos correctos sino equivalentes. La homogenización y sobreposición de un concepto restringe las visiones y comprensiones de los otros. Pese a aquello, el núcleo de los debates encierra lo holístico de ver a la vida y a la Pacha Mama (Madre Tierra) en relación y complementariedad entre los unos y los otros.

Arturo Escobar (2010) destaca la que representa la inclusión de la Pacha Mama en la Constitución:

[...] es una presencia diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del Estado [...] porque semejante supuesto es históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna. Que este artículo aparezca en la Constitución ecuatoriana es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan —incluyendo las izquierdas— porque desafía al liberalismo, al Estado y al capital. Ambas ideas —los Derechos de la Pachamama y el Buen Vivir— se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos y no humanos) existen siempre en relación entre sujetos, no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente.

Con el Buen Vivir no se plantea una visión milenarista, carente de conflictos. Cuando se propone la búsqueda de una sociedad fundamentada en las armonías no se exacerbaban los conflictos como sucede con las visiones del liberalismo económico, basados en la competencia y acumulación de los individuos actuando egoístamente.

En el mundo capitalista el funcionamiento de la economía y de la misma sociedad se basa en la premisa de que el mejor nivel social posible se alcanza dejando en libertad (valor fundamental) a cada indi-

¹³ Se entiende como *ayllu* al conjunto de familias emparentadas por rasgos de consanguinidad y afinidad.

viduo en la búsqueda y realización personal (la negación del otro) en un ambiente de competencia (mercado); a partir de la defensa irrestricta de la propiedad privada. Esta realidad de soberanías autosuficientes, sustentada en el individualismo —fundado en el paradigma del yo-sin-nosotros (como afirma Marcos Arruda)—, y la propiedad privada de los medios de producción, generaría un orden económico autorregulado, donde se desarrollan los individuos aislados.

Este orden resulta inviable desde cualquier punto de vista. Sin embargo, de alguna manera está autoprotegido por la fuerza ideológica de su imposición y también en la medida que los poderosos no están dispuestos a aceptar las fallas estructurales del sistema capitalista, del cual siguen lucrando, inclusive en medio de las crisis.

La idea uniformadora del desarrollo asoma como una trampa. Hay, asimismo, según Wolfgang Sachs (1996):

la sospecha de que el desarrollo fue una empresa mal concebida desde el comienzo. En verdad no es el fracaso del desarrollo lo que hay que temer, sino su éxito. —¿Cómo sería un mundo completamente desarrollado? No sabemos, pero ciertamente sería aburrido y lleno de peligro. Puesto que el desarrollo no puede ser separado de la idea de que todos los pueblos del planeta se están moviendo en un mismo camino hacia algún estado de madurez, ejemplificado por las naciones ‘que corren a la cabeza’ en esta visión, los tuaregs, los zapotecos o los rajasthanis no son vistos como si vivieran modos diversos y no comparables de la existencia humana, sino como quienes son carentes en términos de lo que ha sido logrado por los países avanzados. En consecuencia, se decretó alcanzarlos como su tarea histórica. Desde el comienzo, la agenda secreta del desarrollo no era otra cosa que la occidentalización del mundo.

El resultado ha sido una tremenda pérdida de diversidad. La simplificación planetaria de la arquitectura, del vestido y de los objetos de la vida diaria saltan a la vista; el eclipsamiento paralelo de lenguajes, costumbres y gestos diversificados es ya menos visible; y la homogeneización de deseos y sueños ocurre profundamente en el subconsciente de las sociedades. El mercado, el Estado y la ciencia han sido las grandes potencias universalizantes; publicistas, expertos y educadores han expandido su reino implacablemente. Naturalmente, como en los tiempos de Moctezuma, los conquistadores frecuentemente han sido cálidamente recibidos, sólo para luego hacer sentir su dominación. El espacio mental en que la gente sueña y actúa está ocupado hoy en gran medida por la imaginación occi-

dental. Los vastos surcos de la monocultura cultural heredados son, como en toda monocultura, tanto estériles como peligrosos. Han eliminado las innumerables variedades de seres humanos y han convertido al mundo en un lugar desprovisto de aventura y sorpresa; lo «Otro» ha desaparecido con el desarrollo.

Si el desarrollo trata de “occidentalizar” la vida en el planeta, el Buen Vivir rescata las diversidades, valora y respeta lo “otro”. El Buen Vivir emerge como parte de un proceso que permitió emprender y fortalecer la lucha por la reivindicación de los pueblos y nacionalidades, en sintonía con la acciones de resistencia y construcción de otros y amplios segmentos de poblaciones marginadas y periféricas. En conclusión, el Buen Vivir es eminentemente subversivo. Propone salidas descolonizadoras en todos los ámbitos de la vida humana.

El Buen Vivir supera la filosofía de vida individualista propia del liberalismo, que pudo ser transformadora en tanto servía para enfrentar el Estado autoritario del mercantilismo, y que constituye el cimiento ideológico del capitalismo. Con el Buen Vivir no se quiere negar al individuo, ni la diversidad de individuos, mucho menos aún la igualdad, la equidad o la libertad. De lo que se trata es de impulsar una vida en armonía de los individuos viviendo en comunidad como parte de la misma Naturaleza.

Desde esa perspectiva, el Buen Vivir se transforma en el punto de partida, camino y horizonte para deconstruir la matriz colonial que desconoce la diversidad cultural, ecológica y política. En esta línea de reflexión, la propuesta del Buen Vivir critica al Estado monocultural, al deterioro de la calidad de vida materializado en las crisis económicas y ambientales, a la economía capitalista de mercado, a la pérdida de la soberanía en todos los ámbitos, la marginalización, la discriminación, la pobreza, las deplorables condiciones de vida de la mayoría de la población, las inequidades. Igualmente, cuestiona aquellas visiones ideológicas que se nutren de las matrices coloniales del extractivismo y la misma evangelización impuesta a sangre y fuego.

El Buen Vivir, en resumen, 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 de la Pacha Mama. No se trata de “vivir mejor”, en tanto supone diferencias que a la postre conducen a que pocos vivan a costa del sacrificio de muchos. Pongámoslo en palabras de Pablo Stefa-

noni (2012): “la cuestión se complejiza, sin duda, cuando este ‘Vivir Bien’ —que sería no desarrollista, no consumista e incluso no moderno/occidental— es contrapuesto al “vivir mejor”, que implicaría, capitalismo mediante, que otros vivan peor.”

El Buen Vivir no se sustenta en una ética del progreso ilimitado, entendido como la acumulación permanente de bienes, y que nos convoca permanentemente a una competencia entre los seres humanos, con la consiguiente devastación social y ambiental. El Buen Vivir se fundamenta en una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Su preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es de Vivir Bien aquí y ahora, sin poner en riesgo la vida de las próximas generaciones, lo que también implica distribuir y redistribuir ahora la riqueza y los ingresos para empezar a sentar las bases de una sociedad más justa y equitativa, es decir, más libre e igualitaria.

El Buen Vivir desde otras visiones civilizatorias

A más de estas visiones del *Abya-Yala* hay otras muchas aproximaciones a pensamientos filosóficos de alguna manera emparentados con la búsqueda del Buen Vivir desde posturas filosóficas incluyentes. El *sumak kawsay* o Buen Vivir, en tanto cultura de la vida, con diversos nombres y variedades, ha sido conocido y practicado en diferentes periodos en las diferentes regiones de la Madre Tierra.

Aunque se le puede considerar como uno de los pilares de la cuestionada civilización occidental, en este esfuerzo colectivo por reconstruir/construir un rompecabezas de elementos sustentadores de nuevas formas de organizar la vida, se pueden recuperar elementos de la “vida buena” de Aristóteles.

Adicionalmente, a inicios del siglo XXI también se refuerzan muchas y diferentes respuestas contestatarias al desarrollo y al progreso. Se destacan las alertas sobre el deterioro ambiental ocasionado por los patrones de consumo occidentales, y los crecientes signos de agotamiento ecológico del planeta. La Madre Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para que todos repitan el consumismo y el productivismo propios de los países industrializados. El concepto de desarrollo y de progreso convencionales no brinda respuestas adecuadas a estas alertas. En esta cuestión también hay otro punto de encuentro

con las cosmovisiones indígenas en las que los seres humanos no sólo conviven con la Naturaleza de forma armoniosa, sino que los seres humanos forman parte de ella.

En esta línea de reflexión podríamos mencionar los reclamos de cambio en la lógica del desarrollo, cada vez más urgentes, de varios pensadores de gran valía, con aportes y enfoques diversos sobre esta temática, como fueron o son Mohandas Karamchand Gandhi,¹⁴ Nicholas Georgescu-Roegen, Iván Illich,¹⁵ José Carlos Mariátegui, Celso Furtado, André Gunder Farnck, Manuel Sacristán, Ernest Friedrich Schumacher, Arnes Naess, Samir Amin, Enrique Leff, Wolfgang Sachs, Aníbal Quijano, Herman Daly, Vandana Shiva, José María Tortosa, Jürgen Schuldt, Eduardo Gudynas, Joan Martínez Alier, Manuel Naredo, Arturo Escobar, Roberto Guimaraes, José Luis Coraggio, Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Edgardo Lander, Gustavo Esteva, François Houtart, Ana Esther Ceceña, Víctor Bretón, Cristóbal Kay, Theotonio Dos Santos, Raúl Prada Alcoreza, Luis Tapia, Oscar Vega Camacho, Héctor Alimonda, Serge Latouche, entre muchísimas otras personas. Sus cuestionamientos a las estrategias convencionales se nutren de una amplia gama de visiones, experiencias y propuestas extraídas de diversas partes del planeta, inclusive algunas desde las mismas raíces de la civilización occidental.

Muchos de estos pensadores son conscientes, por lo demás, de los límites biofísicos existentes. Por lo tanto, sus argumentos prioritarios son una invitación a no caer en la trampa de un concepto de *desarrollo sustentable* o *capitalismo verde* que no afecte el proceso de revalorización del capital, es decir, el capitalismo. Hay que estar conscientes de que el mercantilismo ambiental, exacerbado desde hace varias décadas, no ha contribuido a mejorar la situación, apenas ha sido una suerte de maquillaje intrascendente y distractivo. También debemos estar alertas sobre los riesgos de una confianza desmedida en la ciencia, en la técnica.

¹⁴ Gandhi, el gran pensador y político indio, aportó con valiosas reflexiones para la construcción de sociedades sustentadas en sus propias capacidades. Sus enseñanzas constituyen la base de una estrategia económica y política que tenía como fin terminar con la dominación del Imperio Británico en la India y mejorar las condiciones económicas en ese país a través de los principios del *swadeshi* (autosuficiencia).

¹⁵ Es muy larga la lista de aportes de este notable pensador austríaco que contienen potentes reflexiones para repensar el mundo: *La sociedad desescolarizada*, *La convivencialidad*, *Energía y equidad*, *Alternativas*, entre otros.

De lo anterior se desprende también que no hay una visión única. El Buen Vivir no sintetiza una propuesta monocultural. El Buen Vivir es un concepto plural —buenos convivires— que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o los posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante. Con este concepto, en palabras de María Esther Ceceña, enfrentamos

[...] una revuelta contra la individualidad, la fragmentación y la pérdida de sentidos que reclama una territorialidad comunitaria no saqueadora. Recuperadora de tradiciones y potenciadora de imaginarios utópicos que *conducen al mundo en el que caben todos los mundos*, sacude todas las percepciones de la realidad y de la historia. Los referentes epistemológicos colocados por la modernidad como universales son dislocados y las interpretaciones se multiplican en la búsqueda de proyectos de futuro sustentables, dignos y libertarios.

Las confusiones acechan por todo lado

El Buen Vivir o *sumak kawsay* ha sido motivo de diversas interpretaciones. Ya en el debate constituyente en Montecristi, en Ecuador, primó incluso entre los asambleístas transformadores el desconocimiento y el temor ante el cambio propuesto. Muchas personas que alentaron este cambio constitucional fundamental, tanto dentro de la Asamblea Constituyente como fuera de ella, no tenían muy clara la trascendencia de este concepto.

El Buen Vivir, más que una declaración constitucional, significa una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de organización de la vida misma. Constituye un paso cualitativo importante al pasar del “desarrollo” y sus múltiples sinónimos, a una visión diferente, mucho más rica en contenidos y por cierto muchísimo más compleja. Plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas, existentes no sólo en el mundo andino y amazónico. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora. El Buen Vivir nos conmina a disolver el tradicional concepto del progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo con su visión mecanicista de crecimiento económico.

Para empezar, no se pueden confundir los conceptos del Buen Vivir con el de “vivir mejor”, pues lo segundo supone una opción de progreso ilimitado, nos incita a una competencia permanente con los otros para producir más y más, en un proceso de acumulación material sin fin. Ese vivir mejor alienta la competencia, no la armonía. Recordemos que, para que algunos puedan *vivir mejor*, millones de personas han tenido y tienen que *vivir mal*. Con el Buen Vivir no está en juego simplemente un nuevo proceso exponencial de acumulación material.

Se precisan respuestas políticas que hagan posible una evolución impulsada por la vigencia de la *cultura del estar en armonía* y no de la *civilización del vivir mejor* (Oviedo Freire, 2011). De lo que se trata es de construir una sociedad solidaria y sustentable, en el marco de instituciones que aseguren la vida. El Buen Vivir, repitámoslo, apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo.

De ahí, que su uso como noción simplista, carente de significado, configura una de las mayores amenazas. Las definiciones interesadas y acomodaticias, discursivas, en su formulación desconocen su emergencia desde las culturas tradicionales. Esta tendencia bastante generalizada en diversos ámbitos podría desembocar en un *sumak kawsay* “*new age*”, por lo que el Buen Vivir no sería más que otra moda, una de las tantas que ha habido. Por esa senda inclusive el Buen Vivir podría transformarse en un nuevo apellido: el desarrollo del Buen Vivir...

El dogmatizar e imaginar el Buen Vivir desde visiones “teóricas” inspiradas en ilusiones o utopías personales, podrían por igual terminar por reproducir delirios civilizatorios e incluso colonizadores. Por esta vía, cuando el Buen Vivir se vuelva esquivo por estar mal concebido, podemos llegar a ponerle apellidos al Buen Vivir (¿Buen Vivir sustentable, Buen Vivir con equidad de género, Buen Vivir endógeno?), tal como lo hicimos con el desarrollo cuando quisimos diferenciarlo de aquello que nos incomodaba.

La vía del sincretismo también es riesgosa, en tanto podría construir híbridos inservibles más que nuevas opciones de vida. Por igual, el irrespeto a la diversidad frenaría la verdadera riqueza de propuestas múltiples desde diferentes realidades, que nos conminan a hablar de buenos convivires.

La lista de incongruencias en los gobiernos *progresistas* tanto a nivel nacional como de los territorios descentralizados, advierten intenciones distintas entre los mandatos constitucionales y la *realpolitik* de formas

continuistas de consumismo y productivismo, reflejando también el uso propagandístico del término. Basta ver la cantidad de documentos y programas oficiales que anuncian el término del Buen Vivir como pauta publicitaria. A modo de ejemplo, proyectos municipales para mejorar las calles son presentados como si de eso se tratara el Buen Vivir, en ciudades construidas alrededor de la cultura del automóvil y no de los seres humanos. Igualmente, mientras se profundiza el extractivismo con la megaminería o ampliando la frontera petrolera, se levantan otros programas gubernamentales membretados como de “Buen Vivir”.

Todo esto representa un *sumak kawsay* propagandístico y burocratizado, carente de contenido, reducido a la condición de término-producto. Resulta amenazante la reduccionista y simplona visión del Buen Vivir como producto de *marketing* publicitario de determinada política oficial.

Para entender lo que implica el Buen Vivir, que como hemos visto no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”, hay que empezar por recuperar los saberes y culturas de los pueblos y nacionalidades; tarea que deberán liderar las propias comunidades indígenas. Eso, de plano, no significa negar los logros y mutaciones proporcionadas por los avances tecnológicos de la humanidad, presentes en la vida. Se trata de acudir a otra invención de nuestros modos de vida.

Lo anterior permite despejar otro malentendido usual con el Buen Vivir, al despreciarlo o minimizarlo como una mera aspiración de regreso al pasado o de misticismo indigenista (riesgo latente, por lo demás). Sin negar las amenazas del “pachamamismo”.¹⁶ el Buen Vivir expresa construcciones que están en marcha en este mismo momento, en donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relacionalidad con la Naturaleza.

El Buen Vivir no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. Los pueblos originarios del *Abya-Yala* no son los únicos portadores de estas propuestas. El Buen Vivir ha sido conocido y practicado en diferentes periodos y regiones de la Madre Tierra. El Buen Vivir forma parte de

¹⁶ Entendamos como pachamamistas aquellas visiones (hasta dogmáticas) que resaltan en extremo la importancia de la Pacha Mama o ciertos aspectos de la cosmovisión andina, asumiéndola inclusive como que no habría sido afectada por los siglos de colonización, encubriendo muchas veces su no crítica al capitalismo.

una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas al calor de las luchas de la humanidad por la emancipación y la vida. Además, la historia de la humanidad es la historia de los intercambios culturales, aunque éstos hayan sido procesados de una manera brutal. Como bien anotó hace tiempo atrás José María Arguedas, eso también se aplica a las comunidades originarias americanas.

No podemos negar la historia. Los incas construyeron un imperio con todo lo que éste representa (se incluyen los mitimaes y la imposición de una lengua con éxito en algunos casos y de una “cosmovisión” legitimadora del poder, por ejemplo). La conquista fue posible gracias al apoyo de una parte de los indígenas contra los gobernantes de aquel momento (es paradigmático el caso de Hernán Cortés y la caída de Tenochtitlan). La colonia se consolidó, como toda colonia, gracias al apoyo de grupos indígenas que fueron cooptados —también a través de privilegios y títulos nobiliarios— por los conquistadores. Y la Independencia encontró a indígenas en ambos bandos o en ninguno...

Lo que cuenta en este punto es reconocer que en estas tierras existen memorias, experiencias y prácticas de sujetos comunitarios que practican estilos de vida no inspirados en el tradicional concepto del desarrollo y del progreso, entendido éste como la acumulación ilimitada y permanente de riquezas. Es imperioso, entonces, impulsar la recuperación de dichas prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas.

El uso (y abuso) de demasiadas categorías posmodernas, poscoloniales, que no tienen nada de ancestrales —como arquetipo, cósmico, cuántico o cosmovisión— para tratar de construir *lo ancestral* al margen de sus raíces, es también una amenaza presente, aun reconociendo su posible valor contestatario.

En este camino, por lo tanto, la crítica siempre será bienvenida. Hay que cerrar la puerta a posiciones dogmáticas e intolerantes. No puede haber espacio para “comisarios políticos” del siglo XXI. Y mucho menos creer que con invocar el Buen Vivir, cual jaculatoria mágica, los problemas están resueltos.

Con viejas herramientas no se construye lo nuevo

No sólo es indispensable cuestionar el sentido histórico del proceso propuesto con la idea del desarrollo. Es preciso echar abajo todo el

instrumental de objetivos, políticas y herramientas con las que se ha buscado, inútilmente el bienestar para todos, prometido por el desarrollo. Incluso es necesario reconocer que los conceptos e instrumentos disponibles para analizar el desarrollo convencional ya no sirven. Son conocimientos e instrumentos que pretenden convencer de que este patrón civilizatorio —atado a la lógica convencional del desarrollo y del progreso— es natural e inevitable.

Es indispensable establecer indicadores del Buen Vivir. Pero será muy riesgoso e inútil hacerlo sin antes precisar los fundamentos del Buen Vivir. El puro voluntarismo podría llevarnos a nuevos tecnicismos. Igualmente peligroso e inútil será seguir hablando del Buen Vivir en esferas públicas sin contar con los indicadores que permitan medir los avances y retrocesos por este camino.

En este punto cabe una constatación, cada vez más generalizada, sobre la necesidad de una nueva economía. De lo anterior se desprende que la organización del aparato productivo y los patrones de consumo deben cambiar de manera profunda. Para construir el Buen Vivir se requiere otra economía que se rencuentre con la Naturaleza y atienda las demandas de la sociedad, no del capital. Si es que la economía tiene algún sentido debe superar su enclaustramiento en el campo del valor.

En el centro de la atención del Buen Vivir —con proyección incluso global— está implícito un gran paso revolucionario que nos conmina a transitar de visiones antropocéntricas a visiones sociobiocéntricas, asumiendo las consiguientes consecuencias políticas, económicas, culturales y sociales que supone.

Un debate en marcha

En Ecuador y en Bolivia existen cada vez más dificultades para cumplir con el mandato constituyente del Buen Vivir. Sus gobiernos transitan por una senda neodesarrollista, en esencia neoextractivista, apegada a la misma lógica de acumulación capitalista.

El extractivismo no puede ser el camino hacia el Buen Vivir. Las violencias de todo tipo se configuran como un elemento consustancial del extractivismo, un modelo depredador por excelencia. La lista de sus violencias es muy larga. Pero sobre todo, esta modalidad de acumulación extractivista es en extremo violenta en contra de la Naturaleza y de la misma sociedad.

La construcción del Buen Vivir, que es la meta que debe inspirar el posextractivismo, hay que asumirla como una alternativa al desarrollo. Es más, el Buen Vivir no sólo critica el desarrollo, lo combate. Mucho de lo crítico a las teorías y prácticas del desarrollo —lo hemos visto a lo largo de las últimas décadas— concluye regularmente por proponer otros desarrollos, que no cuestionan su esencia.

En efecto, no se puede hacer la crítica del desarrollo sin caer en su repetición. Polemizando con los argumentos y los conceptos propios del desarrollo no se cambiarán los fundamentos que hacen posible su existencia. Es indispensable quitarle al desarrollo las condiciones y las razones que han facilitado su masiva difusión e (inútil) persecución por parte de casi toda la humanidad.

A pesar de estos cuestionamientos básicos, el Buen Vivir tendrá que ser construido/reconstruido desde la realidad actual del desarrollo; es decir, saldremos de él arrastrando sus taras, siempre y cuando haya coherencia entre las acciones desplegadas y los objetivos propuestos.

El real aporte del Buen Vivir radica en las posibilidades de diálogo que propone. Nos abre la puerta a un enorme mapa de reflexiones destinadas a subvertir el orden conceptual imperante. Una de sus mayores contribuciones podría estar en la construcción colectiva de puentes entre los conocimientos ancestrales y los modernos, asumiendo, en todo instante, que la construcción de conocimiento es fruto del proceso social. Para lograrlo nada mejor que un debate franco y respetuoso; debate aún pendiente.

Lo que interesa es superar las distancias existentes. Obvias por lo demás. En una orilla del camino aparece un concepto, en pleno proceso de reconstrucción, que se extrae del saber ancestral, mirando demasiado al pasado. En la otra orilla del (mismo) camino, el mismo concepto, también en reconstrucción e incluso construcción, se lo asume mirando al futuro. Tal vez el diálogo consista en que los del pasado miren algo más al futuro (y al presente) y los del futuro aporten una visión menos beata del pasado.

La tarea no es fácil. Superar las visiones dominantes y construir nuevas opciones de vida tomará tiempo. Habrá que hacerlo construyendo sobre la marcha, reaprendiendo y aprendiendo a aprender simultáneamente. Esto exige una gran dosis de constancia, voluntad y humildad.

El Buen Vivir, en suma, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de vida, que parte por un

epistemicidio del concepto de desarrollo. Boaventura de Souza Santos nos recuerda en sus trabajos, en repetidas ocasiones, *el asesinato* de otros conocimientos despreciados por el conocimiento hegemónico occidental, que hoy cobrarían fuerza con las propuestas del Buen Vivir; al tiempo que, como se anotó una y otra vez, se desmontan los conceptos de progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico.

Esta superación del concepto dominante de desarrollo constituye un paso cualitativo importante. Esta propuesta, siempre que sea asumida activamente por la sociedad, en tanto recepta las propuestas de los pueblos y nacionalidades, así como de amplios segmentos de la población e incluso recogiendo insumos provenientes de diversas regiones del planeta, puede proyectarse con fuerza en los debates que se desarrollan en el mundo, indispensables para procesar la Gran Transformación.

El Buen Vivir acepta y apoya maneras de vivir distintas, valorando la diversidad cultural, la interculturalidad, la plurinacionalidad y el pluralismo político. Diversidad que no justifica ni tolera la destrucción de la Naturaleza, ni la existencia de grupos privilegiados a costa del trabajo y sacrificio de otros.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2009) *La maldición de la abundancia*. Quito: CEP, Swissaid y Abya-Yala.
- Acosta, Alberto (2010) *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo - Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Policy Paper N° 9, Fundación Friedrich Ebert. <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>>.
- Acosta, Alberto (2010) “El Buen Vivir, una utopía por (re)construir”. *Casa de las Américas* (257). La Habana.
- Acosta, Alberto (2011) “Los derechos de la Naturaleza—Una lectura sobre el derecho a la existencia”. En varios autores, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.) *La Naturaleza con derechos—De la filosofía a la política*. Serie Debate Constituyente. Quito: Abya-Yala.
- Acosta, Alberto (2013) *Buen Vivir-sumak kawsay: una oportunidad para repensar otros mundos*. Barcelona: ICARIA.
- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2009a) *El Buen Vivir—Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.

- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2009b) *Plurinacionalidad–Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2009c) *Derechos de la Naturaleza–El futuro es ahora*. Serie Debate Constituyente, Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2010) *Soberanías*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2011) *La Naturaleza con derechos–De la filosofía a la política*. Serie Debate Constituyente, Quito: Abya Yala.
- Acosta, Alberto y Rosales, Mario (1982) “Elementos para un desarrollo alternativo–Aportes para la discusión”. En varios autores *Ecuador: el mito del desarrollo*. Quito: Editorial El Conejo, ILDIS.
- Alayza, Alejandra y Gudynas, Eduardo (eds.) (2011) *Transiciones, post-extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. Lima: Red Peruana por una Globalización con Equidad–RedGE y el Centro Latinoamericano de Ecología Social–CLAES.
- Albo, Xavier (2009) “Suma qamaña = el buen convivir”. *Obets*. Ali-cante.
- Alimonda, Héctor (2012) “Desarrollo, post-desarrollo y “Buen Vivir”: reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana”. *Crítica y emancipación*. IV (7), semestral. CLACSO <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20120605025226/CyE7.pdf>>.
- Amin, Samir (1990) *Maldevelopment–Anatomy of a global failure*. <<http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu32me/uu32me00.htm>>.
- Ávila Santamaría, Ramiro (2011) *El neo-constitucionalismo transformador–El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.). Quito: Abya Yala.
- Becker, Egon (2001) “La transformación ecológica-social–Notas para una ecología política sostenible”. En Thiel, Reinhold E. (ed.) *Teoría del desarrollo–Nuevos enfoques y problemas*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Boff, Leonardo (2010) *La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos*. Cochabamba (mimeo).
- Brandt, Willy (1980) *North-South: A programm for survival*. Report of the Independent Comission on International Issues. Cambridge: The MIT Press.
- Braudel, Fernand (1985) *La dinámica del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

- Bretón, Víctor (ed.) (2010) *Saturno devora a sus hijos—Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: ICARIA.
- Ceceña, Ana Esther (s/f) *Dominar la Naturaleza o Vivir Bien: disyuntiva sistémica*. <<http://www.geopolitica.ws/media/uploads/vivirbienodominarlanaturaleza.pdf>>.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2007) *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador, por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito: Autor.
- Cortez, David (2010) “Genealogía del ‘Buen Vivir’ en la nueva Constitución ecuatoriana”. En Fernet-Betancourt, Raúl (ed.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen: Wissenschaftsverlag Main.
- Cullinan, Cormac (2003) *Wild law—A manifesto for Earth justice*. South Africa.
- Chuji G., Mónica (2009) *Modernidad, desarrollo, interculturalidad y sumak kawsay o Buen Vivir*; ponencia presentada en el Foro Internacional sobre interculturalidad y Desarrollo. Colombia, mayo 23 <http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=216:modernidad-desarrollo-interculturalidad-y-sumak-kawsay-o-buen-vivir&Itemid=86>.
- Daly, Herman E. (comp.) (1989) *Economía, ecología, ética—Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Souza Santos, Boaventura (2008) *Conocer del Sur—Para una cultura política emancipadora*. La Paz: CLACSO Coediciones, CIDES-UMSA plural editores.
- De Souza Santos, Boaventura (2009) Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *Plurinacionalidad—Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- De Souza Santos, Boaventura (2010) *Refundación del Estado en América Latina—Perspectivas desde una epistemología del Sur*. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) Quito: Abya Yala.
- De Souza Silva, José (2011) *Hacia el ‘día después del desarrollo’*. *Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles*. ALER (mimeo).

- Dos Santos, Antonio Carlos y Becker, Evaldo (2012) *Entre homén e a natureza: abordagens teórico-metodológicas*. Porto Alegre: Redes Editora.
- Echeverría, Bolívar (2010) *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- Escobar, Arturo (2010) *Una minga para el postdesarrollo—Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, Unidad de Posgrado, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Esteva, Gustavo (2012) “Los quehaceres del día”. En varios autores Massuh, Gabriela (ed.) *Renunciar al bien común—Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce.
- Frank, André Gunder (1966) “El desarrollo del subdesarrollo”. En *El nuevo rostro del capitalismo*. Monthly Review Selecciones (4) en castellano.
- Furtado, Celso (1974) *El desarrollo económico, un mito*. México: Siglo XXI Editores.
- Gandhi, M. K. (1990) *Svadeeshi—artesanía no violenta*. Quito: Instituto Andino de Artes Populares.
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1989) “La ley de la entropía y el problema económico”. En Daly, Herman E. (comp.) *Economía, ecología, ética—Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (varios autores) (2011) *Más allá del desarrollo*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- Gudynas, Eduardo (2009) *El mandato ecológico—Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) Serie Debate Constituyente. Quito: Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011) “La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 16 (53 abril–junio). Venezuela: Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011) “El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso”. En Mariano Rojas (coord.) *La medición del progreso y del bienestar—Propuestas desde América Latina*. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México.

- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2011) Economía política del desarrollo–La construcción retrospectiva de una especialidad académica. “*Revista de Economía Mundial*” (28).
- Houtart, François (2011) “El concepto del sumak kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”. *Ecuador Debate* (84) Quito: CAAP.
- Houtart, François y Daiber, Birgit (comp.) (2012) *Un paradigma postcapitalista: el bien común de la humanidad*. Panamá: Ruth Casa Editorial.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010) *Vivir Bien / Buen Vivir*. La Paz: Convenio A. Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAOI.
- Illich, Ivan (1973) *La convivencialidad*. Barcelona: Barral Editores, S.A.
- Illich, Ivan (1974) *Energía y equidad*. Barcelona: Barral Editores, S.A.
- Illich, Ivan (1975) *Némesis médica: la expropiación de la salud*. Barcelona: Barral Editores, S.A.
- Illich, Iván (1985) *La sociedad desescolarizada*. México: Joaquín Mortiz.
- Joseph, Lawrence E. (1992) *Gaia*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial.
- Keynes, John Maynard (1933) “Autosuficiencia nacional”. *Ecuador Debate* (60), diciembre. Quito: CAAP.
- Kowii, Ariruma (s/a) *El sumak kawsay*. Recuperado el 31 de mayo de 2012 de: <www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/.../articulos/Kowii.pdf>.
- Lander, Edgardo (2009) “Hacia otra noción de riqueza”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *El Buen Vivir–Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Latouch, Serge (2008) *La apuesta por el decrecimiento–¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: ICARIA.
- Leff, Enrique (2008) “Decrecimiento o deconstrucción de la economía”. *Peripecias* (117), 8 de octubre.
- Leff, Enrique (2010) *Imaginario sociales y sustentabilidad* (mimeo).
- Mancilla, Felipe (2011) “Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y aspectos problemáticos”. *Ecuador Debate* (84). CAAP.
- Martínez Alier, Joan (1998) *La economía ecológica como ecología humana*. Madrid: Fundación César Manrique.
- Martínez Alier, Joan (2009) *Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas*. Valencia (mimeo).
- Naredo, José Manuel (2000) *Luces en el laberinto–Autobiografía intelectual*. Madrid: Catarata.

- Ornelas Delgado, Jaime (2012) “Volver al desarrollo”. *Problemas del Desarrollo*—Revista Latinoamericana de Economía. México.
- Oviedo Freire, Atawallpa (2011) *Qué es el sumakawsay—Más allá del socialismo y capitalismo*. Quito.
- Oviedo Freire, Atawallpa (2012) “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumak kawsay”. En varios autores, *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS—Universidad de Cuenca.
- Prada Alcoreza, Raúl (2010) “Umbrales y horizontes de la descolonización”. En varios autores, *El Estado—Campo de lucha*, Comuna-La Paz: CLACSO Ediciones, Muela del Diablo Editores.
- Prada Alcoreza, Raúl (2012) *Horizontes pluralistas de la descolonización—Ensayo histórico y político sobre la relación de la crisis y el cambio* (en edición).
- Prada Alcoreza, Raúl (2012) *Horizontes del Vivir Bien*. Resumen de la ponencia para LASA 2012 (mimeo).
- Pueblo ecuatoriano (2008) *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi.
- Quijano, Aníbal (2000) “El fantasma del desarrollo en América Latina”. En Acosta, Alberto (comp.) *El desarrollo en la globalización - El resto de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, ILDIS.
- Quijano, Aníbal (2001) “Globalización, colonialidad del poder y democracia”. En *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Quijano, Aníbal (2009) “Des/colonialidad del poder - El horizonte alternativo”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *Plurinacionalidad—Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- Quijano, Aníbal (2011) “¿Bien vivir?: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder”. *Ecuador Debate* (84). Quito: CAAP.
- Ramírez, René (2010) “Socialismo del sumak kawsay o bio-socialismo republicano”. En varios autores *Los nuevos retos de América Latina—Socialismo y sumak kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Sachs, Wolfgang (ed.) (1996) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC (edición en inglés, 1992).
- Sánchez Parga, José (2011) “Discursos retroevolucionarios: sumak kawsay, Derechos de la Naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate* (84) Quito: CAAP.
- Schuldt, Jürgen (1995) *Repensando el desarrollo: hacia una concepción alternativa para los países andinos*. Quito: CAAP.

- Schuldt, Jürgen (2005) *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Schuldt, Jürgen y Acosta, Alberto (2000) Algunos elementos para repensar el desarrollo - Una lectura para pequeños países. En Acosta, Alberto (comp.) *El desarrollo en la globalización*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Sen, Amartya (1985) “Desarrollo: ¿ahora, hacia dónde?” *Investigación Económica*, julio–septiembre.
- Shiva, Vandana (2009) “La civilización de la selva”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *Derechos de la Naturaleza—El futuro es ahora*. Quito: Abya Yala.
- Stefanoni, Pablo (2012) *¿Y quién no querría “Vivir Bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano*. Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano, CLACSO.
- Tapia, Luis (2009) *Pensando la democracia geopolíticamente*. La Paz: CIDES–UMSA.
- Tapia, Luis (2009) *La coyuntura de la autonomía relativa del estado*. La Paz: CIDES–UMSA.
- Tapia, Luis (2011) *El estado de derecho como tiranía*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Tortosa, José María (2009) *Sumak kawsay, suma kamaña, Buen Vivir*. Madrid: Fundación Carolina.
- Tortosa, José María (2011a) “Cambios de época en la lógica del ‘desarrollo’”. *Ecuador Debate* (84). Quito: CAAP.
- Tortosa, José María (2011b) Sobre la necesidad de alternativas. En Guardiola, Jorge; García Rubio, Miguel A. y González Gómez, Francisco. *Desarrollo humano: teoría y aplicaciones*. Granada: Comares.
- Tortosa, José María (2011c) *Mal desarrollo y mal vivir—Pobreza y violencia escala mundial*. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) Serie Debate Constituyente. Quito: Abya-Yala.
- Tortosa, José María (2001) *El juego global—Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo global*. Barcelona: Icaria.
- Unceta, Koldo (2009) Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo - Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana* (7). CLAES.
- Unceta, Koldo (2011) “El Buen Vivir frente a la globalización”. *Ecuador Debate* (84) Quito: CAAP.

- Unceta, Koldo (2012) Crecimiento, decrecimiento y Buen Vivir. En varios autores, *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca. PYDLOS - Universidad de Cuenca.
- Varios autores (2010) *Socialismo y sumak kawsay - Los nuevos retos de América Latina*. Quito: SENPLADES.
- Varios autores (2012) *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS de la Universidad de Cuenca.
- Viteri Gualinga, Carlos (2000) *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*. Quito (mimeo).
- Vega Camacho, Oscar (2011) “Al sur del Estado”. En varios autores *El Estado–Campo de lucha*, La Paz: CIDES-UMSA.
- Vega, Fernando (2012) “Teología de la liberación y Buen Vivir”. En varios autores *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS de la Universidad de Cuenca.
- Wallerstein, Immanuel (1988) *El capitalismo histórico*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Wray, Norman (2009) “Los retos del régimen de desarrollo–El Buen Vivir en la Constitución”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) *El Buen Vivir, una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

EL POSTDESARROLLO COMO CRÍTICA Y EL BUEN VIVIR
COMO ALTERNATIVA



*Eduardo Gudynas**

Los términos Buen Vivir o Vivir Bien son otorgados a un nuevo conjunto de ideas que coinciden por un lado en la crítica a las ideas sustanciales del desarrollo contemporáneo y, por el otro, en postular alternativas que redefinen las relacionalidades sociales y ambientales. Estas ideas surgieron en América del Sur en los últimos años, y lograron un fuerte empuje por factores tales como el aporte de algunos saberes indígenas o su inclusión en nuevas constituciones o planes de gobierno.

Un aspecto destacado en el campo del Buen Vivir es que varios de sus componentes se acercan a las críticas del llamado “postdesarrollo”, popularizadas años antes, en especial en espacios académicos. Si bien el Buen Vivir se conformó independientemente del postdesarrollo, se observan importantes analogías y resonancias entre uno y otro. Es como si compartieran un mismo talante, donde el postdesarrollo contribuyó con sus alertas y críticas a preparar el terreno para el surgimiento del Buen Vivir. A su vez, el interés en el Buen Vivir hace resurgir la atención sobre las potencialidades del postdesarrollo como herramienta crítica. En el presente capítulo se revisan estos conceptos y sus relaciones.

En las secciones siguientes se repasan los contenidos y propósitos del postdesarrollo en sus formulaciones originales. Se sostiene que el uso más adecuado del postdesarrollo para el contexto actual debe responder a sus formulaciones originales, entendiéndolo como una crítica y deconstrucción radical de las ideas del desarrollo. Bajo esa postura, si bien la construcción de alternativas es una tarea distinta, se mantienen vinculaciones evidentes con el postdesarrollo, al abrirse las posibilidades a opciones de cambio sustantivas. Entre esas alternativas a las ideas del desarrollo es que se encuentra el Buen Vivir. A su vez, el Buen Vivir

* Investigador principal, Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES); investigador asociado, Dpto. Antropología, Universidad de California, Davis. (egudynas@ambiental.net).

también incluye importantes componentes de críticas a la esencia del desarrollo contemporáneo, y en esa tarea se acerca en parte al postdesarrollo. Se describe brevemente el Buen Vivir, caracterizándolo como una plataforma de encuentro de posturas críticas y alternativas a los desarrollos modernos. Finalmente, se ofrecen una serie de ejemplos que exploran las potencialidades, tanto del Buen Vivir como crítica radical, y del Buen Vivir como alternativa.

El postdesarrollo como crítica radical

Hacia fines de la década de 1980 se gestó una particular situación. Por un lado, las estrategias de desarrollo convencionales se fortalecieron en diversos frentes, e incluso dentro del campo de la economía del desarrollo se difundió un consenso alrededor del crecimiento económico como factor determinante, y del mercado como arena indispensable. Se estaba apagando la proliferación de discusiones que abordaron el desarrollo en los años setenta y ochenta, como fueron los debates sobre la dependencia, los límites sociales y ambientales al crecimiento, etc. Se vivía, en cambio, un empuje neoliberal que reforzaba ideas convencionales de industrialización, modernización social, expansión del mercado y una cultura volcada al consumo. La propia economía del desarrollo, como disciplina, languidecía (Hirschman, 1986).

Pero, por otro lado, la crítica al desarrollo de todos modos persistía en otros frentes, muchos de ellos externos a la economía, y originados tanto desde otras disciplinas académicas como desde los movimientos sociales. Esos debates fueron intensos a inicios de la década de 1990, y uno de los más conocidos ejemplos de esa maduración fue el *Diccionario del desarrollo*, compilado por Wolfgang Sachs. Este autor afirmaba que el desarrollo había llegado a su fin, convertido en una “ruina en el paisaje intelectual”, de donde llegaba el “momento de escribir su obituario” (Sachs, 1992). En ese diccionario, el mexicano Gustavo Esteva apuntaba en el mismo sentido, considerando que era una palabra condenada a la extinción, “transformando su agonía en una condición crónica”, convertida en un “cadáver insepulto” desde donde emanan “todo género de pestes” (Esteva, 1992). Otros autores, como Majid Rahnema, concordaban en esas críticas demoledoras sobre el desarrollo. Siguiendo senderos en parte independientes, otros autores plantearon similares cuestionamientos. Un caso muy conocido fue el de Gilbert Rist, quien

afirmaba que el desarrollo era una creencia o mito occidental impuesto desde unas culturas a todas las demás (Rist, 1997).

Se conformó de esta manera una corriente de opinión que sostenía las promesas de bienestar del desarrollo como simples ilusiones, con un balance de su aplicación claramente negativo, especialmente en los países del sur, y por ello debía ser inmediatamente abandonado.

Es en ese contexto que surge la idea del postdesarrollo. Su promotor más destacado, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, no era ajeno al grupo que participó del diccionario coordinado por W. Sachs. Sin embargo, Escobar organizó sus cuestionamientos de otros modos.

La descripción de sus posturas debe comenzar por advertir que el prefijo “post” en postdesarrollo no implica que represente un conjunto de alternativas que vendrán después (una confusión que se ha vuelto muy común). Ese prefijo proviene del postestructuralismo, entendido como una postura que elabora una crítica y deconstrucción específica, y que se encuentra basado particularmente en la obra de Michael Foucault (una introducción a esta corriente se encuentra en Belsey, 2002; véase, además, Gibson Graham, 2001). Dicho de otro modo, el postdesarrollo en sentido estricto sería la abreviación para indicar una crítica postestructuralista del desarrollo. Un antecedente clave fue un seminario brindado por Foucault en la Universidad de California en Berkeley en 1983, al cual asistió Escobar (como consecuencia publicó un artículo que podría considerarse su primer aporte en esta materia; Escobar, 1984). La influencia postestructuralista se consolidó, le sumó otros aportes, y Escobar pasó a formalizar sus ideas sobre el postdesarrollo en los años siguientes, en diversos artículos y en particular en su libro *Encountering development*, de 1995 (publicado en castellano en 1998).

En esas primeras formulaciones, el postdesarrollo es un ejercicio de pensamiento crítico que aborda aquellos aspectos presentes en los distintos tipos de desarrollo convencional (sobre las características de las variedades del desarrollo véase, por ejemplo, a Peet y Hartwick, 2009). Esto hace que sus cuestionamientos sean radicales, en el sentido de ir hacia los cimientos conceptuales de esta idea y sus aplicaciones. Evalúa críticamente las bases conceptuales, las expresiones prácticas, las instituciones, y las formas bajo las cuales se lo legitima, aprovechando para esas tareas las herramientas postestructuralistas. Finalmente, también es un ejercicio de deconstrucción, donde no necesariamente se presuponen salidas, pero se abren las puertas a ellas.

Si bien existen distintas expresiones del desarrollo, la crítica postdesarrollista se enfoca en los elementos comunes a todo ese conjunto. No se niega la variedad en los desarrollos, pero su interés analítico está sobre los conceptos compartidos, las tendencias que se repiten, y las coincidencias. De esta manera, el postdesarrollo reacciona ante las similitudes que se encuentran, por ejemplo, entre las grandes narrativas para el desarrollo en los manuales de economía, en los programas de ayuda al desarrollo del Banco Mundial, en los planes gubernamentales, y hasta en las justificaciones de emprendimientos concretos, como puede ser construir una represa o un sistema de riego. Considera que el balance final de todos esos esfuerzos realizados en nombre del desarrollo, en especial desde mediados del siglo XX, arrojaron resultados muy pobres, problemas cruciales como la pobreza o la desigualdad persistieron, e hicieron desaparecer una rica variedad cultural de opciones.

Bajo esta mirada crítica, quedó en evidencia que la base conceptual expresada en los diferentes tipos de desarrollo responde a los cimientos de la Modernidad. Desde allí se generó un campo de conocimientos y prácticas, en especial la llamada “economía del desarrollo” o la “planificación del desarrollo” aplicable a todo el planeta. Escobar (especialmente en su libro de 1995) sostuvo que de esa manera se difundió una nueva visión del mundo, donde unos pocos países pasaron a ser “desarrollados” y el resto eran apenas “subdesarrollados”; los primeros ofrecían los ejemplos económicos, culturales y políticos que debían ser imitados por los segundos, los que pasaron a ser el “Tercer Mundo”. Simultáneamente, las diferencias y particularidades históricas y culturales entre estos últimos se desvanecieron, pues lo único que importaba era su condición de subdesarrollados. Por lo tanto, la idea del desarrollo cristalizó simultáneamente con la de subdesarrollo; son dos conceptos hermanos.

El postdesarrollo analiza al desarrollo como un “discurso”, aunque debe tenerse presente que este término en su sentido postestructuralista es mucho más amplio que la palabra dicha o escrita. En efecto, incluye ideas, pero también las prácticas, tanto las instituciones como las acciones concretas, y los modos por las cuales éstas son legitimadas. De esta manera, el desarrollo como discurso explica, por ejemplo, las ideas básicas sobre el papel clave del crecimiento económico o su linealidad histórica; las formas bajo las cuales se lleva esto a la práctica, sea en políticas sectoriales, como podrían ser la promoción de la minería, o proyectos específicos como la construcción de un puerto; sus institucionalidades y formas de gobernanza, desde la Organización Mundial de

Comercio a las agencias de crédito nacionales; y, finalmente, el discurso en el sentido de las expresiones públicas por las cuales se legitiman estas ideas, que pueden ir desde declaraciones presidenciales al texto de un plan ministerial de desarrollo.

Siguiendo esa perspectiva, los modos de pensar el desarrollo y actuar en su nombre son analizados de diversa manera. Se identifican formas de saber, cómo se determinan los campos de conocimiento que son propios del desarrollo y cuáles no, incluyendo sus abordajes desde las disciplinas académicas, sus objetos de estudio y prácticas, los conceptos y teorías que las sustentan. En ellos se expresan sistemas de poder, desde donde se regulan las prácticas, se aplican los criterios de validez, se reconoce quiénes pueden opinar con propiedad sobre el desarrollo y quiénes no, se legitima el entramado de una expertocracia sobre el desarrollo, y así sucesivamente. También se establecen formas de subjetividad en el reconocimiento e identidades, tales como quiénes se consideran “desarrollados” y quiénes son “subdesarrollados”, las aspiraciones sobre el progreso, las satisfacciones deseadas, por mencionar algunas. Finalmente, se observan formas o regímenes de representación, entendidos como los ámbitos de construcción de esas identidades vinculadas con el desarrollo, donde éstas se crean y reproducen, aunque también dónde hay resistencias y oposiciones.

Desde esa perspectiva crítica, se puede describir al desarrollo, en forma muy resumida, como un conjunto de ideas centradas alrededor del crecimiento continuado, impulsado por la economía, y que se expresa especialmente en el campo material. Se cree que ese crecimiento económico es posible a perpetuidad, negándose la existencia de límites reales, sean sociales o ambientales. El avance continuado estaría alimentado por la ciencia y la técnica. A su vez, esa expansión genera progresos en los campos sociales, culturales y políticos, entre otros. La expresión clásica de esos avances es la de una modernización ampliada a diferentes espacios sociales y políticos. Por lo tanto, la idea del desarrollo no está restringida a cuestiones económicas, sino que también encierra la defensa de un tipo de ordenamiento estatal, de una democracia de corte liberal clásica, y de vidas personales que giran alrededor de la satisfacción en el consumo.

El énfasis económico del desarrollo genera a su vez una creciente mercantilización del entorno y de las relaciones sociales; no sólo se expanden las relaciones y elementos que pueden ser manejadas desde el mercado, sino que se les otorgan precios y derechos de propiedad.

La crítica del postdesarrollo entiende que la Naturaleza es colocada por fuera de la sociedad, desprovista de organicidad y reconvertida en un conjunto de bienes o servicios que deben ser aprovechados por los seres humanos. Una vez más, la ciencia y la técnica brindarían los medios más eficientes para apropiarse de esas riquezas naturales. Estos y otros factores hacen que, para el desarrollo, la ciencia y la tecnología representen un cartesianismo instrumental y manipulador.

La modernización embebida en el desarrollo está representada en los estilos de vida y cultura occidentales. Se mantienen posturas patriarcales de diverso tipo, subordinando e invisibilizando a las mujeres. Se festeja el consumo material, imitándose la estructura y estética occidental; sea en Lima o en Guangzhou, se repiten los centros comerciales con una oferta similar de productos, muchas veces las mismas marcas, que reciben un aluvión de consumidores. Así, poco a poco, el consumidor reemplaza al ciudadano, y las relaciones mercantiles suplantán a la política en los escenarios públicos.

El postdesarrollo permite dejar en claro que, por aquellas y otras vías, el desarrollo se presenta a sí mismo como un proceso que es lineal, expresado en un progreso continuado y necesario, ambicionado e inevitable. Como consecuencia, otros ordenamientos culturales y estilos de vida quedan relegados a ser considerados como expresiones arcaicas, retrasadas, mismas que deben ser “superadas”, aunque esto en realidad significa suprimirlas, sea por su disolución, por su reconversión a manos de la expertocracia, e incluso anulándolas por medios violentos.

Estos breves ejemplos muestran que el postdesarrollo es muy potente en desnudar que el desarrollo no se refiere solamente a cómo se ordena una economía, o cómo se aprovechan los recursos naturales o se distribuye su riqueza. La idea de desarrollo va mucho más allá de esos fenómenos, y genera relato sobre el pasado y sobre cómo debería ser el futuro deseado. Se redefinen actores y naciones a escalas planetarias, comenzando por la distinción entre países desarrollados y subdesarrollados, y con ello se implantan los modelos a imitar. En ese nivel se generan las institucionalidades globales (como las agencias multilaterales del desarrollo o los canales para que fluya la inversión), configurando un entramado que determina las acciones concretas realizadas en nombre del desarrollo (yendo desde la devaluación de una moneda nacional hasta, por ejemplo, la promoción del cultivo de palma africana para exportar biocombustibles). Todo ello se repite a nivel continental (por ejemplo, en la UNASUR, los países defienden su papel de proveedores

de materias primas), nacional (los planes de desarrollo propios de cada gobierno, sean explícitos o no), y local (como pueden ser los planes de desarrollo municipales).

Se defiende una historia lineal, con relatos de unos ejemplos a imitar y otros que, simplemente, deberían ser olvidados. Todos esos niveles están estrechamente vinculados unos con otros, y en todos ellos se expresan condiciones de poder, que en unos casos permiten apelar la imposición explícita, pero que en la mayor parte de las circunstancias discurren por medios más sutiles, en el plano de las ideas y la cultura. Es que el desarrollo es deseado y ambicionado por casi todos los actores político partidarios, se genera y reproduce en las academias e instituciones educativas, y se difunde culturalmente hacia las grandes mayorías.

Ese entramado de poder determina los criterios de verdad y falsedad sobre qué es el desarrollo, las razones para concebirlo como un proceso positivo, las concepciones aceptables sobre sus ideas constitutivas (tales como bienestar, eficiencia, crecimiento, etc.), e incluso las formas por las cuales interpretamos nuestras relaciones con el entorno social y natural. Dicho de otro modo, el desarrollo conforma y diseña cierto tipo de relacionalidades, y los objetos y temas que se insertan en ellas; los identifica, agrupa a unos y excluye a otros, los organiza. A su sombra han surgido conceptos de enorme influencia, como capital humano o capital natural, o se han redefinido otros, como eficiencia o inequidad, todos los cuales se pueden pensar de unas pocas maneras. Esta crítica postdesarrollista muestra que si bien el desarrollo no es un campo unificado, se repiten atributos básicos, y aparecen procesos de organización, legitimación y acción que son análogos.

De esta manera, el postdesarrollo es un abordaje muy potente que pone en evidencia que el desarrollo no es una mera cuestión técnica, basada en una pretensión de objetividad científica, sino que también debe ser abordado como un fenómeno cultural. Bajo su sombra se han suprimido culturas locales, se les ha aplicado una y otra vez el rótulo de atrasadas, y se han combatido sus resistencias. Esto hace que el desarrollo tenga un sesgo etnocentrado y contribuya a determinar la representación e identidad en los países del sur (Escobar, 1995). Eso se apoya en una petulancia tecnocrática para desechar los conocimientos que rotula como tradicionales.

Bajo las posturas convencionales, el desarrollo debería ser una cuestión propia de técnicos, y mejor si éstos provienen de los países industrializados o fueron educados en sus universidades, quienes desde

su posición de superioridad se imponen sobre distintas sociedades. Esta verticalidad a veces está revestida de un moralismo compasivo, donde las misiones de expertos llegan a un país del sur a “ayudar” a los “nativos”; en otros casos, se los impone por medios políticos y económicos (como los planes de ajuste estructural promovidos por el FMI y el Banco Mundial), y aún violentos (apelando a fuerzas estatales). Termina siendo, de este modo, una defensa de modelos e imágenes de sociedades occidentales industrializadas, economías capitalistas, y democracias liberales.

En la actualidad, se observan en América Latina diversos estilos de desarrollo, en unos casos más convencionales por seguir recostados sobre el mercado (como ocurre en Colombia, Chile o México), y en otros menos, dada la mayor presencia estatal, con intentos llamados “nacional popular” o “neodesarrollista” (por ejemplo, en Argentina, Brasil o Venezuela).

Estos gobiernos exhiben distintas diferencias entre ellos, y mucho se debate sobre ese asunto. Pero el postdesarrollo permite entender que esas diferencias no alcanzan los principios básicos que sostienen el desarrollo, sino que expresan distintas formas de llevarlo a cabo. Son divergencias instrumentales en, por caso, esperar que el crecimiento económico sea propulsado por la exportación de materias primas o la industrialización nacional, si debería ser llevado adelante por empresas privadas o por el Estado, si el gobierno debe captar mayores proporciones de riqueza para ampliar sus programas de lucha contra la pobreza o esperar que eso ocurra espontáneamente en el mercado, y así sucesivamente. Sea por la derecha o izquierda, más allá de las diferencias y resultados en sus desempeños, es impactante encontrar muchos elementos clave en común, como la insistencia en promover el crecimiento económico, la apelación al extractivismo, la inserción internacional subordinada, la búsqueda de exportaciones, etcétera.

Frente a estas diversidades y coincidencias, la crítica postdesarrollista ofrece una distinción clave: por un lado existirían los “desarrollos alternativos” y, por otro lado, las “alternativas al desarrollo” (por ejemplo, Escobar, 1995: 215). Bajo la primera opción se discuten las variedades posibles dentro del discurso del desarrollo, enfocándose en reformas que en realidad son instrumentales, ya que todas ellas se mantienen dentro de las ideas vertebrales del desarrollo, como son la fe en el crecimiento económico o la apropiación de la Naturaleza. La segunda opción, en cambio, apunta a trascender la propia idea del desarrollo; son alternativas más allá de su discurso contemporáneo. En la

formulación original de esa distinción, Escobar señala que la búsqueda de alternativas al desarrollo englobaba un grupo que, si bien diverso, compartía esas preocupaciones (mencionando entre otros, a algunos latinoamericanos como el colombiano Orlando Fals Borda y el mexicano Gustavo Esteva). A su vez, las alternativas estaban centradas, en ese momento, en conformar un discurso de la diferencia (entendiendo al discurso en su sentido amplio), y se le otorgaba especial atención a los movimientos de base popular que expresaban la resistencia al desarrollo y exploraban vías de transformación.

La distinción entre esas dos posturas sigue siendo válida en la actualidad, incluso para las circunstancias latinoamericanas. Muchas de las propuestas actuales representan “desarrollos alternativos”, como pueden ser las “locomotoras” del crecimiento en Colombia *versus* el “neodesenvolvimiento” brasileño. Son discusiones sobre cuáles deberían ser los principales “motores” del crecimiento (por ejemplo, materias primas, agroindustria o manufacturas), los mediadores (empresas privadas o estatales), las políticas de redistribución (como pueden ser el pago mensual de dinero a los sectores más pobres o un programa de incentivo para contratos laborales), los indicadores (las repetidas discusiones sobre la “línea de pobreza” o el PBI), el papel del capital (la atracción de inversores y los controles sobre los sectores financieros), y así sucesivamente.

El postdesarrollo también permite identificar discusiones que buscan trascender el discurso del desarrollo, hace visibles saberes y sensibilidades ocultos o subordinados, atiende a críticas antes desechadas, en particular las provenientes de los pueblos indígenas, y alienta nuevas hibridaciones en la exploración de alternativas. Éstas son las que nutren las “alternativas al desarrollo”. Es apropiado adelantar desde ya que el Buen Vivir constituye un ejemplo de una alternativa al desarrollo, tal como se discutirá más adelante.

La diversificación del postdesarrollo

Como se adelantó arriba, la versión del postdesarrollo de Escobar no fue la única crítica radical lanzada en la década de 1990. El uso del término se expandió a distintos cuestionamientos al desarrollo, los que a su vez originaron diferentes reacciones. Esto hace que sea necesario ofrecer, al menos, las distinciones más importantes entre esas posturas.

Por un lado existieron revisiones históricas de las ideas de desarrollo, prevaleciendo los cuestionamientos descriptivos antes que una deconstrucción bajo un marco analítico preciso. El ejemplo de este abordaje es Rist (1997), donde varias de sus críticas al desarrollo se acercan al postdesarrollo escobariano, pero están ubicadas en distintos marcos conceptuales (en unos momentos entiende que el desarrollo es una creencia, en otros sería una religión contemporánea, mito, paradigma, etc.) y, por lo tanto, no puede ser calificado como postestructuralista.

El rótulo de postdesarrollistas se repite con autores que elevaron críticas muy ácidas, lo cual llevó a que también fueron conocidos como anti-desarrollistas; los ejemplos son Gustavo Esteva (por ejemplo, Esteva, 1992), y Majid Rahnema (por ejemplo, Rahnema, 1997). Sus aportes tienen por momentos toques de esencialismo, en tanto el desarrollo aparece como una idea muy precisa, propia de la Modernidad occidental y que es impuesta sobre distintas culturas, las que a su vez son entendidas de manera muy esquemática. Estos autores defendían el rechazo a la Modernidad, el papel de movimientos sociales autoorganizados como promotores de alternativas, mirando con especial simpatía un cierto regreso a una agricultura tradicional (por ejemplo, Esteva y Prakash, 1998). Este abordaje no representa necesariamente un cuestionamiento enmarcado en el postestructuralismo.

Serge Latouche, uno de los promotores más conocidos del decrecimiento, también ha manejado el término postdesarrollo. Además, para algunos, el decrecimiento sería una expresión de postdesarrollo. Latouche apela al decrecimiento como un “estandarte tras el cual se agrupan aquellos que han procedido a una crítica radical del desarrollo y que quieren diseñar los contornos de un proyecto alternativo para una política del posdesarrollo” (por ejemplo, Latouche, 2009b). A pesar de esa invocación, Latouche se distancia del postdesarrollo, sosteniendo que éste no estaba interesado en “una alternativa relacionada con la sociedad” (Latouche, 2009b), una apreciación que es incorrecta. Asimismo, la crítica de Latouche contra el desarrollo es enérgica, a veces muy radical, pero no está sistematizada ni responde a un marco teórico claro; en algunos de sus libros termina siendo una larga lista de los errores y taras del desarrollo contemporáneo. En cambio, el postdesarrollo está claramente insertado en una crítica postestructuralista, con su bagaje de instrumentos y conceptos de análisis.

Si bien hay un acuerdo en criticar las metas del crecimiento económico entre el postdesarrollo escobariano y el decrecimiento, las

propuestas alternativas de Latouche son posiblemente su flanco más débil. Muchas de ellas son arreglos instrumentales, sin una articulación evidente, carecen de componentes multiculturales, y su agenda de renovación política es muy acotada (por momentos representando desarrollos alternativos). El postdesarrollo escobariano toma elementos como las diversidades culturales o la recuperación de otra relación con la Naturaleza, ausentes en el decrecimiento de Latouche. Esto no quiere decir, por supuesto, que en las alternativas al desarrollo no exista un papel importante para un decrecimiento del consumo y economías, especialmente en los países industrializados, pero esa tarea estará ubicada en otros marcos conceptuales.

Otro abordaje a la deconstrucción del desarrollo está presente en algunas de las posturas de la colonialidad del saber (inspiradas directa, o indirectamente en los trabajos de Aníbal Quijano; por ejemplo, Quijano, 2000). Estas vinculaciones son esperables, en tanto el postdesarrollo desnudaba las imposiciones coloniales pero, además, por la propia vinculación de Escobar con los estudios sobre colonialidad del poder y modernidad (por ejemplo, Escobar, 2003).

A su vez, más recientemente, han surgido en muchos espacios y en distintos países, diversos análisis, declaraciones de movimientos sociales e incluso notas de prensa, que usan el término postdesarrollo se utiliza en forma difusa para describir visiones de alternativas futuras al desarrollo convencional actual. En varios casos, el prefijo “post” tiene un sentido temporal, donde casi siempre alude a un futuro alternativo al capitalismo contemporáneo.

Queda en claro que nos encontramos ante varios usos del término postdesarrollo, e incluso se ha intentado clasificarlas (por ejemplo, Ziai, 2004, distingue entre miradas más escépticas y rigurosas, y otras más rígidas y neopopulistas). Aquí se sigue una distinción que es más simple, donde por un lado se encuentra un postdesarrollo basado en una crítica postestructuralista (que corresponde a Escobar en sus primeros escritos), y otro, más difuso y amplio, donde las críticas al desarrollo expresan otros fundamentos teóricos (sean explícitos o implícitos).

Reacciones contra el postdesarrollo y lecciones aprendidas

Las formulaciones iniciales del postdesarrollo, sea en sentido estricto como en sus usos ampliados, despertaron rápidamente reacciones de

rechazo. Se entendía que el desarrollo era una misión esencialmente positiva y necesaria, de donde cuestionamientos como los de Escobar, Esteve o Rist implicaban el riesgo de detener el progreso en los países del sur. No es posible revisar en detalle esas polémicas por razones de espacio, pero es oportuno señalar algunos aspectos destacados.

Muchos cuestionamientos confundían las distintas variedades de postdesarrollo, atacándolas como si fueran una unidad y sus argumentos pudieran ser intercambiables entre ellas (ejemplos de esto son Agrawal, 1996 y Corbridge, 1998). Varios señalaron que la crítica postdesarrollista interpretaba al desarrollo como una unidad monolítica, sin entender las variedades que hay a su interior, y cuyas aplicaciones también pueden tener resultados diversos (por ejemplo, Storey, 2000). Aunque algunos admiten problemas con ciertas implementaciones del desarrollo, señalaban que eso se debía a incorrectas aplicaciones, interferencias de gobiernos o privados, o problemas de planificación, no aceptan que los objetivos del crecimiento fuesen equivocados, concluyendo que un balance final sería positivo (Corbridge, 1998). También se caricaturizó al postdesarrollo como una expresión antimoderna en general, antieuropea en particular (Nederveen Pieterse, 2000). Si el desarrollo convencional era tan malo, entonces el postdesarrollo debía presentar alternativas superadoras concretas, una tarea que no lograba realizar con éxito (Kiely, 1999).

En cambio, otros no atacaron al postdesarrollo por ser una herramienta crítica, sino por asumir que todas las soluciones provendrían de los movimientos sociales, desembocando lo que a juicio de esos autores serían posturas románticas, incapaces de reconocer contradicciones y diversidades en la sociedad civil (Storey, 2000). No faltaron quienes señalaron que, a pesar de invocar a Foucault, el postdesarrollo era una expresión postestructuralista empobrecida (Ziai, 2004). Finalmente, algunos sostuvieron que el postdesarrollo equivocaba el objetivo a atacar, donde éste no era el desarrollo, sino el capitalismo o la pobreza (Kiely, 1999 o Nederveen Pieterse, 2000). Es oportuno adelantar aquí que es muy llamativo que muchos de estos rechazos expresen argumentos muy similares a los empleados actualmente para cuestionar al Buen Vivir.

Las resistencias y cuestionamientos al postdesarrollo fueron respondidas en aquellos años (por ejemplo, Escobar, 2000). En el caso específico del postdesarrollo escobariano, debe advertirse que varios de los cuestionamientos no entendían, o no aceptaban, su marco de partida postestructuralista. Por lo tanto, se cuestionaba al postdesarrollo desde

una perspectiva de racionalidad técnica y una sensibilidad modernizadora, la que estaba en el centro de la propia crítica. También se le pedía generar modelos alternativos concretos, sin reconocer su especificidad como instrumento de deconstrucción. El diálogo con esos críticos se volvió problemático, ya que los autores se encontraban en marcos conceptuales muy distintos (desatendiéndose, por ejemplo, los diferentes sentidos que se le daba al concepto de “discurso”).

Un buen ejemplo de esto es Nederveen Pieterse (2000), quien critica ácidamente al postdesarrollo, pero termina defendiendo a la Modernidad como medio para lo que considera sus aspectos más positivos (que a su juicio son la democratización, las tecnologías blandas o la reflexividad). Pero no entiende que es precisamente su defensa de la Modernidad (especialmente por los atributos destacados que le otorga), la que también es objeto de evaluación, crítica y deconstrucción desde el postdesarrollo. No pasó desapercibido, tampoco, que prácticamente todas las críticas del postdesarrollo provenían de varones, blancos, y ubicados en el norte (Escobar, 2000), lo cual habla mucho de un etnocentrismo cultural que sigue apegado a la Modernidad. A pesar de intentos de reconocer estos distintos marcos conceptuales y buscar las complementariedades posibles (por ejemplo, Tamas, 2004), parecería que persistió un diálogo de sordos (Nederveen Pieterse repite, diez años después, esencialmente las mismas críticas al postdesarrollo sin intentar aprehender su especificidad postestructuralista; Nederveen Pieterse, 2009).

Estas polémicas arrojan al menos dos lecciones para tener presentes en las circunstancias actuales. En primer lugar, se debe reconocer que el postdesarrollo hace lecturas que muchas veces oscurecen las variedades de desarrollo, las tensiones que existen entre ellas, y las diferentes oportunidades que brindan para las alternativas. Aunque Escobar (2000) reconoce esto (al menos en parte), advierte que el proyecto del postdesarrollo no es generar una “mejor teoría” del desarrollo o describirlo en términos realistas (como los emprendimientos que realmente ocurren en los distintos países). Esas tareas son parte del trabajo de quienes están “dentro” del desarrollo, mientras que para el postdesarrollo éstos son justamente aspectos a deconstruir. En la actualidad, como se verá más abajo, esa diversidad de desarrollos es nuevamente muy evidente, y debería ser manejada de mejor manera en una actualización del postdesarrollo.

En segundo lugar, varias advertencias sobre una lectura simplista de los movimientos sociales tienen méritos. Es cierto que en el seno de

la sociedad civil se expresan muchas corrientes, y que entre ellas siguen prevaleciendo las que reclaman “más” desarrollo (incluso entre grupos indígenas y campesinos). Pero este reconocimiento no implica quedar ciego ante las múltiples formas de resistencia, críticas y alternativas frente al desarrollo que también parten de la sociedad civil. Dicho de otro modo, en muchas de esas expresiones hay una crítica postdesarrollista, más allá de que sus protagonistas usen o no ese término. Esa vitalidad no puede ser rechazada calificándola de simplista, romántica o populista, y es particularmente vigente en el momento actual.

Entre el instrumento crítico y las alternativas

El debate resumido más arriba demostró también que no eran muy claras las vinculaciones entre el postdesarrollo como instrumento crítico y como promotor de alternativas al desarrollo. Ese solapamiento está en los primeros escritos sobre postdesarrollo, y fueron el objeto de los cuestionamientos que se acaban de mencionar arriba. Pero la dificultad no se resolvió, sino que incluso aumentó en tanto el propio Escobar, en artículos más recientes, pasó a entender el postdesarrollo tanto como una crítica como un conjunto de alternativas. Este postdesarrollo de “segunda generación” incorpora elementos enfocados en las alternativas al desarrollo, como pueden ser la creación de nuevos discursos y representaciones, diversificar los agentes de producción del conocimiento o apoyar resistencias (Escobar, 2005). En el nuevo prólogo a su libro sobre desarrollo (Escobar, 2012), se vincula el postdesarrollo con “discursos de transición”, los que expresarían nuevas características, tales como una mayor complejidad epistémica (intercultural e interepistémica) e incluso ontológica, moviéndose de las concepciones Modernas a una pluralidad de cosmovisiones. Queda abierta entonces la cuestión de si el postdesarrollo debería ser exclusivamente un instrumento crítico, o bien, si debería incluir en su propio seno algunas de esas alternativas, tomando partido por unos ciertos sujetos de cambio sobre otros.

En este punto es necesario hacer una pausa, y sopesar las implicancias de esta expansión. El postdesarrollo de segunda generación ganaría en expresar con mayor claridad sus apuestas alternativas (éste era uno de los puntos que se le criticó tempranamente). Pero pierde buena parte de su especificidad; deja de ser un instrumento específico de deconstrucción y crítica, y se las mezcla con la elaboración de

alternativas, donde las necesidades son otras. A su vez, el énfasis en las alternativas podría limitar las capacidades del postdesarrollo como crítica, imponiendo condiciones a la deconstrucción para favorecer las alternativas deseadas. Advertir estos problemas no implica rechazar la urgencia en buscar esas alternativas, sino que sirve para entender que esa mezcla termina en una confusión metodológica.

Más allá de compartir el espíritu de las alternativas que defiende Escobar, no parece apropiada esa expansión. La fortaleza del postdesarrollo reside en su capacidad de crítica y deconstrucción, está diseñado para ese fin, y esto le brinda un campo de acción claro. Pero no está diseñado para construir y elaborar alternativas, su base conceptual y metodología no tienen esa finalidad, y no puede ser evaluado sobre ese tipo de resultados. Es evidente que una crítica y deconstrucción de ese tipo abre las puertas a muchas alternativas, y permitía hacer visibles opciones antes desatendidas o impensadas. Pero esto no debe llevar a confundir una herramienta de crítica con una promesa de cambio. En efecto, la construcción de alternativas y su evaluación nos coloca ya en otro terreno, donde se necesitará de otro instrumental.

La necesidad del postdesarrollo

De todos modos, algunos podrían entender que la tarea realmente importante en la actualidad radica en proponer alternativas sustantivas, y que las críticas, como las del postdesarrollo, perdieron su originalidad y no agregan nada nuevo. ¿Hay un lugar para el postdesarrollo al promediar la década de 2010?

La respuesta es un sí rotundo. Es más, el estado actual del campo de los desarrollos posee particularidades que hacen de la deconstrucción del postdesarrollo un asunto indispensable. Es que las ideas del desarrollo siguen generando tanto adhesiones como rechazos, pero a la vez se han vuelto más viscosas y los extremos se desvanecen. Persisten ideologías dispares, incluso algunas muy distantes entre sí, tales como las que separan al Partido Comunista de China del consejo de ministros del gobierno conservador británico, pero todos ellos terminan repitiendo las mismas ideas básicas sobre el crecimiento económico, la defensa del capital o la obsesión con el consumo.

Recordemos que en 2008 estalla una crisis económico financiera en Estados Unidos, desde allí se expandió a otras naciones industrializadas,

para terminar con efectos globales (un análisis de la multidimensionalidad de esta crisis en Callinicos, 2010). En pocos meses la confianza en la globalización económico financiera se resquebrajó, resucitaron diversas perspectivas económicas heterodoxas, y los debates sobre el desarrollo cobraron mayor notoriedad. Pero pasaron unos pocos años, y si bien quebraron algunas corporaciones, otras las reemplazaron, al final de cuentas, el capitalismo no se desplomó. Por el contrario: sigue avanzando la liberalización de los mercados y los flujos financieros, el neoliberalismo sigue vivo en varios sitios (Crouch, 2012), las modas, apetencias y deseos de consumo occidentales llegaban a los rincones más apartados del planeta. Incluso en países como China o Vietnam amplios sectores sociales se vuelcan hacia los modos de producción y consumo capitalista (véanse, por ejemplo, los impactantes indicadores del consumo de lujo chino en IB, 2012).

Un ejemplo de la disolución de las diferencias hacia un consenso desarrollista es ofrecido por Justin Yifu Lin, quien fuera economista jefe y vicepresidente del Banco Mundial de 2008 a 2012. Lin nació en Taiwán, donde obtuvo un MBA, para enseguida desertar del ejército de ese país y refugiarse en la República Popular de China. En Pekín obtuvo una maestría en economía política marxista, pero luego ganó una beca para un doctorado en la Universidad de Chicago en la década de 1980. Por si fuera poco, Lin retornó a China donde escaló en varias posiciones hasta convertirse en el número dos del Banco Mundial. Sus aportes teóricos mezclan el marxismo con el keynesianismo, el control estatal con el llamado al mercado libre, y un repetido llamado a una modernización industrial (véase, por ejemplo, la entrevista Yifu Lin, 2011). Éste es un ejemplo notable donde si bien se podrían mantener la formalidad de las diferencias entre monetaristas y marxistas, ahora se los puede fusionar y superponer sin que ello genere ninguna reacción y, por el contrario, sea festejado por el Banco Mundial. Esta es una evidencia muy clara de la fortaleza del núcleo vertebral de las ideas del desarrollo.

En América Latina sucede algo similar: parecerían existir diferencias notables entre el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela y el de Sebastián Piñera en Chile, o entre los de Peña Nieto en México y Evo Morales en Bolivia, y por cierto las hay en varios asuntos, pero también hay coincidencias impactantes, como son sus estilos de desarrollo extractivistas, volcados en la exportación de materias primas.

Muchos de los instrumentos de análisis clásicos quedan atrapados en los niveles superficiales, como pueden ser las diferencias políticas entre administraciones que se proclaman de izquierda frente a otras conservadoras. Y no logran salir de allí, de donde el campo de las alternativas siempre estará entre elegir un Chávez o un Piñera. En cambio, el instrumento del postdesarrollo permite hacer evidente el impacto de esas estrategias de desarrollo sobre comunidades locales, los ambientes naturales, y las imposiciones que una y otra vez se hacen en nombre del desarrollo. Es por estas razones, y en particular en América Latina, que se hace tan necesario retomar la crítica postdesarrollista en su espíritu original.

Los gobiernos del llamado progresismo, sin duda representan alternativas de izquierda si son comparados con las administraciones previas, de inspiración neoliberal. Si bien exhiben distintos énfasis y prácticas, todas invocan compromisos con los sectores populares, la regulación de los mercados y un fortalecimiento del Estado, entre otras particularidades. Pero no ha pasado desapercibido que esos gobiernos también buscan el crecimiento económico, volviendo a caer en el papel de ser proveedores de materias primas en la globalización, y que la bonanza económica que disfrutaban es volcada por un lado a programas de asistencia y, por otro, al consumo material convencional, todo lo cual sólo es posible ignorando los impactos sociales y ambientales de los extractivismos (Gudynas, 2010). En suma, más allá de las etiquetas, en ellos se expresan distintas variedades dentro de las ideas convencionales del desarrollo.

Este breve y esquemático repaso del pasado reciente tiene unas implicaciones directas para la mirada postdesarrollista. Es que a pesar de la crisis global y de los recambios políticos hacia la izquierda en el sur, aparecen una y otra vez ideas sobre el desarrollo que se repiten en todos los países, y bajo regímenes políticos muy diversos. En una capital europea se discute cómo rescatar un banco, en los Andes se promueve la minería a cielo abierto, y delegados gubernamentales chinos planifican sus inversiones a escala mundial, y así sucesivamente aquel viejo desarrollo que parecía caduco, en realidad permanece vigente. Las aproximaciones analíticas tradicionales son incapaces de lidiar adecuadamente con esta nueva viscosidad, donde Marx y Keynes se superponen, o Cristina F. de Kirchner en Argentina y Peña Nieto en México quieren fervorosamente expandir la minería.

El desarrollo, más allá de sus variedades, es un conjunto de ideas que se hibrida bajo diferentes contextos culturales y se adapta a las circunstancias políticas. Pero las esencias, tal como fueron descritas arriba, persisten. Por momentos se acumulan las críticas al desarrollo, y parecería que éste está a punto de morir; pero al poco tiempo regresa. En otros sitios he descrito esta situación sosteniendo que el desarrollo es una categoría “zombi”, que está muerta y viva a la vez.

La crítica del postdesarrollo es la que está mejor preparada para lidiar en esa viscosidad de las categorías zombis. Esto se debe a su efectividad en identificar los elementos centrales del discurso, las permanencias que resisten los momentos de crisis, y que son recuperadas y readaptadas para cada momento y cada sitio. Entretanto, otros abordajes conceptuales se encuentran inmovilizados por la incapacidad en comprender; por ejemplo, el supuesto desplome de las ideas neoliberales en 2008 y su vigencia silenciosa en 2010.

Por este tipo de razones, en el presente artículo se defiende un regreso al postdesarrollo en su sentido acotado: es un instrumento postestructuralista para la deconstrucción del desarrollo en sus bases conceptuales, prácticas y legitimaciones. En palabras más simples, hace preguntas que otros instrumentos no son capaces de formular. Éste es un postdesarrollo más estrecho, pero más agudo.

Bajo esta precisión, la elaboración de alternativas no es parte del postdesarrollo. Sin duda existen vinculaciones entre esos dos campos, pues la deconstrucción permite, y señala, nuevos rumbos, pero éstas siguen siendo tareas distintas. Además, el postdesarrollo no puede predecir las características que tendrían las alternativas, e incluso podrán haberlas de variado tipo, algunas positivas y otras negativas en sentidos distintos.

Este tipo de relatividad siempre despierta resistencias, tal como se vio arriba, en tanto se espera que toda conceptualización lleve a un curso de acciones más o menos preciso. En cambio, el postdesarrollo se abre a múltiples senderos (sobre esta perspectiva, véase a Tamas, 2004). La determinación de las cualidades de cada uno, y los balances de sus ventajas y desventajas, requiere de otras aproximaciones, que a su vez determinarán sus propias evaluaciones. Pero esto no impide que el postdesarrollo también sea evaluado, y esto debe hacerse en relación con sus capacidades en generar preguntas, cuestionamientos o desmontar ideas, de manera efectiva, rigurosa y sistemática, e incluso en sus capacidades de descubrir nuestras propias ignorancias y resistencias.

Una clasificación de las alternativas desde el postdesarrollo

Una vez precisado y actualizado el postdesarrollo es posible aplicarlo para ordenar las variedades de desarrollo. Sigue siendo válida la distinción entre dos tipos de posturas: los “desarrollos alternativos” y las “alternativas al desarrollo”. Bajo las primeras, se mantienen los elementos esenciales que sustentan las ideas del desarrollo, y la discusión se centra entre diferentes variedades de éste. En las segundas, se buscan opciones de cambio que están más allá de esas bases conceptuales. En el cuadro 1, se presenta una enumeración de las principales variedades en cada caso.

Entre los desarrollos alternativos se encuentran, por ejemplo, las estrategias que buscan recuperar el papel del control estatal sobre el mercado, las que oponen un desarrollo socialista a uno capitalista, o los modelos endógenos. Estas diferentes opciones se pueden ordenar de acuerdo a cómo abordan las soluciones instrumentales, el papel del capital y la propiedad, o las dimensiones sociales o ambientales. Cada una de ellas representó en su momento una crítica a las visiones más ortodoxas del desarrollo (por ejemplo, el regreso del neodesarrollismo estatal sudamericano es sin duda un avance frente a las estrategias pasadas de talante neoliberal). Pero la capacidad de cambio siempre estuvo limitada, sea porque los elementos medulares del desarrollo se reorganizaron para incorporar los cuestionamientos, o porque desde su aplicación terminaron en desempeños mucho más tradicionales de lo esperado.

Un caso conocido fue la idea de desarrollo humano, que en un momento inicial estaba cargada de cuestionamientos contra las visiones centradas en el crecimiento económico, pero terminó absorbida y acoplada a éste gracias a los informes anuales en esa materia del PNUD. Otro tanto sucedió con varias críticas ambientales, que alertaban sobre la imposibilidad del crecimiento económico perpetuo, pero que fueron absorbidas mediante nuevas variedades de desarrollo sostenible, donde la conservación económica es reinterpretada como condición para mantener la expansión económica.

Ante procesos de este tipo, actualmente en marcha, aparecen análisis críticos radicales y respuestas ciudadanas. En América Latina, casos de este tipo son las distintas denuncias de las estrategias neodesarrollistas de los gobiernos progresistas, y en especial en sus expresiones extractivistas por ignorar los impactos sociales y ambientales, el señalamiento de que

Cuadro 1. Clasificación provisoria de los dos tipos de respuestas resultantes de la crítica del postdesarrollo

Desarrollos alternativos

- *Alternativas instrumentales clásicas.*
Reparación de los efectos negativos, mecanismos de compensación económica, nuevo desarrollismo, nuevo extractivismo progresista.
 - *Alternativas que enfatizan las estructuras y los procesos económicos, el papel del capital y un protagonismo estatal.*
Estructuralismo temprano, marxismo y neomarxismo, dependentismo, neo-estructuralismo, desarrollo nacional-popular, socialismo del siglo XXI.
 - *Alternativas que enfatizan la dimensión social.*
Límites sociales del crecimiento, desacople economía-desarrollo, énfasis en empleo y pobreza.
Desarrollo humano, enfoque en las necesidades humanas.
Desarrollo endógeno.
Otras economías (doméstica, informales, campesina, indígena).
 - *Alternativas que reaccionan a los impactos ambientales.*
Ecodesarrollo, sustentabilidad débil y parte de la sustentabilidad fuerte.
-

Alternativas al desarrollo

- Convivencialidad.
 - Desarrollo sustentable súper-fuerte, biocentrismo, ecología profunda.
 - Crítica feminista, ética del cuidado.
 - Desmaterialización de las economías.
 - Multiculturalismo / interculturalismo expandido.
 - Ontologías relacionales.
 - Buen Vivir (algunas manifestaciones).
-

Fuente: Basado y modificado de Gudynas (2011b).

el “socialismo del siglo XXI” sigue sin incorporar temas como género, ambiente o pueblos indígenas, o el señalamiento de que la “economía verde” acentúa la mercantilización de la Naturaleza. Muchas de las críticas que hoy en día se elaboran frente a estas cuestiones corresponden al espíritu del postdesarrollo, más allá de si sus responsables utilizan o no ese término.

Es por este tipo de razones que una renovación del postdesarrollo cobra enorme vigencia, pues permite una disección radical de los estilos de desarrollo que no queda atrapada en la superficialidad, y permite diferenciar los alcances de las distintas alternativas en juego. Es más, el postdesarrollo mejora las condiciones para adentrarse en las opciones que están más allá de las ideas básicas del desarrollo.

Esas “alternativas al desarrollo” no son una novedad reciente y existen varios antecedentes. Entre algunos de los primeros intentos se deben destacar las propuestas de Ivan Illich, como la elaborada en la década de 1970, sobre la convivencialidad (Illich, 2006). Ésta incluyó tanto críticas al desarrollo como alternativas. Entre las primeras se cuestionó radicalmente al desarrollo, y en especial al papel que desempeñaba la educación y tecnologías convencionales (y que el autor expandió en otras obras a más sectores), o su alerta sobre diseconomías, donde un proceso productivo tiene efectos paradójales negativos (por ejemplo, la medicina que genera más enfermedades). Illich también alertó sobre el monopolio tecnológico radical, que desplaza otras opciones y saberes. El tono de la crítica de Illich de alguna manera preanuncia al postdesarrollo, ya que apunta a las bases conceptuales del desarrollo. A partir de esos cuestionamientos se postulan como alternativas, por ejemplo, la desprofesionalización, la desescolarización para apelar a otros espacios educativos, y así sucesivamente. De esta manera, la convivencialidad aparece como una alternativa al consumo e industrialización, que en buena medida está basada en un regreso a la ética.

Otros ejemplos provienen de algunas corrientes del ambientalismo en las cuales, por un lado permanece la crítica sustancial al mito del crecimiento económico perpetuo y, por el otro, defienden a la Naturaleza como un sujeto de derechos. Aquí se encuentran dos expresiones en buena medida independientes entre sí: el biocentrismo y la ecología profunda de origen europeo, y el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza en Ecuador. Otros aportes sustanciales vienen de la crítica feminista, tanto en las expresiones que denuncian la cultura patriarcal como las que exploran las llamadas éticas del cuidado. Algunos de los

modelos de desmaterialización de las economías deben ser listados entre estas alternativas, ya que implican procesos productivos radicalmente diferentes, condicionan los patrones de consumo y se vuelcan a estilos de vida más austeros. También hay antecedentes de expresiones que descansan sobre la diversidad de saberes de los pueblos indígenas; éstas son construcciones multiculturales o interculturales.¹

Como puede verse, muchas de estas alternativas al desarrollo implican distintos tipos de rupturas con ideas básicas del programa de la Modernidad, en tanto éstas son las que sustentan el desarrollo en sus distintas versiones. Entre ellas se encuentra, por ejemplo, el cuestionamiento a la linealidad de la historia, la renuncia a la fe en el progreso, la imposición cultural occidental, el cuestionamiento a la dualidad sociedad – Naturaleza, etc. De esta manera se llega a alternativas que pueden ser englobadas bajo el término genérico de ontologías expandidas de tipo relacional (véase sobre esto a Blaser, 2010).

Este esquemático repaso de las alternativas al desarrollo permite desembocar en el Buen Vivir. Bajo ese término se engloban distintos debates en marcha que son tanto una crítica radical al desarrollo, como un abanico de alternativas. La sección siguiente ofrece un resumen de las actuales posturas sobre el Buen Vivir.

El Buen Vivir como una alternativa al desarrollo

El Buen Vivir (o Vivir Bien) es un conjunto de ideas que partieron desde los países andinos y, gracias a su enorme potencial, han ganado en penetración y difusión. Esto obliga a que, en primer lugar, se distingan los usos de esos términos (basado en Gudynas, 2012).

Por un lado se debe reconocer un uso genérico, donde el Buen Vivir se utiliza para muy variadas críticas al desarrollo, usualmente superficiales, o bien, como etiqueta para la difusión o publicidad de diversas acciones gubernamentales (como sucede en Bolivia y Ecuador). Un segundo abordaje es más restringido, pues aparece en cuestionamientos más profundos, a veces más radicales, sobre el desarrollo, pero en el marco de los desarrollos alternativos. Ejemplos de esta situación son las reformulaciones de algunas críticas de inspiración socialista que pasan

¹ Aquí no se entra a una discusión sobre los sentidos posibles de multiculturalismo e interculturalismo por problemas de espacio.

a usar esta etiqueta, pero que en su esencia se mantienen dentro de las corrientes clásicas, o bien híbridos entre un socialismo y un liberalismo republicano (como son las tesis del Buen Vivir como un biosocialismo republicano que postula R. Ramírez, quien fuera secretario de planificación del desarrollo del gobierno de R. Correa en Ecuador; véase Ramírez, 2010). Otros casos son los llamados al Vivir Bien del gobierno de Evo Morales en Bolivia, acompañado de distintas críticas al capitalismo, mientras las acciones concretas regresan a desarrollos convencionales.

Finalmente, existe un tercer abordaje al Buen Vivir, que ofrece tanto una crítica sustancial al desarrollo como alternativas que están más allá de ese discurso. Éste es un Buen Vivir que se nutre tanto de críticas occidentales como de algunos componentes de los saberes indígenas, y al ser simultáneamente postcapitalista y postsocialista, se orienta a estar más allá de la Modernidad. Al poseer componentes de crítica radical a las ideas de desarrollo, se vuelven claras las coincidencias con el postdesarrollo. Dicho de otra manera, el Buen Vivir representa una de las respuestas alternativas a la crítica postdesarrollista más interesantes en el momento actual. En el resto del presente texto se aborda el Buen Vivir en este tercer sentido (una descripción más detallada en Gudynas, 2011, y Acosta, 2012).

Como se adelantó antes, el Buen Vivir cobró protagonismo en los países andinos. Entre las primeras elaboraciones que apuntaban en este sentido se encuentran, por ejemplo, los trabajos de PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas), en Perú, desde fines de la década de 1980, volcado a lo que denominan como “núcleos de afirmación cultural” que promueven una “crianza” de la diversidad en todas sus manifestaciones (un ejemplo de su trabajo en PRATEC, 2002). Al poco tiempo, esta idea se fortaleció tanto en Bolivia como en Ecuador, articulándose en el debate político durante los procesos de salida de gobiernos neoliberales y la llegada del progresismo, debido a factores como el empuje de los movimientos indígenas, un cambio de la valoración en otros sectores ciudadanos para observar esas ideas con mayor respeto, y el apoyo que en esas etapas iniciales brindaba la nueva izquierda. En ese cambio de rumbo político, el Buen Vivir logró incluso llegar a los debates constitucionales (aunque con diferencias sustanciales en los casos de Ecuador y Bolivia; véase Gudynas y Acosta, 2011). También aparece en los planes de desarrollo nacionales en Ecuador y Bolivia.

Es necesario comenzar por señalar que el Buen Vivir no debe ser confundido con una nueva versión de la idea de bienestar. Este último

concepto es parte de algunas corrientes tradicionales del desarrollo, donde se lo asocia con los niveles de consumo o ingreso, o el acceso a bienes y servicios. En cambio, las ideas del Buen Vivir engloban críticas enfocadas en las bases conceptuales que sostienen esos componentes propios del desarrollo, como ingreso, consumo, entre otros.

En efecto, el Buen Vivir ataca las ideas vertebrales del desarrollo, como puede ser la del progreso, la separación entre Naturaleza y sociedad o el crecimiento económico como motor del desarrollo. Los aportes de distintos saberes indígenas han sido fundamentales en esa tarea, ya que brindan conceptualizaciones y sensibilidades sobre qué es una buena vida, que no incluyen ideas análogas a un desarrollo o a un progreso, ni que están restringidos al consumo material. Entre los más conocidos aportes para el Buen Vivir se encuentran las ideas del *sumak kawsay* de los kichwas de Ecuador, y el *suma qamaña* de los aymara de Bolivia. Otros ejemplos en el mismo sentido se encuentran en las ideas de *ñande reko* de los guaraníes, el *shiir waras* de los ashuar de la Amazonia ecuatoriana, e incluso para los mapuches del sur de Chile hay similitudes con su *kume morgen*.

Luis Macas, un dirigente indígena ecuatoriano, califica al *sumak kawsay* como un estado de plenitud de toda la comunidad vital dada en la interacción entre la existencia humana y natural (Macas, 2011). A su vez, una de las versiones más conocidas del *suma qamaña* boliviano lo concibe como una buena vida, pero que sólo es posible en la comunidad humana y natural propia de la territorialidad del *ayllu* andino (por ejemplo, Yampara, 2001).

Bajo estas y otras posturas, lo que corrientemente se entiende por bienestar está basado en atributos tanto materiales, como afectivos y espirituales, expresados no sólo individualmente, sino en una comunidad social y un contexto ecológico. En palabras más simples, a riesgo de caer en un esquematismo, desde el Buen Vivir, la buena vida requiere alcanzar ciertas condiciones personales, pero a la vez, éstas sólo son posibles insertados en una comunidad social y una comunidad ecológica. El *suma qamaña* en la versión de Yampara apunta en este sentido, ya que ese Buen Vivir sólo se puede desenvolver en una comunidad, aunque aquí el sentido de comunidad se expande en incorporar el mundo social y natural, y esto sólo ocurre en el marco ecológico andino, cristalizado en el concepto de *ayllu*. En cambio, el *sumak kawsay* ecuatoriano si bien mantiene el requisito de una comunidad social y natural, no está enmarcado en una idea análoga a la del *ayllu*.

Tampoco puede desatenderse que dentro de la diversidad de posiciones que existen en el seno de la sociedad civil, existirán usos de la idea del Buen Vivir que pierden esos atributos de ruptura y se asemejan al desarrollo convencional, incluso en comunidades indígenas o campesinas. Es importante tener presente esta lección aprendida del debate del postdesarrollo para evitar un abordaje esencialista y romántico del aporte de algunos movimientos sociales. Estudios etnográficos más recientes muestran esas variedades (trabajos recientes en Bolivia señalan que allí donde aumenta la urbanización y las vinculaciones económicas y comerciales, el uso del Buen Vivir se superpone con el de desarrollo; Mamani *et al.*, 2012).

Se llega así a un elemento clave en la actual discusión sobre el Buen Vivir: es un campo plural y en construcción. La pluralidad se debe tanto a los diversos saberes y sensibilidades indígenas como a la participación de posturas críticas que provienen de la propia Modernidad occidental, y que buscaban su transformación. Entre esos aportes, los más destacados para el Buen Vivir son el feminismo crítico y el ecologismo radical, en particular las posiciones biocéntricas que defienden los Derechos de la Naturaleza.

De esta manera, el Buen Vivir debe ser entendido como un campo plural, donde se comparten tanto críticas como orientaciones alternativas. No debe pretenderse encontrar un decálogo preciso, un listado de principios ni un manual de acciones. En esa pluralidad, el *suma qamaña* boliviano y el *sumak kawsay* ecuatoriano son ejemplos del Buen Vivir, pero éstos no son idénticos entre sí, y no puede transplantarse uno con el otro. Asimismo, el biocentrismo es distinto del *suma qamaña* y el *sumak kawsay*. Esta diversidad no refleja una debilidad, ya que las alternativas del Buen Vivir necesariamente deben estar ajustadas a cada historia, contexto cultural y marco ecológico; cualquier intento de imponer un mismo recetario invalidaría esta condición básica.

Esta diversidad tampoco implica que cualquier crítica al desarrollo sea representativa del Buen Vivir. Existen coincidencias, que explican la concurrencia de esas diversas posturas en una misma plataforma, y también hay fronteras que permiten delimitar este conjunto de otros.

Entre los elementos clave compartidos en el seno del Buen Vivir se encuentran las concepciones no lineales de la historia, reconociendo la multiplicidad de los procesos históricos. Con esto se abandona la insistencia en que hay una historia privilegiada, que las demás culturas deberían imitar y sus pasos a seguir. Se rechaza la idea del progreso como

elemento central del desarrollo. Con ello también se hace posible tomar distancia de las imposturas instrumentales y manipuladoras propias de la ciencia cartesiana, y puede hacerse visible una diversidad de saberes, tanto técnicos como vernáculos, en un mismo nivel de jerarquía. Obsérvese que bajo este tipo de factores, la centralidad occidental queda desplazada, y esto hace posibles los intentos en quebrar la colonialidad del poder.

En el Buen Vivir se comparten posturas que no aceptan la dualidad sociedad-Naturaleza, lo que tiene varias implicancias. Entre las más destacadas se encuentra aceptar concepciones de las personas inmersas en relacionalidades muy estrechas, recíprocas y con distintos grados de equivalencia, expandidas a otros elementos, que pueden ser otros seres vivos, elementos inanimados. Por lo tanto, lo que podría llamarse una “comunidad” no sólo integra a los seres humanos, sino que puede incorporar además a ciertos animales, plantas, montañas o rocas, los cuales se expresan e interactúan con los humanos de diversas maneras. Concepciones de este tipo representan ontologías relacionales, donde no hay una separación entre un mundo social y otro natural, sino que los elementos de uno y otros coexisten, se vinculan mutuamente, y son interdependientes. Por cierto, la forma en que esto se organiza, expresa y discurre es distinta, por ejemplo, entre un ambientalista biocéntrico o un ashuar viviendo en la selva amazónica, pero el punto es que en ambos casos, a pesar de las diferencias, la separación entre sociedad y Naturaleza es desatendida.

En el mismo sentido opera el reconocimiento de los valores intrínsecos en el ambiente, con lo cual inmediatamente se reconocen los Derechos de la Naturaleza. El impacto de este giro no siempre es reconocido, pero es oportuno precisar que implica una ruptura con toda la tradición de la Modernidad, pues en ella, a partir de la dualidad que separa el mundo humano del natural, solamente los seres humanos, como agentes con voluntad propia y moralidad, son los sujetos de valor, mientras el resto del entorno sólo es objeto de valores. Este tipo de valoración, que está en el centro de las estrategias actuales de desarrollo, ha sido llevado a un extremo con la aplicación de valores económicos sobre la Naturaleza, y su fragmentación en mercaderías ahora llamadas “bienes y servicios ambientales”. De esta manera, el entorno sólo adquiere valores en función de su utilidad o relevancia para los seres humanos, y la Naturaleza debe necesariamente ser un mero agregado externo para poder así ser manipulada y desmembrada. La raíz moderna de todo esto queda en

evidencia cuando se observa que la idea de una Naturaleza como sujeto de derecho es rechazada tanto por la tradición liberal y conservadora, como por la socialista (las visiones prevalecientes del ecosocialismo reclaman abandonar el valor de cambio sobre la Naturaleza para regresar al valor de uso, pero no aceptan que ésta albergue valores intrínsecos).

Los entendimientos sobre el Buen Vivir también coinciden en la importancia de las sensibilidades y espiritualidades. Reniegan de posturas que se presentan a sí mismas como desligadas del mundo de los afectos y las creencias, y en lugar de ocultarlos, hacen visibles esos atributos como un componente indispensable para las alternativas al desarrollo.

Finalmente, las posturas del Buen Vivir no son esencialistas. Las alternativas se deben construir necesariamente en relación con los contextos social y ambiental, y a las propias historias. Pero también debe tener en claro que el Buen Vivir se discute en el plano de las ideas, y su meta no está en elaborar planes de acción o programas de gestión. El Buen Vivir es un campo de discusión de alguna manera análogo a los debates que suscitan otras ideas, como las de participación, democracia, igualdad, etc., que serían propios de la filosofía política. Pero una vez admitido esto, también es cierto que desde el Buen Vivir no se puede derivar cualquier plan de acción o estrategia de actuación, sino que las medidas propuestas deben ser consistentes con esa plataforma.

Como puede verse, el Buen Vivir tanto en su crítica como en su alternativa, está más allá de la tradición moderna sobre la cual se basan las posturas liberal, conservadora o socialista. Esto no implica desconocer las importantes diferencias que existen entre esas diferentes perspectivas, y los diversos tipos de desarrollo que han generado. En cambio, es necesario tener presente que el Buen Vivir es una propuesta para ir más allá de esos desarrollos. En ese esfuerzo, las vinculaciones posibles son muy distintas. Sin duda existen mayores vínculos y posibilidades de articulación con la tradición socialista, en especial por su preocupación por la justicia social y la resistencia al capitalismo. El Buen Vivir comparte esas preocupaciones, lo cual permitiría afirmar que la salida de la Modernidad, y con ellos del desarrollo, sólo es posible desde la izquierda (Gudynas, 2012).

La pluralidad de entendimientos y sensibilidades sobre el Buen Vivir explica que sea más apropiado concebirlo como una plataforma compartida. Es un espacio hacia donde llegan y convergen parcialmente posturas como las del *sumak kawsay* o el *suma qamaña*, junto a biocéntricos verdes o feministas. Allí se comparte la crítica al desarrollo convencional

y sus fundamentaciones modernas, y las exploraciones de salida hacia las alternativas. Es un espacio plural, tanto en la diversidad de saberes, como en una necesaria interculturalidad que permite que los aportes de los pueblos indígenas no sean desechados o folclorizados. Es una plataforma para ver otros mundos, de otras maneras.

Como el Buen Vivir es una plataforma política de alternativas, alimenta repetidamente las críticas a las estrategias de desarrollo actuales, se hacen más visibles en muchas movilizaciones ciudadanas y resistencias a ese desarrollo convencional, y ofrece un nuevo marco de ideas. Todo esto hace que las tensiones y oposiciones se vuelvan inevitables en varios frentes a la vez: con amplios sectores de la opinión pública que desean “más desarrollo” o disfrutan del consumismo, frente a los campos del saber anclados en el desarrollo propio de la Modernidad, ante las estrategias de los gobiernos, etc. Esto se repite incluso hacia dentro de los países bajo gobiernos progresistas que si bien invocan el Buen Vivir, sus prácticas convencionales de desarrollo están reñidas con esta perspectiva.

Buen Vivir y postdesarrollo

Los componentes de crítica que el Buen Vivir expresa sobre el desarrollo tienen muchas resonancias con las críticas del postdesarrollo. Eso se debe a que el Buen Vivir cuestiona los fundamentos de las distintas expresiones del desarrollo, y con ello de la Modernidad. Está claro que el Buen Vivir no ha sido construido reconociéndose a sí mismo como resultado de una crítica postestructuralista, pero el tipo de cuestionamiento, y su deconstrucción guarda muchas semejanzas.

Asimismo, entre los principales promotores de las versiones del Buen Vivir, hasta donde puede verse, no existía un conocimiento directo o detallado del postdesarrollo en general, o de su versión escobariana en particular. Pero, de todos modos, hay semejanzas notables por la intencionalidad de la reflexión, la denuncia a los efectos perversos del desarrollo contemporáneo y la búsqueda de alternativas que están más allá de la Modernidad, o se califican a sí mismas de esa manera.

Se pueden examinar dos breves ejemplos de las potencialidades del postdesarrollo en abordar la problemática actual en el continente.

En Ecuador, aunque el plan de desarrollo gubernamental luce en su título la referencia al Buen Vivir, los programas de acción gubernamental

mentales apuntan en sentido contrario, en especial por los esfuerzos en ampliar la explotación de petróleo e iniciar la megaminería a cielo abierto. El debate se vuelve confuso si es analizado bajo las categorías clásicas, pues en este caso el discurso gubernamental se presenta como “la alternativa”, invoca a la izquierda, dice ser anticapitalista, y reclama el control estatal sobre el extractivismo para financiar programas de asistencia a los sectores más pobres. Pero a la vez, refuerza el papel de Ecuador como proveedor de materias primas, reemplaza los préstamos del Banco Mundial por financiamientos de la banca china, minimiza o niega los impactos ambientales de sus emprendimientos, rechaza la protesta ciudadana, y hasta la criminaliza, todo ello en prosecución de asegurar el crecimiento económico, el aumento de las exportaciones y la captación de inversiones. Una crítica de tono postdesarrollista deja en claro que las medidas del gobierno Correa representan una variedad de desarrollo, pero hacen todavía más claras sus distancias con el propio mandato constitucional para el Buen Vivir.

En Bolivia se ha generado un fuerte debate sobre si las estrategias de desarrollo seguidas por la administración de Evo Morales realmente cumplen con el mandato constitucional del Vivir Bien. Esa discusión se vuelve difícil de desentrañar desde las miradas clásicas ya que uno de los principales intelectuales de ese gobierno, el vicepresidente Alvaro García Linera, critica ácidamente el capitalismo, cita a Lenin y apuesta al socialismo (García Linera, 2012). Pero él mismo reconoce que los modos de producción (la dependencia en exportar materias primas) no han cambiado en lo fundamental, aunque lo justifica por razones como el pequeño tamaño de Bolivia, y defiende un ideal de “desarrollo” que responde a una sociedad de la industria y el conocimiento (García Linera, 2012). El extractivismo, y el uso intensivo de la Naturaleza, sería indispensable para alcanzar ese fin, según García Linera, y los que se oponen a ello, son contrarrevolucionarios que intentan una “restauración conservadora” que debe ser detenida desde el Estado.

Se hace difícil analizar ese tipo de posturas con los instrumentos tradicionales, y muchos quedan encandilados por las citas a Lenin y el llamado a un socialismo andino. Pero si se aplica el instrumental del postdesarrollo, se observa que García Linera y otros integrantes del gobierno apuestan a los mismos objetivos del crecimiento económico y defienden una variedad propia de la modernización urbana e industrial, con lo cual caen entre los desarrollos alternativos. Pero además, se observa una

situación que no puede pasar desapercibida: ya no hay “alternativas al desarrollo”. Ese horizonte de cambio radical se desvaneció.

Para afianzar esta situación, el gobierno de Morales aprobó, en octubre de 2012, la nueva ley marco sobre la “Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien”. Aunque la norma tiene elementos positivos, como ciertas exigencias en temas de ambiente y ordenamiento territorial, lo más impactante es que restaura la idea del desarrollo, legitimándolo en una norma del nivel de una ley marco. Además, coloca a ese tipo de desarrollo como un elemento necesario para el Vivir Bien. De esta manera, con esa ley se escoge un tipo de desarrollo que sería más positivo que otros, y se lo coloca como una medicación necesaria para alcanzar el Vivir Bien en un futuro. No puede ocultarse este giro, ya que se minimiza el Vivir Bien y se lo despoja de su vocación de ruptura radical con el desarrollo y de trascendencia para ir más allá de la Modernidad. La postura inicial del proceso de cambio boliviano, donde el Vivir Bien expresaba la ruptura con el desarrollo, ahora se invierte, y el desarrollo reaparece triunfante para hacer posible ese Vivir Bien. Esto permite que se puedan defender abiertamente los planes gubernamentales en expansión minera o agrícola.

Ante estas situaciones, los análisis clásicos quedan encerrados en interpretarlos como disputas entre un gobierno y la oposición, o la izquierda y grupos indígenas antimodernos. Pero lo que sucede, tanto en Ecuador, Bolivia y otros países, es que a esos debates se le superpone otro, que expresa un choque de cosmovisiones y otros abordajes críticos. No se cuestiona a esos gobiernos únicamente por su desempeño administrativo en administrar variedades de desarrollo, sino que además se los interpela sobre sus ideas básicas sobre el desarrollo. Esto lo hacen a su manera, por ejemplo, las organizaciones indígenas, pero también cumple un papel similar el aparato crítico del postdesarrollo. Unos y otros desnudan las limitaciones de análisis como los de García Linera, y alertan, por ejemplo, sobre las implicancias de la nueva ley sobre desarrollo integral.

Finalmente, todas estas particularidades del Buen Vivir también explican los rechazos y resistencias más recientes desde quienes siguen aferrados a la modernidad. En unos casos se lo cuestiona por ser “demasiado” indígena, asumiéndose que representaría un regreso a tiempos precoloniales; en otros casos, se le achaca ser una invención reciente; se repite que es una alternativa carente de planes concretos, o que es demasiado romántica (estas reacciones se analizan en Gudynas, 2013).

Muchas de estas críticas actuales se parecen a las formuladas contra el postdesarrollo hace más de diez años. Todas ellas revelan, de manera directa o indirecta, una incomodidad de los modernos cuando se les cuestionan sus propios fundamentos.

El despliegue de las alternativas

De forma sorpresiva para algunos, pero esperable para otros, el debate sobre el desarrollo está en marcha en América Latina. A pesar de los éxitos económicos de varios países, de la renovación política con nuevos gobiernos progresistas, están regresando las movilizaciones ciudadanas de resistencia a diversos proyectos que son defendidos como expresiones de desarrollo. Factores de este tipo han hecho que la crítica al desarrollo renaciera, y dada las particularidades de la región y de la situación global, se hacen necesarios instrumentos que calen mucho más profundamente en las bases culturales del desarrollo. Es que no deja de sorprender que gobiernos disímiles entre sí, militantes con larga experiencia en el campo popular o académicos que se definen de izquierda defiendan emprendimientos que perpetúan el papel de la región como proveedora de materias primas, celebren alcanzar el “grado inversor” para atraer más inversión extranjera, o criminalicen la protesta ciudadana. Todo esto explica la renovada importancia que tiene el postdesarrollo como crítica radical.

Enfrentados a esa variedad, donde los contornos se difuminan, el postdesarrollo permite separar las opciones que siguen dentro del campo de la Modernidad de aquellas que expresan intentos de cruzar esos límites. El postdesarrollo es ahora tan necesario como años atrás. Pero también parece apropiado ajustarlo a las condiciones actuales, y aquí se defiende continuar dentro de sus marcos originales como instrumento de deconstrucción y crítica. Entendido de ese modo, el postdesarrollo no elabora alternativas, pero como es un instrumento necesario para poder romper límites de conocimientos y sensibilidades, se vuelve indispensable para iniciar la construcción de esos otros mundos. Cuando se inicia ese tipo de debate, las fronteras de cambio dejan de estar entre las disciplinas académicas convencionales, o las corrientes políticas conocidas, y se desplaza a ubicarse en los límites de diferentes ontologías.

En el momento actual latinoamericano, el postdesarrollo tiene una relación directa con el Buen Vivir, más allá de que ésta se haga explícita

o no. Esto se debe a que el Buen Vivir es, en parte, un campo de críticas radicales compartidas, pero también expresa alternativas que buscan cruzar esa otra frontera. Todas ellas comparten la característica de ser no esencialistas, no centradas ni lineales. Convergen en esa plataforma posturas que disuelven la dualidad con la Naturaleza, reniegan del progreso, y despliegan un giro ético sustancial al defender la pluralidad de valoraciones y los Derechos de la Naturaleza.

Como el Buen Vivir conlleva rupturas culturales profundas, su formulación reviste siempre un carácter provisorio, con muchos ensayos y exploraciones, errores y aciertos. No es posible salir de la cultura de la modernidad de un día para otro, y tampoco debe olvidarse la capacidad de las ideas del desarrollo de redefinirse a sí mismas a partir de las críticas que recibe, y generar nuevas versiones que sirvan para mantener sus esencias.

Pero a pesar de todo esto, y en parte debido a esos procesos, es que la nueva discusión sobre el desarrollo en América Latina se ha vuelto tan fascinante. Mucho de ello se debe a la confluencia en la plataforma del Buen Vivir de la exploración de alternativas bajo una pluralidad y profundidad que posee un enorme potencial.

Agradecimientos

Las reflexiones resumidas en el presente texto deben mucho a la paciencia y amistad de muchos en varios países. Entre ellos es indispensable agradecer a Arturo Escobar por su apoyo constante, y las conversaciones y discusiones que hemos mantenido sobre el postdesarrollo tanto en su hogar como en otras ciudades latinoamericanas. Estoy también reconocido a Alberto Acosta y Simón Yampara por discutir diferentes abordajes sobre el Buen Vivir, y a Mariela Buonomo por la revisión de los manuscritos. Distintos avances de estas ideas fueron presentados y discutidos en un taller en el CEIICH de la UNAM, convocado en 2012 por Gian Carlo Delgado, a quien estoy agradecido por su hospitalidad, paciencia y buen humor.

Bibliografía

Agrawal, A. (1996) "Poststructuralist approaches to development: some critical reflections". *Peace & Change*, 21(4): 464-477.

- Acosta, A. (2012) *Buen Vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: AbyaYala.
- Belsey, C. (2002) *Post-structuralism. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Blaser, M. (2010) *Storytelling globalization from the Chaco and beyond*. Duke Durham: University Press.
- Callinicos, A. (2010) *Bonfire of illusions. The twin crisis of the liberal world*. Cambridge: Polity.
- Corbridge, S. (1998) "Beneath the pavement only soil": The poverty of post-development. *Journal Development Studies*. 34(6): 138-148.
- Crouch, C. (2012) *La extraña no-muerte del neoliberalismo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Escobar, A. (2012) *Preafce to the 2012 edition*, pp. vi-xliii. En "Encountering development. The making and unmaking of the Third World". Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. (2005) El "postdesarrollo" como concepto y práctica social, pp. 17-31. En D. Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas: Facultad Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central Venezuela.
- Escobar, A. (2003) *Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano*. Colombia: Tabula Rasa, 1: 51-86.
- Escobar, A. (2000) "Beyond the search for a paradigm? Post-development and beyond". *Development*, 43(4): 11-14.
- Escobar, A. (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (1995) *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. (1992) "Imaging a postdevelopment era? Critical thought, development and social movements". *Social Text*, 31/32: 20-56.
- Escobar, A. (1984) "Discourse and power in development: Michel Foucault and the relevance of this work to the Third World". *Alternatives*, 10(3): 377-400.
- Esteva, G. (1992) "Development". En W. Sachs (ed.), *The development dictionary*: 6-25.
- Esteva, G. y M. S. Prakash (1998) "Beyond development, what?" *Development in practice*, 8 (3): 280-296.
- García Linera, A. (2012) *Geopolítica de la Amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. Vicepresidencia, La Paz.

- Gibson Graham, J.K. (2001) "Intervenciones posestructurales". *Revista Colombiana Antropología*, 38: 261-286.
- Gudynas, E. (2013) *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*. En preparación.
- Gudynas, E. (2012) "Buen Vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la Modernidad por la izquierda": 71-91. En F. Hidalgo Flor y A. Márquez Fernández (eds.), *Contrahegemonía y Buen Vivir*, Quito: Universidad Central Ecuador y Universidad de Zulia.
- Gudynas, E. (2011a) "Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento*, ALAI, 462: 1-20.
- Gudynas, E. (2011b) "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa": 21-53. En M. Lang y D. Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al desarrollo, Fundación R. Luxemburgo y AbyaYala, Quito.
- Gudynas, E. (2010) *La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación de la izquierda*. Barcelona: Sin Permiso, 8: 147-167.
- Gudynas, E. y A. Acosta (2011) "La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53): 71 – 83.
- Hirschman, A. (1986) "The rise and decline of development economics". *Development*, (3): 3-9.
- IB (Industrial Bank) (2012) *Chinese luxury consumer white paper*. Pekin: Industrial Bank y Hurun Report.
- Illich, I. (2006) "La convivencialidad": 369-530. En *Obras reunidas*, vol. 1, México: Fondo Cultura Económica.
- Kiely, R. (1999) "The last refuge of the noble savage? A critical assessment of post-development theory". *European Journal Development Research*, 11(1): 30-55.
- Latouche, S. (2009a) *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona: Icaria.
- Latouche, S. (2009b) *La apuesta por el decrecimiento*. Barcelona: Icaria.
- Macas, L. (2011) "El suymak kawsay": 139-156. En *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina* (vv. aa.). Barcelona: Icaria y EntrePueblos.
- Mamani P., R., W. Molina A., F. Chirino O. y T. Saaresranta (2012) *Vivir Bien. Significados y representaciones desde la vida cotidiana*. La Paz: PIEB.

- Nederveen Pieterse, J. (2000) "After post-development". *Third World Quarterly*, 21(2): 175-191.
- Nederveen Pieterse, J. (2009) "Postdevelopment": 339-343. En R. Kitchin y N. Thrift (eds.), *International Encyclopedia of Human Geography*, Amsterdam: Elsevier.
- Peet, R. y E. Hartwick (2009) *Theories of development. Contentions, arguments, alternatives*. Nueva York: Guilford.
- PRATEC (2002) *Allin kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica*. Lima: PRATEC.
- Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina": 201-254. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Caracas: CLACSO.
- Rahnema, M. (1997) "Towards post-development: searching for signposts, a new language and paradigms": 377- 403. En M. Rahnema (ed.), *The post-development reader*, Londres: Zed.
- Ramírez G., R. (2010) "Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano": 55-74. En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*. Quito: SENPLADES.
- Rist, G. (1997) *The history of development. From western origins to global faith*. Londres: Zed. (*El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata, 2002).
- Sachs, W. (1992) *The development dictionary*. Londres: Zed.
- Storey, A. (2000) "Post-development theory: Romanticism and Pontius Pilate politics". *Development*, 43 (4): 40-46.
- Tamas, P. (2004) "Misrecognitions and missed opportunities: post-structuralism and the practice of development". *Third World Quarterly*, 25(4): 649-660.
- Yampara, S. (2011) "La institucionalidad del *ayllu*: los territorios andinos continuos y discontinuos". *Pacha*, CADA, La Paz, 6: 15-44.
- Yifu Lin, J. (2011) "Beyond Keynes: A conversation with Justin Yifu Lin". *World Policy Journal*, 28: 35-50
- Ziai, A. (2004) "The ambivalence of post-development: between reactionary populism and radical democracy". *Third World Quarterly*, 25(6): 1045-1060.

EL CONCEPTO DE *SUMAK KAWSAY* (BUEN VIVIR) Y SU
CORRESPONDENCIA CON EL BIEN COMÚN DE LA HUMANIDAD*



*François Houtart***

El concepto de *sumak kawsay* ha sido introducido en la Constitución Ecuatoriana de 2008, con referencia a la noción del “Vivir Bien” o “Buen Vivir” de los pueblos indígenas. Posteriormente, fue retomado por el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Se trata entonces de una idea central en la vida política del país. Por esta razón es importante analizar su contenido, su correspondencia eventual con la noción de “bien común de la humanidad” desarrollado en el seno de la Organización de las Naciones Unidas, y sus posibles aplicaciones en las prácticas internacionales. La pertinencia de esta referencia está reforzada por el conjunto de crisis provocadas por el agotamiento del sistema capitalista.

La génesis del concepto

Los pueblos indígenas de América Latina, después de más de 500 años de desprecio y destrucción material y cultural, han conocido en los últimos años una renovación de su conciencia colectiva. Dentro de este proceso, han querido recuperar su memoria, “recuperar la vivencia de nuestros pueblos”, como lo dice David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (Gudynas, 2011a: 1). Se trata de reconstruir el sentido de la vida y la ética que ordenaban la existencia de las comunidades y no de pronunciar un discurso puramente romántico (Cortez y Wagner, 2011: 6).

Para abordar el tema es necesario recurrir a la sociología del conocimiento. Toda producción de sentido se realiza en un contexto social

* Trabajo preparado en el marco del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) para el Ministerio de Relaciones Exteriores de Ecuador, 2011.

** Lic. En ciencias políticas y sociales por la Universidad Católica de Lovaina. Fundador del Foro Social Mundial.

preciso y tiene funciones propias. En la época precolonial, eran pueblos autónomos los que vivían en el continente, con sus cosmovisiones, sus saberes, sus representaciones, su racionalidad; todos en correspondencia con su situación material y su modo de relacionarse con la Naturaleza. “Desde tiempos inmemoriales —dice el mismo David Choquehuanca—, acostumbramos hablar con nuestras aguas y respetarlas, con nuestro sol y nuestra luna, con los vientos, los puntos cardinales y todos los animales y plantas de nuestras tierras que nos acompañan” (Choquehuanca, 2010: 67). Los ritos, los cultos correspondían a la necesidad de actuar simbólicamente en una realidad difícilmente controlable y eran muy racionales. Se inscribían dentro de un pensamiento que podemos llamar simbólico (que identifica el símbolo con la realidad). La función social de este último consistía por una parte, en expresar el carácter holístico del mundo y así crear una fuerte convicción de la necesaria armonía entre la Naturaleza y los seres humanos y, por otra parte, en manifestar la fuerza de las representaciones y los ritos de la acción humana en su entorno natural y social. Los pueblos eran diferentes entre sí, con expresiones también variadas, pero con la misma cosmovisión fundamental.

La colonización destruyó las bases materiales de estas sociedades y luchó contra sus culturas y visiones del mundo, sobre todo con argumentos y símbolos religiosos. Se trató de un genocidio combinado con un etnocidio. Dice Rodolfo Polop Coroxon, de la CONIC (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina) de Guatemala, a propósito de los mayas de la época precolonial: “Lo que los españoles encontraron aquí fue un profundo respeto y reconocimiento del espacio, del universo, y del ser humano; todos éramos un mismo elemento: la vida” (2008: 40). Es el discurso colonial el que ha creado la categoría sociocultural “indígena” (Sánchez Parga, 2011) como expresión de una relación desigual entre un colonizador superior y unos colonizados despreciados.

Durante siglos, las visiones del mundo de los pueblos conquistados se transmitieron en la clandestinidad, por la vía de la tradición oral. Las mismas relaciones sociales establecidas por el colonialismo entre indígenas, blancos y mestizos, se reprodujeron después de las independencias, la autonomía siendo exclusivamente definida en referencia al poder metropolitano, dejando en el poder a las clases descendientes de los colonos. Con el tiempo se produjeron cambios lingüísticos. Según José Sánchez Parga, el 30% de la población indígena del Ecuador ya no habla la lengua nativa (2011), como fruto de migraciones internas y de la urbanización. Sin embargo, la ola de emancipación indígena que

arrastró a muchos de los pueblos originarios de América Latina a una nueva dinámica y que, en algunos países, se tradujo incluso en cambios constitucionales, llevó a los movimientos indígenas a retomar sus referencias tradicionales. Algunas de éstas habían atravesado el tiempo, como la pachamama; otras, recibieron nuevas funciones políticas como el *sumak kawsay* (Ecuador) o el *suma qamaña* (Bolivia). Esto comprueba la dinámica de la cultura indígena de que los pueblos no se dejan transformar en objeto de museo, y que, como escribe Eduardo Gudynas (2011a: 5), entran en un proceso de “descolonización del saber”. Con mucha razón, Rodolfo Polop Coroxon proclama: “Los pueblos de *Abya Yala* (América) no somos mitos, ni tampoco leyendas, somos una civilización y somos naciones” (2008: 43).

A partir de los años 2000, la crisis aceleró el proceso. En Ecuador, en particular, desde la década de los años noventa del siglo XX, las consecuencias de la guerra con Perú, los efectos del fenómeno del niño, la represión y la corrupción de los gobiernos oligárquicos y sobre todo la era neoliberal, agravaron la situación de las capas más vulnerables de la población, en particular la de los indígenas. La reacción fue, como lo dice Pablo Dávalos (2008), de carácter “antineoliberal” y, podemos añadir, una oposición a la crisis múltiple y sistémica.

Muy rápidamente los movimientos indígenas entendieron que ellos también formaban parte de las víctimas de la fase neoliberal del capitalismo y para expresar sus luchas, buscaron conceptos opuestos a esta lógica (Simbaña, 2011: 219). Al mismo tiempo, muchos otros grupos sociales se preocupaban de la destrucción del ecosistema. Todo esto contribuyó a reanimar y reconstruir conceptos tradicionales como el “Buen Vivir”, una categoría en permanente construcción y reproducción (Acosta, 2008, citado por Gudynas, 2011a: 1). José Sánchez Parga afirma que el concepto de *alli kawsay* (vida buena) “en el sentido de calidad de vida, no es ajeno a un pasado reciente que nada tiene que ver con la tradición, sino más bien con la biografía de muchos indígenas” (2009: 137); “personas que desean ‘poder hacer su vida’, sin dejarlas a merced de factores que les son ajenos y hostiles” (Gudynas, 2011: 4).

Para entender mejor el contenido del concepto, daremos la palabra a actores comprometidos con las luchas actuales, empezando con personas indígenas. Luis Macas, quien fue presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), habla del espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la Naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir “Buen Vivir”.

Humberto Cholango, nombrado presidente del mismo organismo en 2011, define el *sumak kawsay* como un nuevo modelo de vida (frente a la concepción occidental) pero que va más allá de los indígenas y vale para todo el planeta (2010: 92). Esta noción supone armonía con la Madre Tierra (*ibid.*: 96) y la conservación del ecosistema (*ibid.*: 93). Ella significa, finalmente, la felicidad para los indios y todos los otros grupos humanos (*ibid.*: 96). Para Manuel Castro, de la ECUARUNARI (la organización de los indígenas kichwas de Ecuador), la noción implica la convivencia comunitaria, la igualdad social, la equidad, la reciprocidad, la solidaridad, la justicia, la paz. Supone, igualmente, una relación armónica entre la humanidad y la Madre Tierra, gracias a la puesta en práctica del calendario ancestral y de su cosmovisión, en particular frente al Padre Sol y la Madre Luna. Para Manuel Castro, se trata de valores culturales específicos y también de una ciencia y unas técnicas ancestrales (2010: 4-7). En este sentido, tanto Josef Esterman (1993) como Eduardo Gudynas (2009) hablan de una “ética cósmica”.

Intelectuales no indígenas se pronunciaron también al respecto. Alberto Acosta, economista de izquierda, ex presidente de la Asamblea Constituyente, escribe que la adopción del *sumak kawsay* en el pensamiento político del Ecuador, significa “una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, en tanto acoge las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como de amplios segmentos de la población, y, simultáneamente, se proyecta con fuerza en los debates de transformación que se desarrollan en el mundo” (2009: 7). Previamente, Acosta había manifestado que el concepto de *sumak kawsay* “tiene que ver con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales” (*ibid.*). Por otra parte, Magdalena León desde una perspectiva feminista, introdujo el concepto de “economía del cuidado humano” (2010: 150) como expresión del *sumak kawsay*, porque “allá se recupera la idea de la vida como eje y categoría central de la economía” (2009: 63). Para Pablo Dávalos, la idea de *sumak kawsay* trata de “una reintegración de la Naturaleza en la historia, como inherente al ser social” (citado por Gudynas: 2011,6). Por eso, Jorge García no duda en escribir que el *sumak kawsai* es un “arte de vida” (2004). Evidentemente, Eduardo Gudynas es quien más ha publicado sobre el asunto y lo citaremos en varias ocasiones, más adelante. Su posición es muy clara: la noción del “Buen Vivir” es una crítica al modelo actual de desarrollo y una llamada a construir una calidad de

vida incluyendo tanto a las personas como a la Naturaleza (Gudynas, 2011: 2). René Ramírez, secretario nacional de Planificación, y uno de los redactores del Plan Nacional de Desarrollo, escribe que la idea implica la satisfacción de las necesidades, una calidad de vida, amar y ser amado, paz y armonía con la Naturaleza, protección de la cultura y de la biodiversidad (Ramírez, 2010: 139). Para resumir su posición, Ramírez habla de “bioigualitarismo” o de “biosocialismo republicano”, significando la combinación entre la preocupación por la justicia social, el respeto a la Naturaleza y la organización política (citado por Gudynas, 2011a: 9). Pedro Páez, economista, ex ministro de Finanzas y miembro de la Comisión Stiglitz de las Naciones Unidas sobre la crisis financiera internacional, habla de “vivir en plenitud” (Páez, 2011: 7).

Como se puede ver, hay en los discursos de estos autores un alto grado de interpretación en función de preocupaciones contemporáneas, además del uso de un vocabulario diferente del utilizado por los indígenas, lo que indica la existencia de funciones del concepto, más allá del trabajo de recuperación de la memoria.

Si pasamos a la noción de *suma qamaña* de los aymaras de Bolivia, podemos citar también a varios autores. David Choquehuanca refiere la oposición entre “Vivir Bien” y “vivir mejor”, lo que, por afán de consumir siempre más, provocó las desviaciones del sistema capitalista. Por el contrario, el *suma qamaña* significa la complementariedad social, rechazando la exclusión y la discriminación y buscando la armonía de la humanidad con la Madre Tierra, respetando las leyes de la Naturaleza. Todo esto constituye una cultura de la vida, en oposición a la cultura de la muerte (Choquehuanca, 2010: 57-74). Para Simón Yamparo, esta noción se inscribe en la filosofía aymara, que exige la armonía entre lo material y lo espiritual, el bienestar integral, una concepción holística y armónica de la vida (texto de 2001, citado por Gudynas, 2011a: 6). María Eugenia Choque Quispe utiliza otro concepto: *suma jakaña*, que se centra en la satisfacción de la alimentación, asegurada por el control de la producción, para llegar a la plenitud de la vida y al desarrollo de los pueblos (texto de 2010, citado por Gudynas, 2011a: 6).

El principal teórico del *suma qamaña* es sin duda el antropólogo Xabier Albo, s.j., para quien esto significa “convivir bien” (y no vivir mejor que los otros). No se trata solamente de bienes materiales, sino también espirituales. Se debe primero satisfacer las necesidades locales, en convivencia con la Madre Tierra y en reciprocidad y afecto con los demás.

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 se daña la Naturaleza. (Albo, 2010: 57)

Es una espiritualidad, que implica la paz y la construcción de “una tierra sin mal”. Xabier Albo afirma que esta visión va más allá del *sumak kawsay*. Sin embargo, J. Medina, autor boliviano, afirma que, en tanto categoría filosófica, el concepto de *suma qamaña* en su formulación es relativamente reciente. Esto indica una vez más el carácter dinámico de la cultura y el conocimiento.

No se trata entonces, de idealizar lo que fueron las sociedades precolombianas, ni de ignorar las contradicciones existentes hoy día en los pueblos autóctonos, tal como existen en todos los grupos humanos. Las relaciones de autoridad, el estatuto de la mujer, el respeto a la vida humana no fueron siempre ejemplares en estos grupos sociales y el carácter que hoy día llamaríamos “imperialista” de los reinados Inca y Azteca no se puede negar. La divinización del Inca, por ejemplo, fue una señal evidente del deterioro de las relaciones tributarias entre las entidades locales y el poder central. Hoy en día, las organizaciones indígenas tienen sus conflictos de pensamiento y de poder, sus alianzas dudosas entre algunos líderes con poderes políticos o económicos, sus diferencias ideológicas que van desde el neoliberalismo hasta el socialismo. Es decir, son grupos sociales como los demás, con sus historias, sus sueños, sus vidas propias. Es por eso que merecen un reconocimiento social, luego de medio milenio de opresión y destrucción. Recordar el *sumak kawsai* es hacer revivir la “utopía práctica” de sus tradiciones, que orientó la ética colectiva y la esperanza del actuar de sus comunidades. Es el aporte específico que los pueblos originarios de *Abya Yala* ofrecen a la construcción de una nueva civilización. Lo hacen con su cosmovisión propia, elemento importante de una multiculturalidad que puede convertirse en interculturalidad.

Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los mapuche (Chile), los guaraníes de Bolivia y Paraguay, que hablan de *ñande riko* (vida armoniosa) y de *tiko kavi* (vida buena) los achuar (Amazonia ecuatoriana) citados por Eduardo Gudynas (2011a: 8), pero también en la tradición maya (Guatemala), en Chiapas (México), entre los kunas (Panamá), etc. Así, el pueblo tseltal habla de *lekil kuxlejal*, la vida buena, no como un sueño inexistente, sino como un concepto que

a pesar de haberse ido degenerando, puede recuperarse. Su aplicación es el fundamento moral de la vida cotidiana (Paoli, 2003: 71), e incluye antes de todo, la paz, tanto interna de cada persona, como dentro de la comunidad, y entre hombres y mujeres, en la pareja. Cuando la paz está plenamente en el mundo, la vida es perfección, “este es el tiempo del *lekil kuxlejalk*” (*ibid.*: 77). La paz se establece con la justicia y sin justicia no hay *lekil kuxlejalk* (*ibid.*, 82). El concepto implica también una integración armónica entre la sociedad y la Naturaleza: “el contenido de la comunidad se proyecta y se siente en el medio ambiente automáticamente y el ecosistema feliz hace ligeras y alegres a las personas” (*ibid.*: 75).¹

De este modo podemos concluir que la referencia a estos conceptos, que fueron importantes en la vida de los pueblos originarios del continente, corresponde a la necesidad de crear un nuevo modo de vida, a pesar de las contradicciones inherentes a la condición humana. La conciencia del carácter profundamente destructivo del capitalismo como fundamento económico de una cultura del progreso sin límites y que ignora las externalidades sociales y ecológicas está progresando entre los pueblos indígenas, así como en muchos otros medios sociales del continente. La defensa de la vida, la propuesta de una ética del “Buen Vivir”, la recuperación de los equilibrios del ecosistema y la importancia de lo colectivo frente al individualismo son valores que orientan a los movimientos de izquierda en el mundo entero. Esta convergencia nos permite entrar ahora más en detalle en las funciones actuales del “Buen Vivir” y su utilidad en la definición de una política exterior de un país como Ecuador.

Las funciones del concepto en el contexto actual

En el conjunto de la literatura contemporánea sobre el *sumak kawsay* y el *suma qamaña* se nota una doble función, por una parte una crítica de la situación socioeconómica actual y, por otra, propuestas de reconstrucción cultural, social y política. Terminaremos esta parte del trabajo con algunas reflexiones sobre la correspondencia entre el “bien común de la humanidad” y las posibles desviaciones de sentido del concepto del “Buen Vivir”, en función de las ideologías vigentes.

¹ Una canción local dice: “Sentimos el ambiente que sonrío, así como los pájaros del campo, así como nosotros como ellos, que vuelen por el mundo” (Paoli, 2003: 75).

La crítica de la modernidad

La crítica de la modernidad es ambivalente. Todo depende de qué aspectos de la modernidad estén siendo criticados. ¿El modelo económico de producción y de consumo y su racionalidad puramente instrumental en función de una lógica “científica/tecnológica mercantil” (Jacques, 2011)? ¿La idea del progreso sin fin? o, ¿la emancipación del ser humano; los logros científicos; el pensamiento analítico? De hecho, existe una crítica fundamentalista de la modernidad, que significa la restauración de una cultura preanalítica, sin visión histórica. Conocemos también la crítica de una filosofía posmoderna, que rechaza lo que sus protagonistas llaman “los grandes relatos”, es decir, las teorías sociales y políticas. Estos autores las consideran como totalitarias y privilegian los “pequeños relatos”, esto es, la historia inmediata construida por los actores individuales, negando la existencia de estructuras y de sistemas. Tales críticas no son realmente útiles para una reconstrucción social y cultural adecuada para nuestros tiempos.

La crítica desde el punto de vista del “Buen Vivir” o del “buen convivir” es selectiva. Se trata, como lo escribe José María Tortosa, de rechazar “el mal desarrollo que conduce al malvivir” (Tortosa, 2011: 41). Vivimos, en efecto, una crisis del modelo de desarrollo dominante, destructor de los ecosistemas y de las sociedades. La razón profunda se encuentra en la “ontología” de Occidente y en su visión lineal científica y tecnológica de la historia, que considera a la Naturaleza como una serie de elementos separados (recursos naturales) e impone una visión antropocéntrica (utilitarista) del desarrollo.

Evidentemente, la lógica del sistema económico capitalista de transformarlo todo en mercancía (Gudynas, 2011a: 14) es la expresión más visible de este tipo de modernidad. El capitalismo, en este sentido, es mucho más que una simple realidad económica. Conlleva también una determinada “cosmovisión” y una organización social. En efecto, “la acumulación del capital no es simplemente un conjunto de bienes, sino una relación social mediada por el poder” (Quiroga, 2009: 106). En el caso de los pueblos indígenas, el capitalismo se presentó en la historia bajo su forma colonizadora, con todas sus consecuencias físicas y culturales. Hoy en día, el sistema presiona fuertemente sobre las tierras ancestrales, a través de las actividades extractivas y de acaparamiento de tierras agrícolas para fines industriales. Por esta razón, los pueblos indígenas que empezaron reivindicando su identidad cultural en los

foros sociales mundiales, terminaron por condenar radicalmente al sistema capitalista, como causa primera de su sufrimiento actual (Belem, 2009; Dakar, 2011). Las tentativas por ablandar el sistema, humanizarlo, pintarlo de verde, son ilusorias. Como lo escribe Eduardo Gudynas: “El ‘capitalismo benevolente’ es incompatible con el Buen Vivir” (2011b: 239). Es necesario efectuar un verdadero cambio filosófico y reconocer, como lo dice Norma Aguilar Alvarado, que los pueblos originarios y afrodescendientes pueden ser “inspiradores de valores, conocimientos y teorías o filosofías alternativas y políticamente respetables” <<http://servindi.org/actualidad/opinion/22327>>.

Sin embargo, en varios países latinoamericanos, una parte de los movimientos indígenas ha adoptado líneas políticas de tipo socialdemócrata. Aun ciertos líderes de comunidades indígenas, practicantes de actividades mercantiles, tienen posiciones netamente neoliberales. En ningún país, lo indígena se presenta como un bloque homogéneo. Si bien todos reivindican el reconocimiento de su existencia propia, cultural y material, no todos han adoptado el mismo tipo de lectura de la realidad, ni una posición política unánime. Los pueblos autóctonos del continente no viven en un mundo aislado; son parte de la historia. Su situación contextual influye en su nivel de conciencia. Sería un grave error considerarlos como “islas socioculturales” dentro de las sociedades contemporáneas. De allí se desprenden las diversas interpretaciones del “Buen Vivir”, que van desde las tendencias “fundamentalistas” hasta las “revolucionarias”.

Encontramos en las posiciones de los defensores indígenas del *sumak kawsay*, así como en ciertos intérpretes no indígenas, una neta desconfianza hacia el socialismo. Estos actores critican el aspecto “materialista” del socialismo, que concibe la Naturaleza como un valor de uso y de cambio (Gudynas, 2011a: 9); lo acusan de inscribirse finalmente en la misma racionalidad de la modernidad que el capitalismo y de proponer solamente “desarrollos alternativos” y no “alternativas al desarrollo” (*ibid.*: 3). Simón Yampara, de Bolivia, va aun más allá, afirmando que “el hombre aymara no es ni socialista ni capitalista” (Gudynas, 2011a: 9) y David Choquehuanca añade que se distancia del socialismo “porque [ese sistema] busca satisfacer las necesidades de los hombres” (Cortez y Wagner, 2011: 9) haciendo alusión a la falta de consideración para la Naturaleza.

Es la razón por la cual David Cortez y Keike Wagner se preguntan si el “Buen Vivir” no significa finalmente una perspectiva utópicoe-

mancipadora de tipo socialista (2011: 2). De todas maneras, afirman que es un proyecto “descolonizador” (*ibid.*: 7). Luis Macas, citado por los mismos autores, afirmaba en 2005, que se trata de “un proyecto alternativo de una nueva sociedad y de un nuevo desarrollo” (*ibid.*: 8). Lo cierto es que el concepto de “Buen Vivir” tiene una real afinidad con el “manifiesto ecosocialista” de Joel Kovel y Michael Löwy, citado por la misma fuente (*ibid.*: 13) y no tendría que ser ajeno al contenido del “socialismo del siglo XXI”. Boaventura de Souza Santos, sociólogo portugués, afirma la necesidad de un cambio civilizatorio y habla del “socialismo del Buen Vivir”; esta expresión bien podría representar la versión contemporánea del concepto.

Evidentemente, cuando uno se refiere al “socialismo real” tal como se desarrolló en Europa o a los modelos chinos o vietnamitas actuales, se entiende que los autores citados tengan sus reservas. Pero es necesario superar esta visión demasiado elemental de un socialismo coyuntural. Marx afirmaba en los manuscritos de 1844, que “el hombre es primero e indisolublemente parte de la Naturaleza y este metabolismo primitivo se redobla en el proceso de preservación de su ser: la constante relación del hombre con la Naturaleza no es sino la relación consigo mismo” (Marx, citado por Cachon, 1999: 800). El mismo Marx escribía en los *Grundrisse*, que fue el capitalismo el que provocó la separación entre el hombre y la Naturaleza, “con la aparición del capitalismo, la Naturaleza cesa de ser reconocida como una potencia para sí misma: se transforma en puro objeto para el hombre, una simple cosa de utilidad” (*ibid.*). En *El capital*, Marx decía: “la dominación del hombre sobre la Naturaleza es un presupuesto del desarrollo de la producción capitalista” (*ibid.*). Al contrario, para Carlos Marx, el comunismo es la reconciliación entre el hombre y la Naturaleza, el retorno a la unidad. Es “la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la Naturaleza, entre el hombre y el hombre” (*ibid.*: 799).² La armonía entre los seres humanos y la tierra estaba presente en el pensamiento de Marx y en su proyecto socialista. Es uno de los “olvidos” del socialismo histórico que debemos rescatar.

De este modo, el *sumak kawsay* no es el único portador de una crítica del capitalismo y de la modernidad en tanto proyecto ilusorio. En el

² Ello consiste en palabras de Marx “en que el ser humano socializado gobierne el metabolismo humano en una forma racional; controlando de manera colectiva en lugar de verse dominado por éste como si fuese un poder ciego; logrando con el menor gasto de energía y en condiciones lo más valiosas y apropiadas según su propia naturaleza humana” (Marx, 2000, vol. 3: 959).

mundo entero se nota la puesta en duda del “desarrollo”, la preocupación ambiental, la afirmación femenina. Estas corrientes tienen muchas afinidades con el pensamiento específico sobre el “Buen Vivir” nacido en las culturas de los pueblos indígenas de América Latina (Gudynas, 2011: 8). Es lo que permite la construcción de convergencias, tanto en el aspecto teórico, cuanto práctico.

La reconstrucción teórica y los aportes prácticos

Está claro que no basta con expresar una crítica; es necesario proponer nuevas perspectivas de pensamiento y nuevas prácticas. Los conceptos de *sumak kawsay* y de *suma qamaña* pretenden también cumplir esta función. Sin embargo, esto conlleva algunas condiciones de las cuales hablaremos ahora.

La condición de base es partir de una visión holística de la realidad para reformular el desarrollo y, por eso, es necesario “descolonizar el saber” (Gudynas, 2011a: 15). La cultura indígena era holística, es decir, integraba los varios elementos de la Naturaleza y afirmaba la simbiosis entre los seres humanos y la Madre Tierra. Los pueblos originarios procuraban organizar sus situaciones concretas de vida con sus saberes, sus técnicas y sus culturas, tanto para establecer la simbiosis con la Naturaleza, como para solucionar sus contradicciones. La manera de realizarlo era racional y funcional. El pensamiento simbólico (identificación del símbolo con lo real) era adaptado a estas situaciones y la visión holística se inscribía en el marco de esta cosmovisión. Sin embargo, este tipo de visión tiene también expresiones contemporáneas. “Lo que nos rodea (montañas, bosques, ríos...) es parte de un todo por el que tenemos vida”, afirma Rodolfo Polop Coroxon. “Son divinidades (agua, aire, tierra, universo) cuya energía es igual a la de los átomos que forman a los seres humanos” (2008: 40). Los kunas de Panamá califican a los elementos de la Naturaleza de “hermanos mayores”, porque existían antes que los seres humanos. Así, se personifica a la Naturaleza y sus componentes. Se pide permiso a la Madre Tierra por todas las acciones destinadas a satisfacer las necesidades de la vida humana, pero que significan una “agresión” a su integridad, como cortar un árbol o matar un animal. (*ibid.*: 41).

Tales representaciones tienen su lógica en circunstancias históricas precisas de la sociedad y de la cultura. Es difícil percibir si son parte

de una expresión de lo real, reproduciendo el pensamiento ancestral en función de la exclusión económica y social de los pueblos indígenas, o si se transformaron en alegorías de alto nivel poético, capaces de explicar la relación privilegiada entre el hombre y la Naturaleza y, por consiguiente, de motivar las acciones de protección del ambiente y el compromiso político necesario. De todas maneras, como lo afirma Marion Woynar, a propósito de los pueblos indígenas de México, “la conciencia propia de los pueblos autóctonos de una Madre Tierra indispensable para la vida, los inducía a protegerla por una economía durable” (Woynar, 2011: 481).

Sin embargo, para abordar el tema del capitalismo y sus efectos ecológicos y sociales negativos, el enfoque holístico puede también ser desvinculado del pensamiento simbólico e integrarse en un pensamiento analítico. Este último sitúa las causalidades de los fenómenos naturales (la vida de la Naturaleza, incluyendo los seres humanos) y sociales (la construcción colectiva de las sociedades) en sus propios campos físicos, biológicos y sociológicos. El enfoque holístico y el pensamiento simbólico no están necesariamente vinculados y se pueden adoptar el uno sin el otro.

Esta posición es evidentemente ajena a toda calificación del pensamiento simbólico como irracional, o a su prohibición en una sociedad pluricultural. Pero tampoco se puede aceptar la imposición del pensamiento simbólico como la única manera de transmitir el carácter holístico de la relación entre los seres humanos y la tierra. En concreto, el “Buen Vivir” significa rescatar la armonía entre la Naturaleza y el hombre, entre lo material y lo espiritual, pero en el mundo actual. Construir el futuro es la meta, y no regresar al pasado. Esto no significa una fe ciega en el progreso científico y tecnológico, ni un desprecio de las sociedades ancestrales. Al contrario, un esfuerzo así exige la crítica del “progreso” tal como la modernidad lo ha concebido y un uso más amplio de los saberes tradicionales. No se trata tampoco de una valorización ética, como si el uno fuera mejor que el otro, sino de una perspectiva histórica, capaz de condenar lo que llamamos “progreso”, calificándolo de “maldesarrollo” y de apreciar los saberes y las prácticas materiales y simbólicas de las sociedades del pasado. Hoy día, la tarea principal es el reconocimiento de una pluralidad, en donde cada uno, con su pensamiento propio, pueda contribuir tanto a la crítica del capitalismo, como a la construcción del poscapitalismo.

La mayoría de los indígenas del continente no rechaza el carácter dinámico (histórico) de sus culturas y acepta aportes de otros pensa-

mientos, incluyendo aquellos que provienen de la modernidad, con la condición de no ser dominados y humillados en el proceso. Ellos defienden la riqueza de la vida, “el bienestar y el buen corazón” (Pablo Mamani Ramírez, citado por Gudynas, 2011a: 7), lo que se traduce hoy por la unidad, la igualdad, la libertad, la solidaridad, la justicia social, la responsabilidad, el bienestar común y la calidad de la vida. Estos principios se aplican en los ámbitos de la educación, la salud, la seguridad social, la vivienda, los transportes, la economía social, la conservación de la biodiversidad, la soberanía alimentaria, la planificación participativa, entre otros muchos. (Gudynas, 2011: 4). Sin duda aparece aquí el carácter utópico del “Buen Vivir”, pero en el sentido positivo de la palabra, es decir, una meta que perseguir, un ideal que realizar.

Restablecer la armonía con la Naturaleza

Hemos visto que la relación con la Naturaleza tiene un lugar privilegiado en la visión del “Buen Vivir”. Por esta razón, es importante investigar un poco más lo que esto implica. El punto de partida es el reconocimiento de la integridad de la Naturaleza, que tiene un valor propio, independientemente de la percepción y de la valoración del hombre (Gudynas, 2011b: (2)242). La tierra es más que un conjunto de materia, en ella hay vida. Por eso se entiende el grito del indígena uwa de Colombia, cuando frente a las actividades de extracción petrolera y minera que en su territorio dejan la selva destruida, los ríos contaminados, los suelos devastados, dice: eso significa matar la Tierra (Martínez, 2010: 111). Pero, no solamente hay vida en la Naturaleza. Ella es también fuente de la vida (incluso de la conciencia). La tierra es “el espacio donde se reproduce y realiza la vida” afirma el Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador (2009: 44). Es por eso que existe una simbiosis y no una separación entre los seres humanos y la Naturaleza. Es una relación sagrada.

David Choquehuanca escribe en sus 25 postulados para entender el Buen Vivir, que el ser humano pasa a un segundo plano frente al medio ambiente, porque es parte de la Naturaleza. Esta afirmación a primera vista desconcertante contiene una filosofía profunda. La Naturaleza es la fuente de la vida (una madre) y el ser humano es la parte pensante de esta realidad. La prioridad pertenece a la Naturaleza sin la cual el ser humano no puede vivir (pero que puede destruir). Así, preocuparse de la humanidad significa en primer lugar defender la tierra y establecer

la armonía entre la Naturaleza y los seres humanos, lo que implica el respeto de todo el entorno natural. Que la Naturaleza sea la fuente de la vida se entiende hoy mejor que nunca, cuando la lógica del poder económico capitalista está perturbando gravemente los ecosistemas del planeta y, finalmente, la posibilidad de reproducción de la vida pensante y no pensante. Cambiar las prácticas económicas y el sistema cultural que las justifica es hoy un imperativo ético. La crítica del “antropocentrismo” de la modernidad no significa otra cosa: rechazar una actitud que promueve un crecimiento (desigual) sin tener en cuenta los daños a la vida de la Naturaleza y, por ende, de la vida humana (externalidades para el capitalismo). Uno puede preguntarse si en este caso se trata realmente de “antropocentrismo”, cuando el sistema conduce no solamente a la destrucción del planeta, sino también a una desigualdad social abismal y al hambre y la miseria de centenares de millones de seres humanos.

La lógica de esta constatación nos lleva a afirmar que la Naturaleza es sujeto de derechos (Gudynas, 2011a: 14). Se trata del derecho a su propia existencia fuera de la mediación humana, porque la tierra no pertenece al género humano. La Madre Tierra tiene derecho a regenerar su propia biocapacidad, es decir, a una vida limpia (Choquehuanca, 2010: 73); tiene derecho a guardianes y defensores (Martínez, 2010: 114-115). La Constitución ecuatoriana reconoce el Derecho de la Naturaleza “al respeto integral de su existencia, al mantenimiento y la regeneración de sus ciclos” (art.72). Eso implica obligaciones por parte de los seres humanos, únicos seres vivos capaces de destruir los equilibrios del ecosistema, de afectar la simbiosis entre el hombre y la Naturaleza e inclusive de alterar el clima. Son obligaciones de respeto y de reparación hacia y de la Madre Tierra.

Otra manera de abordar el problema es hablar del derecho de los seres humanos a un ambiente sano. Es lo que encontramos en los “derechos de tercera generación” de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Organización de las Naciones Unidas. Sin embargo, para los protagonistas del “Buen Vivir”, eso no basta. Sin necesariamente rechazar la pertinencia de esta posición, piensan que tal afirmación niega el carácter de sujeto de la Naturaleza y, en consecuencia, somete a la “Madre Tierra” a la mediación humana para el reconocimiento de su existencia. Sería caer de nuevo en una perspectiva antropocentrista o, peor aún, adoptar una visión hegeliana, afirmando que son los hombres los creadores de la Naturaleza, a través del solo acto de pensarla (Cachon, 1999: 798).

Como podemos constatar, nos encontramos frente a dos concepciones del Derecho de la Naturaleza. La primera considera a la Madre Tierra como un sujeto de derechos y atribuye esta calificación a muchos elementos y fuerzas de la Naturaleza. Es la posición antropomórfica del pensamiento simbólico. La segunda, se apoya en la necesidad de asegurar la capacidad de reproducción de la Tierra y adopta el pensamiento analítico, reconociendo, sin embargo, que existe una vida propia de la Naturaleza y que esta última es la fuente de la vida humana misma. En este caso, se utiliza la palabra “derechos” en un sentido metafórico, porque en la concepción jurídica clásica, solamente personas físicas o morales son sujetos de derechos. Las dos concepciones se oponen a la lógica del capitalismo, que solamente reconoce a la Naturaleza un carácter utilitario (*commodity*). El problema en el futuro será introducir los derechos de la Naturaleza en el Derecho internacional, para definir los delitos ecológicos y eventualmente instituir una Corte Internacional sobre los Crímenes contra la Naturaleza, tema que se ha discutido en la Cumbre de la Tierra en Cochabamba en 2010 (Houtart, 2010: 2).

Construir otra economía

En la perspectiva del “Buen Vivir”, la economía consiste en satisfacer las necesidades materiales y espirituales de los seres humanos (García, 2011). Carlos Marx habló del sistema de necesidades/capacidades, insistiendo en su dimensión histórica, es decir, en su aspecto cambiante en función de las posibilidades de satisfacerlas. Sobre esta base, el Plan Nacional ecuatoriano define la economía del “Buen Vivir” como: “entrar en el desarrollo de capacidades y oportunidades” (Plan Nacional para el Buen Vivir, 20). Sin embargo, no se trata solamente de buscar el bienestar, sino también el ser (*ibid.*: 33). La actividad económica está al servicio de la felicidad y de la calidad de vida, lo que presupone relaciones armónicas con la Naturaleza (Quiroga, 2009: 103) y también “una vida equilibrada” (Choquehuanca, 2010: 64). “Solamente se toma de la Naturaleza lo necesario para satisfacer sus necesidades de alimentación, hábitat, salud, movilidad... (Quiroga, 2009: 105).

Para medir lo que significa el “Buen Vivir”, el PIB no es un instrumento adecuado y se deben encontrar otros criterios, teniendo más en cuenta el nivel de vida (material y espiritual) de las personas (Plan Nacional para el Buen Vivir: 31). El concepto se acerca al de la econo-

mía solidaria, exige una distribución igualitaria (*ibid.*: 38) e implica la prioridad del valor de uso sobre el valor de cambio; plantea la cuestión de los límites al crecimiento en función de la preservación del entorno natural (el respeto a la Madre Tierra). Por eso, la visión del *sumak kawsay* exige tomar en cuenta, no solamente los procesos de producción, sino también de reproducción (*ibid.*: 38). Finalmente, se trata también de “una ‘resignificación’ de los espacios geográficos” (*ibid.*: 20), esto es, de los territorios que constituyen una realidad central en la vida de las comunidades indígenas.

Organizar otro Estado

Las largas luchas de los pueblos indígenas mostraron una visión muy negativa del Estado. No solamente el Estado colonial los destruyó hasta sus raíces, sino que el Estado-nación poscolonial los excluyó de la vida pública. Además, con el neoliberalismo, el Estado-nación perdió mucho de su estatuto nacional, por la mercantilización globalizada. De ahí el concepto de “Estado plurinacional” retomado por las constituciones de Ecuador y Bolivia. Se trata de encontrar un difícil equilibrio entre, por una parte, Estados-nación que salen de un periodo neoliberal que había reducido al máximo sus funciones para abrir espacios al mercado; y, por otra, pueblos indígenas en fase de recuperación de sus identidades y en búsqueda de autonomía. Para el Plan Nacional del Ecuador, esto significa una descentralización y la organización de un Estado “policéntrico”, pero no debilitado (*ibid.*: 38). Los conflictos entre organizaciones indígenas en Ecuador y en Bolivia comprueban que no es fácil llegar a soluciones concretas en este ámbito.

En este sentido, se enfrentan dos concepciones de lo comunitario: la primera concibe a la comunidad como una forma de organizar un segmento reducido de la sociedad (particularmente rural), lo que según Floresmil Simbaña es anacrónico e ineficaz en la situación contemporánea. La otra, citando a Luis Macas, considera la comunidad como una de las instituciones vertebradoras “en el proceso de reconstrucción de los pueblos y de las naciones ancestrales... [necesarias]... en la reproducción histórica e ideológica de los pueblos indios”. Según el antiguo dirigente de la CONAIE, en este sentido, la comuna o el territorio, totalidad viviente, como lo dice Norma Aguilar, “es el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena” (Floresmino Simbaña,

2011, 25-26). David Choquehuanca, por su parte, insiste mucho sobre “el consenso comunal” como modo de funcionamiento (2010: 66).

A primera vista, las dos nociones no son incompatibles. La primera (comuna) sirve de base, en varios países (Venezuela, Bolivia) a la organización de la participación popular. Con excepción de regiones aisladas donde los pueblos indígenas forman la totalidad del territorio (en la Amazonia, por ejemplo), esta división territorial no puede ser muy útil para los pueblos indígenas. La segunda dimensión (territorio, comunidad), mucho más amplia, corresponde a las reivindicaciones de los pueblos autóctonos, pero no deja de ser difícil de ser traducida a normas y organizaciones. Las migraciones internas y la urbanización conllevan problemas sociales y culturales nuevos, que no se solucionan por decretos, sino por consensos progresivos. Es así que el principio de “plurinacionalidad” (diferencias) se complementa con el de “multiculturalidad” (un conjunto de diversidades) en un Estado “nacional” (Walsh, 2008). Como afirma Boaventura de Souza “la plurinacionalidad refuerza el nacionalismo” (2010: 22).

El *sumak kawsay* implica también una visión del conjunto de América Latina, *Abya Yala*, “una gran comunidad” como dice David Choquehuanca. La Constitución de Bolivia retoma esta idea “Unir a todos los pueblos y volver a ser el *Abya Yala* que fuimos”. Guardando las diferencias de contenido, se puede decir que el concepto tiene una cierta afinidad con la “Patria Grande” de Simón Bolívar o con “Nuestra América” de José Martí. Se acerca tal vez más todavía del ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América), que utiliza el concepto de “gran-nacional”, implicando iniciativas al nivel continental basadas sobre “la solidaridad, la complementariedad, la justicia, el desarrollo sostenible”. Sin embargo, los pueblos autóctonos, con la idea de los Estados plurinacionales, añaden evidentemente otra dimensión. Su otro aporte original es que *Abya Yala* se construye sobre la base del “Buen Vivir”, es decir, con perspectivas más fundamentales e integrales que pueden fortalecer las iniciativas de integración latinoamericana frente a la crisis sistémica que pone en peligro la reproducción de la vida en el planeta.

Edificar la interculturalidad

En consecuencia, la interculturalidad es indispensable como proceso en este periodo de la historia. Es el aspecto complementario de la pluri-

nacionalidad en los países andinos, en México y en Centroamérica. Se trata de un elemento importante de la construcción de las alternativas al “desarrollo”. La recuperación de los saberes ancestrales y su combinación con los conocimientos modernos contribuye al proceso de aprendizaje y desaprendizaje (Quiroga, 2009: 107). Sin embargo, no se trata solamente de un proceso cultural, sino de relaciones sociales y políticas. La interculturalidad es una ilusión en sociedades desiguales y en las que empresas transnacionales monopolizan los saberes. Por eso es necesaria una visión de conjunto.

Para transmitir las orientaciones de una crítica del capitalismo y compartir los requisitos de una construcción social poscapitalista (como el socialismo del siglo XXI, por ejemplo) se necesitan discursos comprensibles para todos y todas, y adaptados a cada lenguaje. La expresión multicultural del mensaje es una condición de su éxito, y la izquierda tiene mucho que aprender en este sentido. Aunque existen bases teóricas para este tipo de multiculturalidad en América Latina —en el pensamiento de Mariátegui o en los textos del subcomandante Marcos—, queda todavía un enorme trabajo por hacer.

Las desviaciones del concepto de “Buen Vivir”

En la práctica, existen dos tipos de desviaciones de este concepto: el fundamentalismo y la recuperación instrumental. El primero consiste en exigir la expresión de la defensa de la Naturaleza exclusivamente en un lenguaje antropomórfico, como se manifestó en varios documentos de la Cumbre de la Tierra en Cochabamba en 2010. Es lo que J. Medina llama el “posmodernismo del Buen Vivir” (citado por Gudynas, 2011a: 8) y que otros, menos indulgentes, califican de “pachamamismo”. En otras palabras, y como lo hemos explicado al inicio, esta posición consiste en expresar la visión holística del mundo, necesaria para reconstruir una nueva relación con la Naturaleza, únicamente por medio del pensamiento simbólico, pensando que sólo esta expresión es legítima. Evidentemente esta perspectiva es difícilmente entendida y aceptada por otras culturas en un mundo pluralista. Se podría entender que este discurso provenga de líderes indígenas implicados en una dura lucha social y que utilizan el aparato cultural de su tradición. No solamente tienen todo el derecho de hacerlo, sino que sus posiciones deben ser respetadas; por lo menos gozan de una superioridad moral sobre el dis-

curso capitalista. Pero es menos aceptable cuando el discurso proviene de intelectuales —indígenas o no—, que tienen el deber de ser críticos, tanto de la modernidad, como del posmodernismo radical, y que tendrían que saber que, desde una perspectiva política, sólo el pluralismo cultural puede llevar a resultados positivos.

La segunda desviación es la instrumentalización del vocabulario por parte de los adversarios o del poder político. El *sumak kawsay* se transforma en “la redistribución del desarrollo”, como dice René Ramírez (2010: 24). En otras palabras, se transforma en su contrario. Esto conduce a promover políticas extractivas o de monocultivos (como fuente de recursos a ser redistribuidos) utilizando el lenguaje del “Buen Vivir”, sin siquiera hablar de transición. Por otra parte, como lo dice Eduardo Gudynas, el concepto se banaliza: se utiliza como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres, se presenta como una reivindicación meramente indígena, o se repite como un eslogan que finalmente pierde sentido. En algunos casos, el gobierno asume el liderazgo de campañas poco participativas para su promoción (Gudynas, 2011a: 15). Otros términos, como el de interculturalidad, tienen una suerte similar (Bernal, 2011). Evidentemente, es el precio de la gloria: si el “Buen Vivir” no tuviera tal fuerza, no sería tan fácilmente recuperado.

El papel político de los conceptos de *sumak kawsay* y *suma qamaña*

Lo que hemos dicho no impide el reconocimiento de la importancia política de la noción de “Buen Vivir” y eso se comprobó tanto en la redacción de las constituciones ecuatoriana y boliviana, como en la elaboración del Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador. En ambos casos se manifiesta un esfuerzo de comprensión profunda de los conceptos y sus posibles aplicaciones. Se nota también una gran honestidad intelectual y un resultado de un trabajo intenso.

En las constituciones

En las dos constituciones —ecuatoriana y boliviana—, los conceptos respectivos de “Buen Vivir” y de “Vivir Bien” fueron introducidos como base fundamental. Se utilizaron también las palabras indígenas para expresarlos (Ecuador, arts.14 y 71; Bolivia, art.8), lo que es bastante significativo.

La Constitución ecuatoriana de 2008 tiene como especificidad la afirmación de los Derechos de la Naturaleza, que son propios e independientes de su utilidad para el ser humano (Acosta, 2008 citado por Gudynas, 2011a: 24; Acosta y Martínez, 2009: 44; Gudynas 2009b: 38 y 40 y 2010: 14). Se trata, en el espíritu de este texto jurídico, de un aspecto esencial de la realización del *sumak kawsay* (art.71). Lo hemos explicado más adelante. Por otra parte, se distinguen en el documento, dos componentes del proyecto: el régimen de desarrollo (Título VI) y el régimen de Buen Vivir (Título VII), el primero al servicio del segundo. Es por esto que se habla de otro desarrollo (Gudynas, 2009a: 275) donde la calidad de vida, un sistema jurídico justo, la participación popular y la recuperación y conservación de la Naturaleza son elementos clave. En la práctica, estas consideraciones, verdaderos principios orientadores, tienen muchas aplicaciones. Algunas son de orden positivo: los derechos del “Buen Vivir” (alimentación, ambiente sano, agua, comunicaciones, educación, vivienda, salud, etc.) que tienen el mismo rango que los derechos clásicos. Otras son de orden negativo, por ejemplo, el rechazo del neoliberalismo o la oposición al modelo extractivo–exportador del desarrollo (Acosta y Martínez, 2009: 24).

La filosofía de la Constitución boliviana es muy similar. El *suma qamaña* o “Vivir Bien” es la base: “El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el Vivir Bien” (art.306). Así se asume y se promueve el *suma qamaña* como principio éticomoral de la sociedad plural del país. Al contrario del Ecuador, no se introdujo en la Constitución boliviana la noción de Derechos de la Naturaleza. Se adoptó una perspectiva más cercana a la de los Derechos de tercera generación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Gudynas, 2011: 236). Sin embargo, el vínculo con los saberes y tradiciones indígenas está bien afirmado (*ibid.*: 235). Como en el caso precedente, las consecuencias prácticas se manifiestan en muchas dimensiones de la vida colectiva: la generación del producto social, una redistribución justa de la riqueza y no sin ambigüedad, en la industrialización de los recursos naturales (art. 313).

El Plan Nacional para el Buen Vivir del Ecuador 2009-2013

La elaboración del Plan Nacional ecuatoriano para el “Buen Vivir” se apoyó en la Constitución para elaborar su pensamiento y sus análisis.

Según sus autores, se trató en primer lugar de reconocer los actores históricamente excluidos y de adoptar formas de producción y reproducción de la vida, diferentes a la lógica del mercado, reconociendo las diferencias de los pueblos (interculturalidad) (2009: 43). Para ellos, el ser humano es central y la economía debe estar al servicio de la vida. Esto significa revertir la lógica perversa del capitalismo que tiene como motor la acumulación. “Las lógicas de la acumulación del capital [deben ser] sometidas a la lógica de la reproducción ampliada de la vida” (*ibid.*).

Por otra parte, se recuerda que el vínculo con la Naturaleza es orgánico (la vida es indivisible), lo cual implica el reconocimiento de sus derechos. No se trata de “recursos naturales”, sino del “espacio donde se realiza la vida”. Por eso, la Naturaleza tiene “el derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructuras, funciones y procesos evolutivos” (art. 71 y 72) (*ibid.*).

Estos principios necesitan aplicaciones concretas, tarea llevada a cabo por el Plan. Se trata de mejorar la calidad de vida y con ello desarrollar las capacidades y potencialidades de los seres humanos, promoviendo la igualdad mediante la redistribución de los bienes sociales y los beneficios del desarrollo. Un tal objetivo no puede realizarse sin una participación efectiva del pueblo, el reconocimiento de la diversidad cultural, la convivencia con la Naturaleza, un sistema económico solidario, la soberanía nacional y la integración latinoamericana.

Para el Plan, el concepto de “desarrollo” está en crisis y se debe proclamar una moratoria que establezca en su lugar, el principio de “Buen Vivir” (2009: 31), es decir, la posibilidad de alcanzar la vida plena y de construir la armonía con la comunidad y con el cosmos. Ya en el pensamiento de Aristóteles, el fin último de los seres humanos era la felicidad. Por otra parte, los pueblos indígenas en su pensamiento ancestral, hablaban de la “vida plena”, que es únicamente posible si se trata de “nosotros” y no de “yo”. “La comunidad es sustento y base de la reproducción del sujeto colectivo que cada uno es [lo que permite] hacer parte de esta totalidad en una perspectiva espiral del tiempo no lineal” (*ibid.*: 32). La vinculación con la Naturaleza es central y sus elementos “se enojan” frente a su destrucción por una falsa definición de desarrollo. Según la parte introductoria del Plan, las dos concepciones rechazan “una visión fragmentaria del desarrollo, economicista y centrada en el mercado”. Es la función del Plan traducir estas ideas a políticas concretas, por medio de la planificación participativa, la descentralización y

una participación real y en diversos campos: los derechos, los diversos aspectos de los bienes comunes, por mencionar algunos.

El análisis de este documento muestra que el *sumak kawsay* es una nueva palabra para un desarrollo integral, inspirado por la tradición y el discurso de los pueblos indígenas, y que quiere proponer, con un aporte original, un cambio de paradigma frente a la concepción capitalista del desarrollo. Similares esfuerzos intelectuales existen en sociedades africanas y asiáticas, y es el conjunto de todas estas iniciativas lo que ayudará a precisar los objetivos de los diversos movimientos sociales y organizaciones políticas que luchan por un cambio de sociedad.

Evidentemente, tanto las constituciones, como el Plan Nacional son escritos y no necesariamente realidades. Existe en América Latina, una larga tradición que busca la perfección jurídica, sin preocuparse demasiado por su aplicación. Sin embargo, ciertos discursos pueden ser “performantes” como se dice en lingüística y servir de referencia para la acción. Es por eso que los movimientos indígenas lucharon en Ecuador, Bolivia y otros países del continente, para obtener en los textos jurídicos el reconocimiento de sus nacionalidades y aun la utilización del lenguaje ancestral para expresar ciertos conceptos, como el “Buen Vivir”. Algunos dicen del Plan Nacional para el Buen Vivir, que se trata de un bello “poema”, pues los grandes principios expresados, en un lenguaje filosófico y antropológico muy válido, son, a fin de cuenta, alegorías no realmente aplicadas o, peor aún, un discurso paralelo a prácticas políticas muy diferentes. Solamente un análisis autocrítico puede resolver este dilema.

El parentesco entre el “Buen Vivir” y el “bien común de la humanidad”

Durante la sesión 2008-2009 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el concepto de “bien común de la humanidad” fue presentado como un instrumento nocional de salida a las múltiples crisis que afectan a la humanidad y al planeta. No se trataba solamente de proponer regulaciones al sistema capitalista, sino también de alternativas a su lógica de creación de riquezas a costa de destrucciones ecológicas graves y de desigualdades sociales profundas.

El “bien común de la humanidad” significa la producción y la reproducción de la vida y sirve de referencia o de parámetro fundamental

para la organización social humana y para la relación con la Naturaleza. En este caso, el sentido de bien es “ser” y no “haber”, es decir, “vivir”. Por el contrario, la lógica del capitalismo conduce hacia la muerte al género humano y la Naturaleza. Se trata, entonces, de una significación más amplia que la de “bienes comunes” (*commons*) que son indispensables para satisfacer las necesidades de la vida colectiva y personal y que también han sido fuertemente desmantelados por el neoliberalismo. Esta palabra tiene además un sentido que va más allá del “bien común” como contrapuesto al “bien individual” y que fue considerablemente debilitado por el individualismo del liberalismo económico. El “bien común de la humanidad” asume estas dos nociones en su concepción y en sus traducciones concretas.

Para su realización se necesita cumplir con los fundamentos de la vida colectiva de la humanidad en la tierra, es decir, la relación con la Naturaleza y el reconocimiento de la necesidad de regeneración de la tierra, la producción material de la vida, la organización social y política colectiva y la expresión del sentido y de la ética. El “bien común de la humanidad” se presenta como una meta, un ideal, una utopía, en el sentido positivo del término, destinado a orientar la acción.

La proximidad del concepto de “bien común de la humanidad” con el de *sumak kawsay* y el de *suma qamaña* es obvia, como con otras expresiones de otros pueblos y de otras culturas, que sería interesante estudiar. Ciertas expresiones religiosas, que dan una referencia “posthistórica” al proyecto humano, se refieren a menudo a un contenido similar, rico en motivación para el actuar social (El reino de Dios y sus valores en la teología de la liberación y términos paralelos en el judaísmo, el islam, el budismo). La satisfacción del sistema de “necesidades/capacidades” de Marx tiene también una afinidad con la idea del “bien común de la humanidad” que merece ser subrayada. Finalmente, podemos decir que el concepto de *sumak kawsay* contribuye por su parte de manera real al entendimiento de lo que es el “bien común de la humanidad”.

Bibliografía

- Acosta A. y Martínez E. (2009) *El Buen Vivir—Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- Aguiar Alvarado N. (s.f.) *Debate del Buen Vivir*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

- Albo, X. (2010) “Suma qamaña, convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. *Diálogos*, año 1, núm. 0, agosto: 54-64.
- Amin, S. (2003) *Le capitalisme et la nouvelle question agraire*. Dakar: Forum du Tiers Monde.
- Beinstein, J. (2009) *El largo crepúsculo del capitalismo*. Buenos Aires: Cartago.
- Bernal, G. (2011) “Qué modernidad y qué interculturalidad? Reflexiones de América Latina”. En Dailer, Birgit y François Houtart, *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. Panamá: Ruth.
- Braudel, F. (1969) *Ecrits sur l'histoire*. París: Flammarion.
- Cachon, J.L. (1999) “Nature en Bensunan”. En Labica, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. París: PUF.
- Carcanholo, R.A. y Sabadini M. de S. (2009) “Capital ficticio y ganancias ficticias”. En Dierckxsens W. et al., *La gran crisis del siglo XXI*.
- Choquehuanca, D. (2010) *25 postulados para entender el Vivir Bien* (manuscrito).
- Cortez, D. y Wagner H. (2011) *Zur Genealogie des Indigenen “Guten Lebens” (Sumak Kawsai)*. Ecuador.
- Dávalos, P. (2008) “El *sumak kawsai* (Buen Vivir) y las censuras del desarrollo”. *ALAI, América en Movimiento*.
- De Souza Santos, B. (2010) “Hablamos del socialismo del Buen Vivir”. *ALAI, América en Movimiento*, 452, febrero: 4-7.
- De Souza Santos, B. (2010) *Refundación del Estado en América Latina—Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Abya Yala.
- Dierckxsens, W. (2011) *Población, fuerza de trabajo y rebelión en el siglo XXI*, texto preparado para el taller del Foro Mundial de Alternativas en el Foro Social Mundial de Dakar, <www.Foromalternatives.org>.
- Dierckxsens, W. et al. (2009) *La gran crisis del siglo XXI—Causas, carácter, Perspectivas*. San José: DEI.
- Dierckxsens, W. et al., (2010) *Siglo XXI, crisis de una civilización*. San José: DEI.
- Dussel, E. (2006) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, B. (2001) *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Trama social.
- Esterman J. (1993) *Andine Philosophie: eine interkulturelle Studie zur autochtonen andinen Weisheit*, Frankfurt: a.m., Iko.
- García, J. (2004) *Aprender en la sabiduría del Buen Vivir*. Quito: Universidad Intercultural Amawtai Wasi.

- George, S. (2005) *Le rapport Lugano*. París: Fayart.
- Godelier, M. (1982) “Transition”. En *Dictionnaire critique du marxisme*. París: PUF.
- Gudynas, E. (2009) *El mandato ecológico–Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya Yala.
- Gudynas, E. (2011a) “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *ALAI*, núm. 462. Quito, febrero.
- Gudynas, E. (2011b) “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir”. En Farath, H., Ivonne y Luciano Vassapolo (coords.) *Vivir Bien? Paradigma no capitalista*, La Paz: CIDES-UMSA y Plural, febrero.
- Gudynas, E. y Acosta A. (2011) *El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso*. En Rojas, Mariano (coord.) *La medición del progreso y del bienestar*. Mexico: Foro Consultativo Científico y tecnológico.
- Herrera, R. (2008) *Un autre capitalisme est possible*. París: Syllepse.
- Herrera, R. y Nakatani P. (2009) Las crisis financieras, raíces, razones, perspectivas. En Dierkrxsens et al., *La gran crisis del siglo XXI*.
- Hinkelammert, F. (2006) *El sujeto y la Ley. El retorno del sujeto oprimido*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Houtart, F. (2010) *La agro-energía, solución para el clima o salida de crisis para el capital*. Panamá: Ruth casa Editorial; La Habana: Ediciones Sociales.
- Kovel, J. (2007) *The enemy of Nature–The end of capitalism or the end of the world*. Londres, Nueva York: Zed Books, 2007.
- Kovel, J. y Löwy M. (2002) “Manifiesto ecosocialista”. *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 13.
- León, M. (2009) “Cambiar la economía para cambiar la vida”. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *El Buen Vivir para el desarrollo*. Quito Abya Yala.
- Macas, L. (2005) “Discurso de posesión de la CONAIE”. *Boletín ICCI-Ary Rimay*, VII; 70 (enero).
- Maffesoli (1998) *Le temps des tribus*. París: Méridiens Klincksiek.
- Marx, K. (2000) *El Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- Mercier-Jesa, S. (1982) “Besoin”. En Bensussan, G. y Labica G. *Dictionnaire critique du marxisme*. París: PUF: 96-100.
- Meszáros, I. (2008) *El desafío y la carga del tiempo histórico–El socialismo del siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO; Caracas: Vadell.
- Molina, Molina, E. (2010) *Vigencia de la teoría general de Keynes*. La Habana: De Ciencias Sociales.

- (OHCHR) *Eco-farming can double food production* (2011) Geneva, Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR) (marzo 8).
- Ortega, J. (1995) "Identidad y posmodernidad en América Latina". *Socialismo y Participación*, 70 (julio).
- Páez, P. (2011) *Process of social participation associated with the new international financial architecture and the transformation of the international financial regime*. Contribución a la Conferencia sobre "De los Bienes Comunes al Bien Común de la Humanidad", organizada por la Fundación Rosa Luxemburgo. Roma (manuscrito).
- Paoli, A. (2003) *Educación, autonomía y lekil kuxlejal—Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pieiller, E. (2011) "Dans la caverne de Alain Badiou". *Le monde Diplomatique* (enero).
- Plan Nacional del Buen Vivir, 2009-2013. Quito: SEMPLADES, 2009.
- Pleyers, G. (2010) *Alterglobalization—Becoming actors in the globs age*. Cambridge: The Polity Press.
- Polop Coroxon, R. (2008) *La madre Naturaleza desde la cosmovisión maya en territorios y recursos naturales—El jaqueo versus el Buen Vivir*. Broederlijh, Belen Alai, abril.
- Proaño, L. (1998) *Aspectos de la filosofía del indio*, doctorado h.c. Universidad de Saarland.
- Quiroga, D. (2009) "Sumak kawsai, Hacia un nuevo pacto en armonía con la Naturaleza. En Acosta, A. et al., *La gran crisis del siglo XXI*
- Ramírez, R. (2010) "Socialismo del *sumak kawsai* o biosocialismo republicano". *Socialismo y sumak kawsai, los nuevos retos de América Latina*. Quito: SEMPLADES.
- Ruíz de Elvira, M. (2010) "El gran hermano de los barcos". *El País* (diciembre 15).
- Salamanca Serrano, A. (2011) *Teoría socialista del derecho*, 2 t. Quito: Jurídica del Ecuador.
- Sánchez Parga, J. (2011) "Discursos retroevolucionarios: *sumak kawsai*, Derechos de la Naturaleza y otros pachamamismos". *Debate*, núm. 84, diciembre.
- Simbaña, F. (2011) "El *sumak kawsai* como proyecto político". *Más allá del desarrollo, Abya Yala*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.
- South Center (2008) *Food autosufficiency, energy crisis*. Ginebra.
- Stern, N. (2006) *Report on the Economy of Climate Change*. Londres: Finance Ministry.

- Sternkell, Z. (2010) “Anti-lumières de tous les pays...”. *Le Monde Diplomatique* (diciembre 3).
- Tortosa, J. M. (2011) *Maldesarrollo y mal vivir—Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya Yala.
- Wallerstein, I. (2000) “Globalization or the age of transition?—A long term view of the trajectory of the world system”. *International Sociology*, vol.15 (2), Junio: 251-267.
- Walsh, C. (2008) *Estado pluricultural e interculturalidad: complementaridad y complicidad hacia el “Buen Vivir”*. Quito: Universidad Andina, Simón Bolívar, mayo.
- Woynar, Marion (2011) *Gestion du patrimoine culturel et nouvelle vision du développement. Enjeux et défis dans la dynamique historique du Mexique*, tesis de doctorado en derecho. Universidad de Bourgogne, Francia.

EL “VIVIR BIEN”: ¿UNA COMPENSACIÓN DISCURSIVA ANTE
LOS MALES DEL CAPITALISMO?



*Pablo Stefanoni**

En los años posteriores a la primera guerra mundial, se expandió por el mundo una sensación que el alemán Oswald Spengler sintetizó en su libro más conocido *La decadencia de Occidente*. Además de su título, la atracción de esta obra residía en que allí Spengler sostenía que los ciclos culturales nacen, crecen, envejecen y mueren y, además, defendía el carácter histórico relativo del conocimiento:¹ una suerte de “provincialización de Europa” *avant la lettre*. En la segunda mitad de los años 20, más precisamente en 1926, el historiador y jurista argentino Ernesto Quesada visitó La Paz donde dictó una muy difundida conferencia sobre “la sociología relativista spengleriana”, a la que había dedicado varios años de su vida, en la que participó el propio presidente boliviano de entonces, Hernando Siles.² Las influencias irracionales, vitalistas y místicas marcaron, como sabemos, esa década. Por eso no es sorprendente que en 1929, el conde Hermann Keyserling viajara a Bolivia y sintiera al observar las magníficas ruinas de Tiwanaku que pisaba un universo habitado por hombres propiamente “mineraloides” (Keyserling, 1975) alimentando a las corrientes teluristas ya con un desarrollo en la literatura y la cultura boliviana de entonces. Es más,

* Jefe de redacción de la revista *Nueva Sociedad*, ex director de *Le Monde Diplomatique* —edición Bolivia. Una versión anterior de este artículo fue publicado en la revista *Crítica y Emancipación* (2012).

¹ “He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle precisamente a él: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter histórico relativo, de que no son sino la expresión de un modo de ser singular y sólo de él. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos [...] La validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás lo que sólo para nosotros vale” (Spengler, 2009 [1918]: 54.)

² Ernesto Quesada, “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo”, conferencia dictada en la Universidad Mayor San Andrés, en la ciudad de La Paz, capital de Bolivia, el viernes 15 de enero de 1926, en *Humanidades*, publicación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 1926.

Quesada, atraído por estos temas en su vejez, discutía con Spengler acerca de quiénes constituirían el relevo de Occidente, y defendía que vendría de los indígenas de América y no de los eslavos. La cuestión parecía resumirse en quiénes tenían un alma menos contaminada por la cultura occidental.

Esos eran los *locos e intensos* años 20. Pero en el comienzo del siglo XXI, el malestar en la globalización, junto con la crisis de los viejos proyectos emancipatorios potenciaron el desarrollo de nuevas búsquedas en las que la llamada emergencia indígena de los últimos años (Soliz, 2012) ocupa un lugar central, en algún sentido con la misma expectativa en que el pasado ancestral podrá darnos algunas claves para enfrentar un futuro incierto, con amenazas de diversos tipos de crisis: económica, financiera, ecológica... ¿civilizatoria? Es en este contexto en el que el llamado “Vivir Bien” (*suma qamaña*) o “Buen Vivir” (*sumak kawsay*) encuentra un caldo de cultivo para su difusión mucho más allá de las fronteras donde surgió como discurso alternativo —especialmente en Ecuador y en Bolivia— con la contracumbre del clima de Tiquipaya, como uno de los espacios donde se puso en juego como un discurso impugnador de la propia mundialización capitalista y sus modelos de producción y consumo.³

Sin duda, sobran razones para el mencionado malestar en un mundo crecientemente injusto, consumista, plagado de desigualdades e iniquidades. Frente a los excesos del productivismo desenfrenado y las apuestas tecnologicistas de la economía verde se impondría la construcción de otras relaciones con la Naturaleza (y entre los propios seres humanos), desmercantilizando los vínculos y separando el bienestar de la acumulación de riquezas. No obstante, esa voluntad sin duda elogiada de buscar alternativas no disuelve la necesidad de poner en cuestión las inconsistencias, puntos ciegos, inflación retórica y contradicciones del “Vivir Bien”, más bien, la posibilidad de enfrentar con seriedad y solidez al capitalismo actual hacen indispensables estos debates. Y esa perspectiva esta detrás de este artículo, apoyado en la convicción de que una crítica sustentada y matizada es mucho más provechosa que la repetición *ad infinitum* —y acrítica— de los principales tópicos del “Vivir Bien”; discurso —hay que decirlo— sustentado más en la *necesidad de creer* que hay vida más allá de esta insatisfactoria (pos)modernidad capitalista que de la propia consistencia de las propuestas alternativas.

³ En este artículo, sólo consideramos el caso boliviano, en Ecuador el “Buen Vivir” se articula con otros actores y debates.

La tesis principal de este artículo es que el discurso del “Vivir Bien”, al menos en la versión que circula en Bolivia, trivializa el actual “ocaso” de Occidente e impide discutir alternativas efectivas al neodesarrollismo en boga, pues arroja una pluralidad de problemas (crisis económica, problemas de construcción democrática y burocrática del Estado, desafíos efectivos para los actuales procesos de cambio, inercias corporativas, corrupción, etc.) en el difuso saco de la “modernidad occidental”; y en ese sentido, todos los problemas se resolverían si logramos acabar realmente con la colonialidad. Pero como este objetivo es extremadamente complejo en la teoría y en la praxis (y *à la limite*, difícil de precisar en qué consistiría realmente) el “Vivir Bien” ha conocido en la práctica dos destinos diferentes: del lado del gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera es una cobertura para las políticas neodesarrollistas que están en la base del “verdadero” programa del MAS desde su fundación en los años 90 del siglo XX (políticas, hay que decirlo, con amplio apoyo popular); y del lado de una parte de la oposición (pequeña pero muy diversa en sus marcos ideológicos e interpretativos) sirve para denunciar la traición oficial a una supuesta agenda de cambio que incluiría una radical transformación no sólo socioeconómica sino civilizatoria.

¿Qué es el Vivir Bien?

En una reunión cerrada en la ciudad de La Paz con importantes dirigentes del actual gobierno boliviano, en 2010, la pregunta disparadora del debate fue “¿qué es el ‘Vivir Bien?’”. Como resulta claro, el hecho de que nadie pueda estar en contra del sentido literal del término conspira contra los *plus de sentido* que se le quieren incorporar —muchas veces hablando *por* los propios subalternos—. Es evidente que nadie podría estar en contra de “Vivir Bien”, pero la cuestión se complejiza, sin duda, cuando este “Vivir Bien” —que sería *no* desarrollista, *no* consumista e incluso *no* moderno/occidental— es contrapuesto al “vivir mejor”, que implicaría, capitalismo mediante, que otros vivan peor.

En el citado encuentro surgieron varias —y sorprendentes— respuestas de los funcionarios allí presentes.⁴ Un importante parlamentario indicó que “Vivir Bien” es Estado de bienestar de tipo europeo *tout court*.

⁴ Dado que se trató de un debate cerrado, no mencionaremos los nombres ni los cargos de los participantes.

Un funcionario de la vicepresidencia —con antigua militancia marxista— sostuvo que se trata de un proyecto “anticapitalista”. Desde otra perspectiva, un alto funcionario de origen indígena argumentó que el Vivir Bien es la construcción de una ética del trabajo y de la independencia personal (puso como ejemplo a las comerciantes aymaras que, esfuerzo mediante, lograron una buena situación económica y ahora bailan en la fiesta del Señor del Gran Poder con seguridad privada que las cuida de posibles robos, dado el valor de sus joyas). Finalmente, una militante del MAS de la ciudad de El Alto, opinó que “Vivir Bien” incluye el acceso a salud, a la educación y otros servicios, pero que también debería incluir alguna medida de la felicidad. En este caso, nadie habló de la relación con la Naturaleza, aunque el canciller David Choquehuanca enfatiza esa cuestión de manera bastante exagerada:

Para el capitalismo lo más importante es la plata, el capital. Para nosotros lo más importante es la vida. Ésa es la diferencia, nuestra lucha va más allá. Es más, para nosotros, el hombre está en último lugar. Primero están las aves, las mariposas, las hormigas, los cerros, los ríos, las estrellas, todos ellos, y nosotros somos apenas una pequeña parte de todo esto. Buscamos una vida armónica entre hombre y Naturaleza, por eso el presidente Morales ha dicho: “Va a ser más importante hablar sobre los derechos de la Madre Tierra que hablar de los derechos humanos”. (Svampa *et al.*, 2010: 267)

A su vez, Fernando Huanacuni, en un artículo reciente, define:

En el Vivir Bien, nos desenvolvemos en armonía con todos y todo, en una convivencia donde todos nos preocupamos por todos y por todo lo que nos rodea. Lo más importante no es el ser humano ni el dinero, sino la vida. El Vivir Bien apunta a una vida sencilla que reduzca nuestra adicción al consumo y mantenga una producción equilibrada sin arruinar el entorno. (Huanacuni, 2013: 130)

Dicho eso, Huanacuni busca aterrizar estos postulados utilizando algunas ideas del rey de Bután, Jigme Singye Wangchuck, de 1972, y aportes del economista Amartya Sen referidos ambos al bienestar. El problema de esta concretización es que si bien se gana en precisión, se pierde en radicalidad antisistémica. Si la cuestión es ir más allá del PIB como cálculo del bienestar, esa idea puede encontrar adeptos como el

economista Joseph Stiglitz (crítico del neoliberalismo pero ni lejanamente anticapitalista) o el ex premier conservador francés Nicolás Sarkozy.⁵ Algo parecido ocurre con la propuesta de Roxana Azeñas Alcoba (de la red de ONG Lidema) quien sostiene:

Lidema trabaja en la promoción del desarrollo sostenible, sobre la base de políticas de cambio de las modalidades insostenibles de producción, consumo y distribución. Bajo esta lógica, esta red nacional de instituciones ambientalistas, se interesa en abrir caminos para generar alternativas sostenibles, desde la perspectiva socioambiental, compatibles con un modelo de desarrollo que otorgue a la población, de manera equitativa, una mejor calidad de vida. (Alayza y Gudynas, 2012: 17)

Sus propuestas para superar la dependencia de la renta hidrocarbúrfica y la construcción de un fondo soberano de riqueza para tal fin (la diversificación económica) son muy sensatas. De hecho, hablar de posextractivismo ayuda a precisar la agenda en el plano socioeconómico, pero, de nuevo: se trata de una vieja meta que no es, *a priori*, incompatible con el capitalismo, salvo que, como ocurre a menudo, consideremos que capitalismo es sinónimo de neoliberalismo.

Como puede verse, el abanico de imaginarios detrás del elusivo “Vivir Bien” es bastante amplio y en general no está puesto en debate. La ambigüedad intrínseca a un “concepto en construcción” es rellena con ideas diversas y a menudo excesivas dosis de *wishful thinking*. Para los indígenas más vinculados realmente con la Naturaleza (como los de la Amazonia) el “Vivir Bien” es en ciertos contextos un dique discursivo contra ciertas derivas del desarrollismo que afecta sus intereses (aunque a menudo su desconexión del mundo moderno, tal como es presentada, resulta exagerada); para aymaras y quechuas resulta un término que se articula de manera muy complicada con sus visiones efectivamente progresistas (y formas de descolonización articuladas con el mercado): para visualizar los efectivos cruces entre modernidad y tradición hay que analizar más lo que los actores hacen que lo que dicen, aunque, si prestamos atención, bastaría quizás con lo que los actores dicen para evitar las visiones más ingenuas sobre la alteridad *radical* indígena. Final-

⁵ El presidente francés, Nicolás Sarkozy, propuso a la comunidad internacional crear una nueva forma de medir el crecimiento económico, que incluya variables como la felicidad, el bienestar y el capital ecológico sustentable. Véase Corradini (2009).

mente, existe un público internacional minoritario pero no despreciable, crecientemente descontento con un mundo cada vez más desencantado, ya no sólo de los viejos encantos mágicos, sino de la ideología del progreso que pone en cuestión la sostenibilidad misma del planeta. El problema es que, en este último caso, la “ideología del Vivir Bien” más que un cambio en los estilos de vida genera un discurso compensatorio de sus formas de existencia convencionales en el capitalismo actual. En efecto, sus promotores no convocan, como ciertos grupos religiosos, a un éxodo personal de la modernidad; por el contrario, el *suma qamaña* se postula como un conjunto de ideas destinadas a una transformación sistémica destinada a participar en las luchas contrahegemónicas e incluso se ofrece como alternativa al capitalismo allí donde no hay indígenas. Aún en el mundo desarrollado. No obstante, actúa como un discurso sin sujetos, y, al mismo tiempo, esquivo por completo que los actuales desafíos a Occidente surgen de países —China, India, Brasil, Corea del Sur— sostenidos en un desarrollismo feroz, con élites en la frontera educativa mundial y sin cuestionar precisamente ciertas ideas fuera de la modernidad. Evidentemente, reducir la cuestión a la contradicción entre “Vivir Bien” y “vivir mejor” corre el riesgo de pasar por alto las numerosísimas producciones de la ecología política, incluso en América Latina,⁶ las que no suelen ser citadas en las variantes más retóricas del “Vivir Bien” y con ello, se trivializan los fines críticos frente a la acumulación por desposesión que hoy marca los modelos de desarrollo en gran parte de nuestro continente.

El problema básico del “Vivir Bien” es que sus difusores no han logrado —ni se han esforzado por— vincular un programa surgido supuestamente de las cosmovisiones indígenas con las experiencias vitales concretas de esos mismos indígenas y de las comunidades realmente existentes. En segundo lugar, estas propuestas aparecen a menudo desacopladas de la elaboración de propuestas transicionales vinculadas con el “otro mundo posible”, o las propuestas de transición son puramente teóricas. Y el maximalismo antimoderno suele tener, como contraparte, fuertes dosis de pragmatismo en la política práctica. Problemas como el trabajo, la innovación, la tecnología, el mercado y muchas otras temáticas con las que el socialismo real se estrelló (Nove, 1987) —dejando en evidencia que su abordaje resulta imprescindible en un proyecto

⁶ Véase por ejemplo, Delgado (2013).

poscapitalista— están completamente diluidas en una retórica *quasi* mística en algunos casos o simplemente utópica/altecivilizatoria en otros, con un riesgo a la vista: en el caso boliviano el proceso de cambio choca a diario con viejos problemas como la debilidad del Estado y una institucionalidad endeble, un acceso a la salud por debajo de niveles mínimos de bienestar, una educación que reproduce las desigualdades de origen, y un largo etcétera. Si el socialismo de principios del siglo XX predicaba que todos los males se extinguirían con el capitalismo (lo que no ocurrió), ahora desaparecerán junto con la “colonialidad” o la “modernidad”.

La propuesta del “Buen Vivir” se articula menos aún con la discusión sobre la especialización económica por la que debería optar Bolivia y otras cuestiones de una esfera en la cual a falta de planteos alternativos se imponen naturalmente los “técnicos”, que han manejado con prolijidad la macroeconomía en la era Evo pero dentro de unos márgenes bastante conservadores (lo cual no es en sí mismo cuestionable, dados los descalabros anteriores de las izquierdas en el poder —especialmente en los años 80—, pero es un llamado a reducir las expectativas refundacionales *tout court*). Resulta obvio que entre la ritualización del trabajo comunitario —y los mecanismos de reciprocidad en las comunidades— que suele ponerse como ejemplo de prácticas *otras* y la construcción de una alternativa poscapitalista (e incluso posneoliberal) mínimamente articulada hay un larguísimo trecho que sólo se puede rellenar tratando de generalizar algunas experiencias ya existentes, no mediante simples propuestas “holistas” ideales —como la armonía, la reciprocidad y la vida (Spedding, 2011)— sin sustento económico ni sociológico, ni una explicación convincente sobre cómo aplicar estos modelos a las ciudades (y Bolivia ya es un país mayoritariamente urbano). En el mejor de los casos, hay interpretaciones bastante discutibles sobre las formas de reciprocidad y uso del espacio en las grandes ferias, como la del 16 de Julio en la ciudad de El Alto, pero esos análisis no son comprensivos del modelo industrial alteño, basado en el trabajo familiar, pero también en la superexplotación del trabajo (véase Yampara, 2007; Escobar de Pavón y Rojas, 2009). No cabe duda de que los discursos tienen capacidades performativas, pero de allí a considerar que ese discurso se puede desacoplar completamente de la realidad social hay un trecho que la narrativa del “Vivir Bien” suele pasar por alto.

Pero además, al no abordar con seriedad los problemas económicos “duros”, las críticas al capitalismo y los análisis catastrofistas de los par-

tidarios del “Vivir Bien” son sede de una peligrosa candidez política e intelectual que los vuelve fácilmente rebatibles tanto por los neoliberales como por los neodesarrollistas. En verdad, el “Vivir Bien” no se propone remplazar al capitalismo, su propuesta —como está en la nueva Constitución— es modelo de pluralismo económico, sin que se sepa cómo se articularán economía comunitaria con economía estatal y economía privada, a no ser por la imagen del tren que usó el vicepresidente García Linera, donde la economía comunitaria era el último vagón (la estatal, era el primero). Por otro lado, como no está en la propuesta renunciar a los bienes de consumo tecnológicamente sofisticados,⁷ bienes que no es posible construir en el marco de economías comunitarias, estas últimas dependerían indefectiblemente de los productos fabricados en la esfera capitalista. Pero no hace falta ir tan lejos: bastaría pensar simplemente en los alimentos procesados, que pesan crecientemente en el consumo alimentario de los campesinos y que son producidos por la economía de mercado.

Eduardo Gudynas, en un artículo dedicado a las críticas al “Vivir Bien”, sostiene:

El punto central de mi argumentación es que desde los saberes expertos propios de la modernidad se le imponen exigencias al Buen Vivir, condicionándolo en cómo deben estructurarse sus propuestas para ser merecedoras de atención, en cómo debe implementarse en la práctica e, incluso, en reconocer los saberes no expertos y actores que provienen de pueblos indígenas o de distintos movimientos sociales. También hay intentos en domesticar al Buen Vivir, para reubicarlo dentro del campo de la modernidad, ajustándolo a las prácticas convencionales del desarrollo. Posiblemente, el caso extremo de este “malestar moderno” sea una reacción frente a aquellos “modernos” que desean dejar de serlo para explorar el Buen Vivir. (Gudynas, 2013)

En mi opinión estos apuntes presentan varios problemas: primero, se le asigna una suerte de “marginalidad” al Vivir Bien que tiene y, a la vez, no tiene. Sin duda, existen expertos que desmerecen los saberes subalternos, pero en este caso el Vivir Bien constituye también cierta moda intelectual que está presente en muchos centros del “saber” mundial:

⁷ Evo Morales señaló que su sueño es que los campesinos pastoreen sus llamas hablando por celular, y Felipe Quispe reclamó en 2003: “Queremos tractores e internet”.

universidades y congresos internacionales, además de influyentes fuerzas de la cooperación internacional que financian varias publicaciones y eventos. Segundo, la idea de que se quiere “domesticar” al Vivir Bien le asigna niveles de “peligrosidad” de los que carece; y, tercero, si se quiere que el “Vivir Bien” pueda ser traducido en políticas públicas debe ser presentado de una forma sin duda más concreta. En caso contrario, y es lo que ocurre a menudo, los tecnócratas tienen todas las de ganar. Son muchos los funcionarios intermedios del gobierno de Evo Morales que chocan con las comunidades realmente existentes cuando van con ideas preconcebidas/idealizadas de lo que son las realidades indígenas. Y como le pasaba a los populistas rusos, el “pueblo” suele romper esquemas demasiado intelectualizados sobre los sujetos subalternos.

Sin duda, como plantea Gudynas, hay críticas conservadoras y provenientes de las izquierdas dogmáticas al “Vivir Bien” (y buenas dosis de racismo persistente). Pero para muchos de nosotros no es un problema que Simón Yampara (a quien cita Gudynas) diga que el “Vivir Bien” está inscrito en las piedras de Tiwanaku —porque tal cosa carecería de científicidad—. El problema es que un proyecto emancipatorio debe ir afinando sus análisis y propuestas, y ser capaz de jugar entre lo abstracto y lo concreto. Justamente, porque como dice el mismo Gudynas, “El Buen Vivir no es postulado como una arqueología, sino que es una respuesta a los problemas del desarrollo actual, y a la exploración de alternativas al futuro” (Gudynas, 2013). Pero el discurso del “Buen Vivir” constituye en muchos casos (no el de Gudynas) una forma de ventrilocuismo, es decir, de no indígenas que hablan por los indígenas y les atribuyen sus propias proyecciones utópicas. Quizás el problema radique en que cada quien se haga cargo de sus propias utopías y, a partir de ello, se puedan establecer vínculos entre diferentes sectores que luchan por un mundo mejor. Una pregunta pertinente es: ¿qué es lo que verdaderamente aporta el concepto de “Vivir Bien” sobre otros previos como ecosocialismo, posextractivismo, ecología popular, “lo pequeño es hermoso” y muchos otros?

En general, los partidarios del “Vivir Bien” responden a cualquier pedido de precisión que “hay que aplicar la Constitución”. Pero sin ideas intermedias, capaces de pensar procesos de transición y desmercantilización de espacios crecientes de la vida social, se termina cayendo en una suerte de fetichismo constitucional, en el que la letra de la Carta Magna podría imponerse sobre el país realmente existente. El problema que está atrás del “Vivir Bien” es la construcción de indígenas ideales,

desvinculados de los indígenas realmente existentes, plurales, complejos, con diversas realidades ecosociales...

¿Quiénes son los indígenas?

Un tema adicional es la dificultad para establecer fronteras entre indígenas y no indígenas. Ya desde la Colonia, las categorías étnicas fueron un objeto resbaladizo. Y en muchos casos, la idea de continuidad de los grupos étnicos precolombinos enfrenta una serie de escollos significativos, en parte debido a los traslados poblacionales por parte de los incas (*mitimaes*) y las posteriores políticas étnicas de la Colonia, destinadas a debilitar el poder residual de los descendientes de los incas, reconocidos, no obstante, como nobles por la Corona española. Otros procesos, como la aymarización de los urus, da cuenta de las tensiones interétnicas precoloniales. Pero, a su vez, están las fronteras móviles de la indianidad, que en gran medida se expresaban en los censos. La indianidad conllevaba en la Colonia una condición fiscal (pago del tributo indígena) y jurídica (la masa de indios fue considerada “miserable” pero los nobles incas fueron reconocidos como tales). Luego pasará a ser una condición biológica durante el auge del darwinismo social, una condición de clase en los años cincuenta del siglo XX (indígena=campesino) y, ya en los años noventa, una pertenencia étnicacultural mediante la autoidentificación, como queda materializado en el censo de 2001.

También la categoría de mestizo sufrió mutaciones, y si hoy es símbolo de criollo, en el siglo XIX era casi sinónimo de artesano urbano (carpintero, pollero, herrero, sombrerero, etc.). Hubo ciertos momentos en que blancos y mestizos se censaban juntos, y otros (a finales del siglo XIX) en que se diferenciaron, al parecer, debido a que el gobierno popular de Manuel Isidoro Belzu implicó un distanciamiento de la plebe, la “chusma” y los cholos de los aristócratas, en medio de acciones a menudo violentas por parte de los grupos populares urbanos contra las elites (Barragán, 2009).

Barragán señala que el censo de La Paz de 1881 es una clara expresión de que sin bien las categorías censales eran exclusivamente ‘raciales’ —blanco, mestizo, indígena o indio— éstas se asociaban estrechamente a los criterios ocupacionales y económicos. Así, se trataba de un sistema congelado en el que cada categoría se definía por características específicas, de modo que no podía existir un blanco agricultor porque “los agricultores son indígenas” y tampoco podría existir un

propietario indígena porque “los propietarios son blancos”. Si un indígena se desempeñaba como zapatero dejaba de ser considerado como indígena y, de la misma forma, un blanco empobrecido podía pasar a ser considerado mestizo, y así sucesivamente hasta que los criterios de definición cambiaran (Barragán, 2009).

Pero no solamente cambian los criterios de definición de las categorías étnicas, también cambian las sociedades. Y como mencionamos, Bolivia pasó a ser, en el siglo XXI, un país con la mayoría de la población ubicada en las ciudades y pueblos de más de 2,000 habitantes, en el marco de un proceso de desruralización y de migraciones que en algunas zonas se asimilan a una diáspora, con algunos elementos que, al menos en una primera mirada, pueden resultar sorprendentes. El propio Evo Morales es una buena expresión de esta indianidad contemporánea: desde la adolescencia ya no vive en una comunidad, no usa las lenguas indígenas salvo en contadas ocasiones, adquirió una identidad de sindicalista... y es soltero, lo que le impediría obtener un cargo comunitario tradicional, que es asumido por el matrimonio. Por ello no es sorprendente que, en este escenario, las claves interpretativas del momento actual se vinculen íntimamente con las lecturas de los procesos migratorios y de los espacios urbanos poscomunitarios, donde lo comunitario rural es reactualizado y resignificado, en el marco de nuevas heterogeneidades internas, mecanismos de diferenciación, construcción de prestigio, etc. Así, ¿qué significa ser aymara (una identidad ligada a la ruralidad y la tradición) en un espacio, la ciudad, que sugiere nociones como modernidad y desarrollo? (Barragán y Soliz, 2009)

Albó, Greaves y Sandóval encaran este problema en los primeros años ochenta, enfatizando las continuidades rurales urbanas. Así, se refieren a lo cholo como una “variante cultural aymara” (Albo *et al.*, 1992), es decir, las prácticas culturales no son un mero residuo de lo “aymara rural” sino un efectivo “fondo cultural”. Es más, consideran a la autoidentificación de muchos aymaras urbanos como mestizos como una nueva identidad ficticia.⁸ Existiría, así, una identidad oculta que corresponde al investigador develar, prescindiendo incluso de las propias autoadscripciones de los sujetos. No obstante, Barragán se pregunta ¿cuán variada está la variante cultural aymara? Y señala:

⁸ “Acaba, pues, identificándose a sí mismo con una fórmula ficticia, al autodenominarse ‘mestizo’ a pesar de que al trasladarse del campo a la ciudad no ha habido ningún trasvase ni cruce biológico con otras razas”.

el punto central, tal vez radica, por una parte, en las formas en que [los migrantes] son percibidos por los aymaras rurales, en el cambio de contenidos de las 'formas' culturales aymaras y, finalmente, en la importancia de los elementos 'no aymaras'. Por otra parte —destaca— hay que tomar en cuenta la formación de una clase burguesa en su seno, que, a pesar de ser aún discriminada, ya tendrá menos intereses en las demandas político-económicas de la mayoría de esos grupos. (Barragán, 1992)

En efecto, Albó *et al.* sostienen que los aymaras urbanos cabalgan entre dos mundos y reconocen que hay resistencia de los campesinos a considerar como “hermanos” y como *jaqi* (persona aymara) a los migrantes urbanos y que estos últimos buscan construir marcas que los distinguan de los campesinos (vestimenta, aretes, nuevos estilos de bailes y de música). Y —aún más importante—, las fiestas habrían dejado de tener el mismo contenido que en el campo. Lejos de marcar la igualdad, la colectividad, etc., se establecería el estatus y el prestigio de la misma manera en que el dinero se convierte en el “homenajeado” de las *ch'allas*. Paradójicamente, cuando Bolivia se vuelve un país crecientemente urbano desde el punto de vista demográfico, accede al poder un partido campesino, en una experiencia única en el continente.

El TIPNIS: un punto de inflexión

Desde su llegada al poder, resultó claro que Evo Morales no ganó ninguna elección con propuestas de “Vivir Bien”, al menos con el mencionado *plus de sentido* que le atribuyen sus defensores. Por eso no fue casual que, por ejemplo, en el cierre de campaña de 2009, en la ciudad de El Alto, el líder cocalero sólo hablara de la obra pública y políticas de desarrollo, ante la decepción de muchos de los extranjeros que escuchaban el largo discurso lleno de promesas concretas y de cifras (una de sus políticas estrella es la construcción del satélite Tupak Katari en China). A su vez, en una entrevista radial en el programa de la periodista Amalia Pando, el gobernador de La Paz saliente, Pablo Ramos, respondía que la principal demanda de los campesinos es la electrificación rural, además de la construcción de caminos, a la que el gobierno de Morales ha destinado importantes partidas presupuestarias. Como ha escrito Alison Spedding:

aunque las decisiones u opciones particulares [de los cocalleros] responden a criterios que no serían aceptables para una empresa capitalista, consideramos que esto se debe a que la unidad productiva, una unidad doméstica campesina, tiene condicionantes distintos a los de una empresa (los más importantes son que mantiene la mano de obra básica todo el tiempo, independiente de la productividad de su trabajo o si trabaja siquiera, y que le es más fácil acceder a mano de obra que a capital). No es el caso de que su razonamiento económico se basa en principios enteramente distintos”. (Spedding, 2011)

Y eso es más o menos así en los diferentes sectores populares bolivianos.

El problema es que la realidad de Bolivia —y de los indígenas— es analizada demasiadas veces con visiones exotistas. Eso queda bastante claro en el documental *¿Por qué quebró McDonald’s?* en el cual se da la imagen de que los bolivianos comen alimentos sanos, limpios y nutritivos en contraposición a la “comida chatarra” de la cadena estadounidense, lo cual explicaría su salida del país a principios de los años 2000. En esa línea, se silencia por completo, por ejemplo, la expansión del *fast food* en urbes populares como El Alto, con restaurantes de nombres del estilo Andrews Chiken. Según datos de su secretario general, la Asociación de Trabajadores en Comida Rápida de El Alto agrupa a unos 300 propietarios de pequeños restaurantes, mayormente de pollo broster (Peralta, 2012).

En muchas de estas construcciones de la “Bolivia indígena” hay una visión excesivamente ruralizada del país, cuando alrededor del 60% de los bolivianos viven en zonas urbanas, y los indígenas “puros” están articulados con el mercado local y global (como queda en evidencia con la expansión del narcotráfico y el contrabando de autos japoneses usados a través de Chile, que ha incluido el asesinato de varios policías). Menos aún se incorpora a los análisis “pachamámicos” la importante conversión al protestantismo entre los sectores indígenas, lo que contribuye a recomposiciones modernizantes de las comunidades y transformaciones en las cosmovisiones indígena/originarias (Riviere, 2004; Frías Mendoza, 2002 y Canessa, 2004). Presencia cristiana, hay que recalcar, que es también importante al interior del bloque indígena/popular oficialista, como se pudo ver entre los convencionales del MAS en la Asamblea Constituyente quienes junto con la derecha se opusieron a legalizar el aborto y a incorporar al texto constitucional otros derechos reproductivos.

Luego está el problema de la estructura productiva. Si bien en Bolivia el Estado es tradicionalmente débil, la economía privada es más débil aún por lo que las lógicas rentistas operan como una ley de hierro de la política como puede observarse con la escalada de conflictos diversos: médicos en huelga contra el aumento de su jornada laboral de 6 a 8 horas a pedido de los campesinos; maestros en plan de lucha por aumentos salariales; minas tomadas alternativamente por campesinos y cooperativistas mineros; conflictos entre municipios y departamentos por problemas de límites (incluyendo el acceso a recursos naturales, como pozos gasíferos); discapacitados enfrentándose dantescamente con la policía en demanda de un bono social (Toranzo, 2012). Pero sin duda, el que tuvo mayor divulgación internacional es la resistencia de los indígenas del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) a la construcción de una carretera cuyo trazado original partiría en dos al TIPNIS y amenazaba su espacio vital. Además, según los indígenas, el trazado favorecería la expansión de los cocaleros que ya están instalados en el llamado Polígono 7, al sur del parque de 12,000 kilómetros cuadrados (Orozco *et al.*, 2006).

El conflicto del TIPNIS es importante, además, porque canceló la posibilidad de hacer planes neodesarrollistas en el plano de las políticas públicas y mantener discursos ecoindigenistas en seminarios de formación o tribunas internacionales aparentemente sin costo alguno. La cuestión de la carretera obligó a poner sobre la mesa una pluralidad de problemas que son, precisamente, las dificultades para “aterrizar” perspectivas posdesarrollistas a las que nadie se opone (o mejor dicho nadie se oponía antes del conflicto del TIPNIS) pero tampoco (casi) nadie defiende a la hora de definir políticas públicas en una reunión de gabinete. En un país donde los “movimientos sociales” ya están en el poder, los tiempos de las alternativas no pueden quedar completamente desfasados de los tiempos de la política, de allí las “exigencias” hacia el Vivir Bien. El conflicto del TIPNIS mostró varios problemas:

1. Las formas a menudo bruscas con las que el gobierno busca imponer sus planes (como ya había ocurrido con el fallido gasolinazo de diciembre de 2010).
2. Que es necesario avanzar en creatividad para buscar soluciones a las dificultades que se van presentando: en este caso, cómo compatibilizar la tradicional necesidad de integración física del país con los nuevos derechos de los pueblos indígenas (y de la

propia Naturaleza si asumimos en serio el “Vivir Bien”) consagrados en la nueva Carta Magna.

3. El hecho de que los imaginarios de consumo de los sectores populares bolivianos —por más que sean indígenas— no son demasiado diferentes a los de otros espacios plebeyo/populares del continente y del mundo.

Pero hay más: en el caso del TIPNIS los más entusiastas impulsores de la ruta no son grupos oligárquicos (aunque algunas élites pueblerinas amazónicas y sectores empresarios apoyan el trazado) sino los campesinos cocalleros, ahora diabolizados por varios de los defensores del “Vivir Bien” y por el grupo de ex funcionarios hoy críticos que reclama la reconducción del proceso de cambio.⁹

Todo ello dejó en evidencia que hablar de “los indígenas” no da cuenta de ninguna identidad concreta y está más cerca de una identidad global a menudo construida en el mundo de las ONGs, los organismos internacionales y otros espacios alejados de la vida popular y subalterna realmente existente. Para comprender los dilemas y dificultades del proceso de cambio boliviano parece imprescindible reponer la noción de “interés”; es decir, analizar las posiciones en juego de acuerdo con lugares de clase, geográficos, regionales, ecológicos, etc., donde los diferentes sectores construyen sus identidades, sus estrategias y sus intereses colectivos. Por ejemplo, la idea —entre los propios aymaras y

⁹ En julio de 2011 un grupo de ex funcionarios del gobierno de Morales, intelectuales y unos pocos dirigentes sociales, firmaron un manifiesto reclamando la “reconducción del proceso de cambio” (“Manifiesto de la Coordinadora Plurinacional de la Reconducción. Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo”). El documento cuestiona las inconsistencias en la nacionalización de los hidrocarburos, la falta de voluntad para aplicar la nueva Constitución —especialmente en lo referido al remplazo de la actual república por un Estado plurinacional— y la ausencia de espacios democráticos de discusión. La respuesta oficial provino del propio vicepresidente, quien publicó un libro titulado sin sutilezas: *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, donde llama “resentidos”, “oenegistas”, “neoliberales” y “clasemedieros”, a los firmantes, entre los que se encuentran el ex constituyente y ex viceministro de Planificación Estratégica, Raúl Prada; el ex viceministro de Tierras, Alejandro Almaraz; el ex embajador de Bolivia en EEUU, Gustavo Guzmán; el ex dirigente de la guerra del agua, Oscar Olivera, etc., y los acusa de manipular los datos económicos. Al mismo tiempo, García Linera busca refutar con amplia cantidad de datos las afirmaciones de que poco o nada habría cambiado en la economía boliviana, defiende la carretera por el TIPNIS, y acusa a los firmantes de tener una visión *roussoniana* y paternalista de los indígenas como “minorías puras”.

quechuas— de que los indígenas amazónicos son salvajes o primitivos tiene una larga tradición desde la época de los incas... y no es ajena a la forma en como coccaleros y otros campesinos analizan hoy el problema de la carretera del TIPNIS.¹⁰

Como efecto adicional, la dinámica de enfrentamientos generada desde la VIII Marcha indígena de tierras bajas —con amplio apoyo de las clases medias urbanas— en contra del proyecto carretero ha llevado al presidente Evo Morales a afirmar que “el ambientalismo es el nuevo colonialismo”,¹¹ lo que dicho así echa por tierra muchas de sus afirmaciones en las contracumbres climáticas y en otros foros internacionales como Naciones Unidas.

En este marco, la lucha del TIPNIS ha tentado al grupo que promueve la reconducción del proceso de cambio a buscar allí a los *verdaderos* sujetos del cambio, lo que sin duda conlleva como riesgo el menosprecio a las “impuras” mayorías populares —rurales y urbanas— que alteraron las relaciones de fuerza abriendo camino al actual proceso posneoliberal en favor de sujetos ideales que, esta vez sí, podrían propiciar un “verdadero” cambio. Estas concepciones no son ajenas a las perspectivas políticas de las revoluciones eternamente traicionadas, en función de parámetros contruidos por fuera de una sociología del propio proceso político y social.

En el caso boliviano, desde el comienzo del actual ciclo político existió una confusión entre la radicalidad del cambio de élites y las radicalidad de las nuevas élites, una diferenciación que no es menor, dado que un análisis basado en un mínimo de realismo sociológico muestra un complejo juego en el cual los sectores populares bolivianos (y no sólo populares) apoyan la cara buena del Estado (políticas redistributivas) mientras pueden combatir a muerte —a veces literalmente— su cara “fea”: es decir, el cobro de impuestos, las leyes de importación y otras regulaciones que limiten diversas formas de “capitalismo popular” existentes en el país. Las complicadas combinaciones entre conservadurismo y radicalidad son un sustrato ineludible en el análisis político boliviano.

Es evidente que ello tiene profundas causas históricas, vinculadas a la propia construcción nacional y que no se trata de criminalizar la “informalidad”, pero hoy resulta evidente que no es posible construir

¹⁰ “Coraite pide carretera para que indígenas no vivan más como ‘salvajes’”. *Radio Erbol*, 6-9-2011.

¹¹ “Evo dice que el ambientalismo es un ‘nuevo colonialismo’”. *Opinión*, Cochabamba, 16-3-2012.

proyectos alternativos al capitalismo hegemónico sin partir de esta sociología económica. Sociología económica que explica, a la postre, por qué se impusieron vías diferentes al “Vivir Bien” más o menos mitificado, a favor del “capitalismo andino”, o por qué los líderes campesinos (como Nemesia Achacollo o Isaac Avalos) dieron un “golpe de Estado” que desplazó de su cargo al viceministro de Tierras, Alejandro Almaraz, partidario de la dotación comunitaria de los predios. En efecto, desde hace varios años, los aymaras y quechuas vienen oponiéndose a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y denunciando a sus propietarios, especialmente a los pueblos del oriente demográficamente pequeños, como “terratenientes indígenas”.

La propia idea de “reconducción” promueve un imaginario acerca de una edad de oro del actual proceso de cambio que nunca existió. Desde el comienzo, el discurso del “Vivir Bien” coincidía con expectativas mucho más concretas de “vivir mejor”. Todo lo cual devino en el potenciamiento de dos grandes ilusiones: la neodesarrollista —que imagina una expansión industrialista de dudosas posibilidades de materialización— y la comunitarista, basada en sujetos ideales y en un comunitarismo abstracto, pleno de figuras retóricas pero sin capacidad para mejorar las condiciones de vida de los bolivianos. Entre ambos extremos, lo que subsiste es un neoextractivismo con cierta redistribución del ingreso y un Estado mucho más activo que en la etapa neoliberal —sumado al debilitamiento del colonialismo interno mediante el Estado Plurinacional.¹²

No es poco; de hecho es mucho mejor que lo vivido en cualquier otra etapa de la historia de Bolivia. Pero lo que falta es gigantesco, no sólo para construir “otra civilización” sino para garantizar que casi la mitad de la población salga de la pobreza. Y en esta tarea, como ha señalado Pedro Portugal, la exotización de los indígenas los aleja —no los acerca— del poder (Portugal Mollinedo, 2010).

Bibliografía

Alayza, Alejandra y Eduardo Gudynas (eds.) (2012) *Transiciones y alternativas al extractivismo en la región andina*. Perú: Cepes-red Ge.

¹² Indicadores como el ingreso per cápita, que aumentó de 942 dólares en 2001 a casi 2,000 dólares en la actualidad (véanse otros indicadores en: Udape, Ministerio de Economías y Finanzas, en García Linera (2011).

- Albó, Xavier; Sandóval, Godofredo y Tomás Greaves (1982) “*Chuquiya-wu: la cara aymara de La Paz. La Paz: Cipca*” (Citado en Barragán, “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate”. *Autodeterminación*, núm. 10. La Paz, octubre, 1992).
- Barragán Rossana y Carmen Soliz (2009) “Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto (Altiplano Norte)”. En Arnold, *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el altiplano boliviano*. La paz: Unir.
- Barragán, Rossana (1992) “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate”. *Autodeterminación*, núm. 10. La Paz, octubre.
- Barragán, Rossana (2009) “Categorías e identidades en permanente definición”. En Denise Y. Arnold (comp.), *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*. La Paz: Unir.
- Canessa, Andrew (2004) “¿Hermanos bajo la piel?: evangélicos y kataristas en Bolivia”. En Spedding (comp.) *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de la sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Iseat Plural.
- Corradini, Luisa (2009) “Sarkozy quiere un nuevo PBI que incluya la felicidad”. *La Nación*. Buenos Aires, septiembre 16.
- Delgado, Gian Carlo (2013) “¿Por qué es importante la ecología política?”. *Nueva Sociedad*, 244, marzo-abril.
- Escobar de Pavón, Silvia y Bruno Rojas (2009) *¡No hay derecho! Situación de los derechos laborales en Bolivia*. La Paz: Cedla.
- Frías Mendoza, Víctor H. (2002) *Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: Mama Huaco.
- García Linera, Álvaro (2011) *El “oenegismo”, enfermedad infantil derechismo (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Gudynas, Eduardo (2013) “El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo”. *Ecuador Debate*. Quito (en prensa).
- Huanacuni, Fernando (2013) “Vivir Bien / Buen Vivir, filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas”. En Katu Arkonada (coord.), *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado plurinacional de Bolivia. O la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Ministerio de Culturas–Bolivia.

- Keyserling, Hermann (1975) "La potencia telúrica andina". En Raúl Bothelo Gosálvez (comp.), *El hombre y el paisaje de Bolivia*, La Paz: Biblioteca del sesquicentenario de la República, Dirección General de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.
- Nove, V. Alec (1987) *La economía del socialismo factible*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias-Siglo XXI Editores.
- Orozco R., Shirley; García Linera, Alvaro y Pablo Stefanoni (2006) "No somos juguete de nadie". *Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, Estado y descentralización*. La Paz: Cosude-Plural.
- Peralta, Pablo (2012) "La papa peruana desplaza a la nacional en las broasterías". *Página 7*. La Paz, febrero 25.
- Portugal Mollinedo, Pedro (2010) "Perspectivas indianistas-kataristas". *Le Monde Diplomatique*, edición boliviana, junio.
- Quesada, Ernesto (1926) *Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo*. Argentina: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata.
- Rivière, Gilles (2004) "Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano". En Spedding Alison (comp.), *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de la sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Iseat-Plural.
- Soliz, V. Carmen (2012) "El otro rostro de América Latina. En diálogo con 'La emergencia indígena en América Latina', de José Bengoa". *Nueva Sociedad*, núm. 238, marzo-abril.
- Spedding, Alison (2011) "Suma qamaña' ékamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'Vivir Bien?')", mimeo. La Paz.
- Spengler, Oswald (2009 [1918]) *La decadencia de occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo y Bruno Fornillo (2010) *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proceso de descolonización*. Argentina: Taurus.
- Toranzo, V. Carlos (2012) "Anomia estatal creciente". *Página 7*, marzo 24.
- Yampara, Simón (2006) "Cosmovisión indígena y el *qhathu* de la 16 de Julio de la ciudad de El Alto", ponencia presentada en la Conferencia Internacional Pueblos Indígenas y Ciudadanía, 26/03/07, Palais d'Egmont, Bruselas, Bélgica, organizado por la Dirección General de la Cooperación al Desarrollo del gobierno del Reino de Bélgica y el Fondo Indígena.

METABOLISMO SOCIAL Y EL BIEN COMÚN DE LA HUMANIDAD:
ECOLOGÍA, ECONOMÍA Y POLÍTICA



*Gian Carlo Delgado Ramos**

Introducción

Es evidente que el sistema actual de producción fomenta de modo estructural un desarrollo desigual entre los sujetos, como entre las naciones. La división internacional del trabajo ha colocado a los países pobres como espacios esencialmente de triple función: 1) receptores de excedentes de capital de los países ricos, esto es en forma de inversión extranjera directa; 2) como reservas estratégicas de recursos naturales y fuerza de trabajo barata; y, 3) como mercado de bienes de capital fabricados por las economías “desarrolladas” (maquinaria, máquinas-herramienta, etc.) (Dos Santos, 1968; Cardoso y Faletto, 1969; Marini, 1973; Acosta, 2009; Delgado, 2011).

Se trata de funciones apuntaladas con la presencia e injerencia de organismos e instituciones financieras internacionales, de agencias de cooperación y otros entes representantes de intereses de tales o cuales Estados nación foráneos, con la activa presencia del sector privado internacional que representa importantes flujos de inversión extranjera directa la participación de fundaciones (incluyendo las empresariales); y en el grueso de los casos desde el propio Estado nación en cuestión en tanto las elites de poder locales, políticas y económicas, se beneficien de dicho proceso (Delgado y Saxe-Fernández, 2004; Toussaint, 2006; Toussaint y Millet, 2009; Ugarteche, 2010; Delgado, 2011).

Tal división internacional del trabajo ha tenido y tiene implicaciones socioecológicas serias en tanto que se ahondan y aceleran los procesos de transformación de la Naturaleza y con ellos los de acumulación por desposesión (Harvey, 2003).

* Investigador titular, definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. (giandelgado@unam.mx).

En tal sentido, cabe recapitular que la acumulación originaria fue la primera negación de la propiedad individual basada en el trabajo y conformaba a su vez la propiedad colectiva de los bienes comunes, léase especialmente la tierra, dando así paso a la propiedad privada de los medios de producción y a la posibilidad de apropiarse del trabajo de los campesinos desposeídos (se instauraría así la agricultura propiamente capitalista). Tal acumulación originaria, posible a partir de la disolución de la propiedad colectiva de la tierra y con ella la de otros bienes comunes ahí “contenidos”, instaló desde entonces el despojo como parte estructural del funcionamiento del actual sistema de producción. Es un despojo doble. De los bienes comunes y del trabajo, donde este último se entiende como la forma humana de mediar, regular y controlar el metabolismo entre el ser humano y la Naturaleza.

El mencionado proceso de apropiación y cercamiento privado (*enclosures*; Marx, *El capital*. vol. 1, ch. 27), desde luego, se ha modificado y complejizado en el tiempo y en el espacio, ajustándose y renovándose de acuerdo con las condiciones necesarias para prolongar y ahondar el proceso de acumulación de capital, resolviendo con ello, al menos provisionalmente, contradicciones sistémicas como lo es la sobreacumulación.¹ Se trata pues de un proceso en el que, “...el derecho de propiedad se convierte en apropiación de propiedad ajena” (Luxemburgo, 1967: 351). Una apropiación sólo posible sobre la base del despojo y que, como precisa Harvey (2003: 115) constituye una fuerza permanente en la geografía histórica de la acumulación de capital. Ésa, como se ha dicho, con rasgos particulares, no sólo hacia adentro de los Estados nación, sino sobre todo entre Estados nación centrales y periféricos.

Hasta ahora, la práctica neoliberal se consolida como la modalidad contemporánea de apropiación de riqueza y, en concreto, de Naturaleza y trabajo, más agresiva y desigual de la historia del ser humano. Ello significa que no sólo se ha mantenido y ahondado el despojo de los bienes comunes o que se ha agudizado la explotación del trabajo, sino que íntimamente asociado con ello, se han incrementado con creces los flujos biofísicos o energéticomateriales de las sociedades contemporáneas, pero todo esto de manera marcadamente desigual.

¹ Para Harvey (2003: 116) es evidente que existe un “papel continuo y persistente de las prácticas depredadoras de la acumulación ‘primitiva’ y ‘originaria’ de ahí que considere que no muy adecuado llamar ‘primitivo’ u ‘originario’ un proceso que se halla vigente y se está desarrollando en la actualidad.

Metabolismo socioeconómico y extractivismo

Por lo antes dicho, resulta central dar cuenta tanto de las modalidades del *metabolismo socioeconómico*, es decir, del uso diferenciado de insumos materiales, del procesamiento y los desechos de las sociedades, y de la correspondiente producción energética; pero igualmente, de los *procesos de colonización de la Naturaleza* —o actividades que alteran deliberadamente los sistemas naturales con el fin de hacerlos más útiles a la sociedad (Fischer-Kowalski y Haberl, 2000)—. Ambos, tanto el metabolismo socioeconómico como los procesos de colonización varían según el modo de producción imperante y se encuentran en íntima vinculación con el tipo de instrumentos exosomáticos disponibles (o “tecnometabolismo”) (Boyden, 1992), es decir, con las modalidades y sofisticación científico-tecnológica alcanzada debido a que marcan en buena medida el ritmo, intensidad, complejidad y las múltiples implicaciones del metabolismo socioeconómico, tanto positivas como negativas.

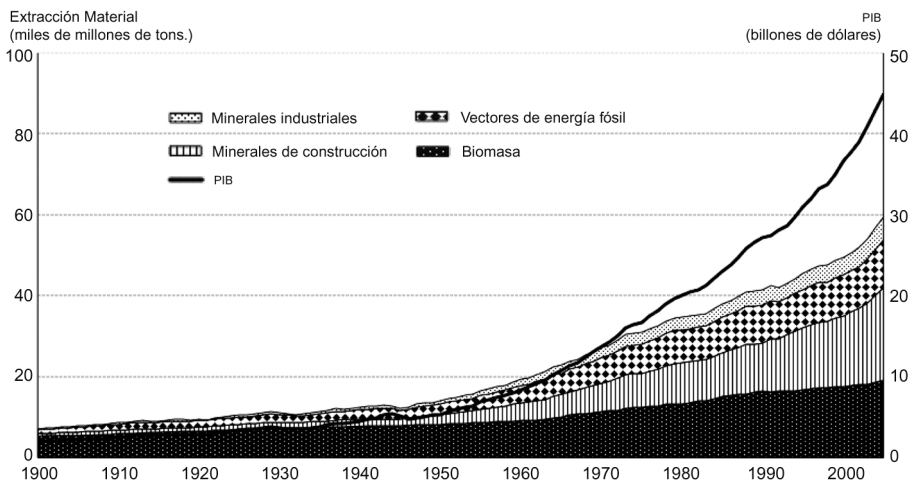
Como producto de una mayor acumulación de capital y entonces de ciclos ampliados de producción–circulación–consumo, y no tanto por el aumento poblacional, el metabolismo socioeconómico ha ido en aumento, siendo recién China un actor de peso en la disputa internacional por los recursos materiales y energéticos, contexto en el que no debe dejarse de lado el hecho de que si bien, el consumo per cápita en ese país está aumentando, también se está ante una economía manufacturera de escala planetaria que cubre demandas importantes propias de los países centrales. Esto deriva en el hecho de que parte de la demanda directa de China de energía y materiales es en realidad una demanda indirecta de EUA y Europa, esencialmente.

A contracorriente de nociones clásicas neomaltusianas, cabe precisar que el problema de fondo no es entonces una mayor población *per se*, sino una mayor población con patrones de consumo en aumento. Y es que los indicadores de consumo per cápita figuran radicalmente a la alza en las décadas recientes: el de energía pasó de 1,334 kg de petróleo equivalente per cápita en 1971 a 1,650 kg en 1991 y 1,851 kg en 2010. Por su parte, la demanda de minerales primarios pasó de 77 kg en 1950 a 213kg en 2008 (EUA alcanzando los 380 kg per cápita), mientras que la de carne, por ejemplo, lo hizo de 10 kg per cápita a principios del siglo XIX, a 23 kg en 1961 y a 40 kg hoy día para el caso de los países periféricos y 80 kg para los países centrales (<www.worldbank.org>; Von Gleich, 2006; Galloway *et al.*, 2007).

Es por ello entonces que mientras la población creció poco más de cuatro veces en el último siglo, en términos globales el consumo promedio de energía lo hizo 12 veces, el de metales 19 veces y el de materiales de construcción hasta 34 veces (caso del cemento) (Krausmann *et al.*, 2009) (véase la figura 1). Ello derivó a principios del siglo XXI en una extracción total de recursos naturales de entre 48.5 y 60 mil millones de toneladas anuales (más de una tercera parte biomasa, 21% combustibles fósiles y 10% minerales). Registrándose entonces un consumo global per cápita de 8.1 toneladas de recursos naturales al año, el grueso “frescos”, con diferencias per cápita de más de un orden de magnitud (Steinberg, Krausmann y Eisenmenger, 2010). Ejemplificando: el consumo de energía rondaba al cierre del siglo XX los 500 mil petajoules de energía primaria, contexto en el que el 10% de la población mundial más rica acaparaba el 40% de la energía y el 27% de los materiales (Weisz y Steinberger, 2010).

En concordancia con los datos anteriores, el flujo de residuos también ha ido en aumento, siendo los datos de residuos sólidos municipales —de los más completos en generación de residuos con que se cuenta— útiles para una primera aproximación: sólo en medio siglo casi se cuadruplicó la generación de ese tipo de residuos al pasar de 360 millones de toneladas

Figura 1. Extracción de materiales y PIB mundial



Fuente: Krausmann *et al.* 2009.

en 1960 a 1.16–1.3 mil millones de toneladas en 2010 / 2011 (Lacoste y Chalmin, 2006; Hoornweg y Bhada-Tata, 2012), cifra que se espera casi se duplique en 2025 puesto que se calculan para entonces unos 2.2 mil millones de toneladas anuales (Hoornweg y Bhada-Tata, 2012).

De continuar la actual tendencia se advierte entonces un futuro socioambientalmente inquietante, pues las proyecciones del uso de energía y materiales y de generación de pasivos ambientales también son crecientes; ambos presionando aún más la vulnerabilidad de las fronteras ecológicas planetarias (véase la tabla 1).

Los escenarios sugieren que de continuar la tendencia actual, habría un aumento en la actividad extractiva de hasta tres órdenes de magnitud para el 2050 de tal modo que se alcancen para ese año unos 140 mil millones de toneladas anuales. En cambio, si se asume un escenario moderado en el que los países centrales reducen su consumo en un factor de 2 y los periféricos registran un aumento moderado, la extracción llegaría a 70 mil millones de toneladas anuales o 40% más que en el año 2000 (UNEP, 2011: 29-30). En cambio, sólo mantener los patrones de consumo del año 2000, unos 50 mil millones de toneladas anuales, implicaría que los países metropolitanos disminuyan su consumo entre 3 a 5 veces, mientras que algunos “en desarrollo” lo tendrían que hacer en el orden del 10% al 20% (*ibid.*).

En el actual sistema de producción, detrás de los flujos de materiales y de energía descritos, están los ya mencionados *enclosures*, esto es, la apropiación de tierras en su sentido amplio: la acumulación por desposesión derivada del control elaborado por parte de múltiples pero poderosos actores, locales y nacionales, del principal factor de producción, la tierra y, a partir de ahí, también de los recursos naturales presentes, todo con el objeto de dinamizar los procesos de acumulación de capital. Ello se aleja de la definición típica de *land grabbing* que se limita a considerar acciones de compra-venta de grandes extensiones de tierra (mayores a 1,000 ha) y en las que participan actores internacionales —dígase China, India, Corea del Sur—. Dicha visión, propuesta desde FAO, es restringida y ha sido adecuadamente criticada por Borras *et al.* (2012).²

En tal sentido se debe considerar tanto la apropiación de tierras para “cultivos comodín” (*flex*) (alimentos/energía/insumos de produc-

² Los autores advierten que tal definición llevó a FAO a la errónea conclusión de que en la región sólo existen procesos de apropiación de tierra en Argentina y Brasil. En tal sentido, proponen una definición más amplia pero que, para propósitos analíticos, procura excluir los procesos

Tabla 1. Fronteras ecológicas planetarias

<i>Frontera planetaria</i>	<i>Estado antes de 1850 (preindustrial)</i>	<i>Frontera propuesta</i>	<i>Estado actual</i>
Cambio climático (alteración del ciclo del carbono) ¹	280 partes por millón	< 350 partes por millón	400 partes por millón (mayo de 2013)
Acidificación oceánica ²	3,44 Ω arag ²	2,75 Ω arag	2,90 Ω arag
Capa de ozono	290 unidades Dobson ³	276 unidades Dobson	283 unidades Dobson
Ciclo biogeoquímico del nitrógeno	0 toneladas / año	35 millones de toneladas/año	121 millones de toneladas / año
Ciclo biogeoquímico del fósforo	1 millón de toneladas / año	11 millones de toneladas/año	8,5-9,5 millones de toneladas / año
Uso humano de agua dulce (alteración del ciclo del agua)	415 km ³	4,000 km ³	2,600 km ³
Cambio de uso de suelo	Bajo	15%	11,7%
Pérdida de biodiversidad (tasa de pérdida de especies)	0,1-1 especies por millón	10 especies por millón	100 especies por millón
Contaminación química	Inexistente	Desconocida ⁴	Desconocido ⁴

Fuente: Elaboración propia con base en Rockström *et al.* (2009). "Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity." *Ecology and Society*, vol. 14, núm. 2, art. 32.

- ¹ Desde 1751, se han emitido unas 337 mil millones de toneladas de carbono, sólo como producto de la quema de combustibles fósiles. La responsabilidad es diferenciada pues el 20% de la población mundial que habita en países metropolitanos ha generado el 90% de los gases de efecto invernadero o GEI en términos históricos. Los costos, sin embargo, se visualizan en mayor proporción para el caso de los países periféricos, especialmente los insulares y con grandes zonas costeras. No deja de ser llamativo que cuando más acciones políticas se han tomado en la materia, mayor y más pronunciada ha sido la emisión de GEI.
- ² Una disminución en el valor significa un aumento en la acidificación. Los datos indican el estado de saturación de aragonita (Ω arag).
- ³ Una unidad Dobson equivale a 0,01 mm de espesor de la capa de ozono en condiciones normales de presión y temperatura.
- ⁴ No se cuentan con indicadores que permitan medir de modo estandarizado este tipo de contaminación aunque sí existen algunas propuestas metodológicas para tóxicos específicos. De especial atención son los contaminantes orgánicos persistentes, los plásticos, los disruptores endocrinos, los metales pesados y los desechos radioactivos.

ción; e.g., maíz, caña, palma africana) o la producción de insumos no alimenticios como la celulosa, en todos incluyendo su dimensión hídrica (en términos de *huella hídrica*);³ para el acceso, gestión y usufructo de recursos tales como los minerales energéticos y no energéticos; así como para su conservación o la denominada apropiación verde de las tierras (*green grabbing*) y que incluye desde la conformación de áreas protegidas de tipo privado o mixto, hasta la instauración de proyectos de mitigación del cambio climático como los denominados REDD y REDD+ (proyectos de reducción de emisiones por deforestación y degradación + de conservación) (Fairhead, Leach y Scoones, 2012; Borrás *et al.*, 2012).⁴

de apropiación de tierra de pequeña escala y baja inversión de capital que históricamente suelen ocurrir de modo recurrente en la región y que los autores prefieren calificar, siguiendo a Araghi (2009) como procesos de *desposesión por diferenciación*. La apropiación de tierras en sentido más amplio es pues entendida como: "...la captura del control de áreas relativamente grandes de tierra y otros recursos naturales a través de una variedad de mecanismos y formas que involucran capitales de gran calado y que usualmente modifican la orientación del uso de los recursos hacia una de carácter extractivista, sea para propósitos nacionales o internacionales en concordancia a la respuesta del capital a la convergencia de las crisis alimentaria, energética y financiera; a los imperativos de la mitigación del cambio climático; y a las demandas de recursos naturales por parte de los nuevos centros globales de capital" (Borrás *et al.*, 2012: 851).

³ Indicador que deriva del de "agua virtual" desarrollado por John A. Allan en 1993 y que alude al volumen de agua empleada, directa e indirectamente, en la elaboración de un producto o la oferta de un servicio. La huella hídrica, propuesta por Arjen Hoekstra en el 2002, relaciona el volumen consumido o contaminado de agua tanto en el tiempo como en el espacio. La huella hídrica verde alude al volumen de agua de lluvia evaporada o incorporada al proceso productivo; la huella hídrica azul al agua superficial o subterránea evaporada o incorporada al proceso productivo, así como la que se regresa al entorno natural (a otra cuenca, al mar); y la huella hídrica gris da cuenta del agua contaminada por el proceso productivo analizado. El indicador, sin embargo, no permite dar explícitamente cuenta de los impactos socioambientales de tales o cuales usos en los territorios pues se trata de un indicador cuantitativo de presión, no cualitativo. A nivel global se estima que el 86% de la huella hídrica está relacionado con el consumo de productos agrícolas, 10% con el consumo de bienes industriales y menos de 5% con los usos domésticos. Para mayores referencias, consúltese las diversas publicaciones disponibles en: <www.waterfootprint.org>.

⁴ Para Fairhead *et al.*, (2012), la apropiación verde se refiere al despojo o control de los recursos naturales de los territorios concretos cuyo móvil o justificación es el componente ambiental. Las nociones de qué es verde se torna central pues de ahí se derivan los rasgos característicos de los procesos, formas y grados en los que se llega a controlar, alienar o despojar. Además, en las dinámicas de apropiación verde es central, precisan correctamente los autores, cómo se reestructuran las reglas y estructuras de poder/autoridad en el acceso, uso y usufructo de los recursos, en las relaciones capital-trabajo y en las relaciones capital-Naturaleza. Se trata de un contexto que, hoy por hoy, se caracteriza por complejizar entre otras cuestiones, el número de actores involucrados, las formas de coalición establecidas y sus alcances pues se identifican desde actores gubernamentales y ONGs, hasta instituciones financieras internacionales, fundaciones, agencias de asistencia, consultores, empresarios de todo tipo, militares, activistas sociales, etcétera (*ibid.*: 239).

Los datos precisan que sólo la apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de actores foráneos se disparó particularmente en el siglo XXI como mecanismo de despojo de “paquetes” de activos naturales en todo el mundo, con excepción de la Antártida. África y Asia son las regiones con las mayores tasas de apropiación de ese tipo. En América Latina, el fenómeno también aumenta aunque históricamente y aún hoy día el grueso de apropiación de la tierra se ha dado sobre todo por parte de latifundistas nacionales, especuladores inmobiliarios de capital nacional o mixto, actores empresariales intrarregionales y, en menor escala, por parte de capital proveniente de paraísos fiscales (véase: Borrás *et al.*, 2012).

En tal panorama, se estima que a nivel mundial sólo de 2008 a 2010 se realizaron acciones de compra-venta de tierras, en el sentido típico de apropiación antes expuesto, por unos 45 millones, la gran mayoría sin consulta previa e informada y, en el mejor de los casos, en caso de que se diera, con “compensaciones” deleznable (mismas que asumen que el valor de los territorios se reduce al económico; por supuesto no se puede hablar de compensaciones cuando no hay consulta de ahí que se trate de pagos para desactivar una eventual resistencia) (Banco Mundial, 2010; Rulli *et al.*, 2013).

Por otro lado, la apropiación mundial de tierras únicamente asociadas al empuje de la frontera de los monocultivos se ha precisado entre los 32 y hasta los 82 millones de hectáreas a nivel mundial, dependiendo de la fuente (<www.landmatrix.org>; <<http://farmlandgrab.org>>; Rulli *et al.*, 2013; GRAIN, 2009), aunque para el 2011 se llega incluso a sugerir un proceso de apropiación total de hasta 227 millones de hectáreas (Oxfam, 2011).

Datos desde una noción amplia de la apropiación de tierras para América Latina sugieren que para los casos de la soya y la caña en América del Sur, la superficie se duplicó en la primera década del siglo XXI, mientras que la de palma aceitera lo hizo en un 30% (Borrás *et al.*, 2012). En Centroamérica la superficie de palma más que se duplicó en el mismo periodo, mientras que se observó un aumento de 16 mil hectáreas anuales de plantaciones de árboles, cifra que fue en esa misma década de 376 mil hectáreas anuales en América del Sur (*ibid.*). Se suma, además, la expansión de la frontera agrícola para monocultivos como el de piña en Costa Rica.

Por su parte, en México se registra un fenómeno similar con la compra, renta o inclusión de tierras para el emplazamiento de cultivos

de hortalizas de exportación y *flex*, en este caso mediante la promoción de la denominada “reconversión productiva” de pequeños propietarios que se enganchan en el último eslabón de la cadena productiva sobre todo de la palma africana. Así, en el país aumentó alrededor de 10% la superficie cultivada de caña de 2000 a 2010 y en 80% la de palma africana del 2003 a 2011; además, se sumaban al año 2012 unas 10 mil hectáreas de *jatropha* sólo en el estado de Chiapas (Delgado *et al.*, 2013). En lo que respecta a la superficie reforestada, no toda monocultivos de árboles de rápido crecimiento, ésta aumentó en México a un ritmo de 8.9% al año al pasar de 342 mil hectáreas en 2007 a 480 mil hectáreas en 2011 (ASF, 2012). Por su parte, la superficie concesionada a actividades mineras alcanzó el 13.8% del territorio nacional en 2011 con una inversión extranjera directa casi seis veces mayor a la del año 2000 (con base en: Secretaría de Economía, 2011).

En síntesis, las particularidades del metabolismo social, atendiendo lo urbano y lo rural, son relevantes en tanto que la primera dimensión suele subsumir a la segunda, haciéndose del grueso de los beneficios y externalizando los pasivos a la segunda. Las asimetrías son evidentes pues lo urbano representa alrededor del 2% de la superficie terrestre, concentrando al menos tres cuartas partes de la riqueza mundial.

Ecología política del extractivismo en América Latina

En los albores del siglo XXI, la tendencia a mantener e incluso ahondar proyectos económicos cuyo centro gira en actividades extractivas, primario exportadoras de enclave o aquellas economías enfocadas en la explotación de recursos naturales con pocos (y no relevantes) o nulos encadenamientos productivos endógenos, viene tomando nuevos rasgos y más desgarradoras dinámicas. La desangre de la región ha sido pues continua y creciente, desde la Colonia a la fecha (Galeano, 1971; Shatan, 1998).

No sólo se debe a los crecientes ritmos extractivos de recursos naturales que demanda la economía mundial (en particular de ciertos países centrales), sino también a que, a diferencia de los años del modelo económico de sustitución de importaciones, AL, con la excepción relativa de Brasil y Argentina, pierde cada vez más su capacidad de producir incluso sus propios alimentos pues en pleno modelo neoliberal se enfoca entusiastamente en cultivos no alimentarios o marginales

para la dieta básica y en ciertos productos netamente de exportación. El proceso desde luego torna a la región en un vasto mercado donde se coloca el excedente productivo de los *farmers* estadounidenses y el de otros “socios” del agronegocio mundial y que sólo es posible gracias al avance tecnológico del siglo pasado fuertemente basado en insumos químicos y energía fósil (Pimentel y Pimentel, 1979). Los datos ofrecidos por Alam Khan de ActionAid Comercio precisan que al comienzo de la década de los años sesenta del siglo XX, los países periféricos tenían un superávit anual en el comercio agrícola de unos siete mil mdd; para el 2001, el déficit era, sin embargo, de alrededor de 11 mil mdd; hoy, cerca del 70% de los países periféricos son importadores netos de alimentos (Smaller-IATP, 2008).

México, por ejemplo, pasa a ser un escenario de dependencia de alimentos del extranjero, incluyendo maíz y frijol base de la alimentación mexicana, del orden del 10% antes de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), a poco más del 40% al cierre de la primera década del siglo XXI. Colombia, igualmente al día de hoy, registra una seria dependencia de más del 50% pues importa casi la totalidad del trigo, lentejas y cebada; dos terceras partes del maíz, y una cuarta parte del arroz y frijol. Chile y Venezuela también rondan ese porcentaje de dependencia, siendo ésta más aguda en granos básicos como trigo, maíz y algunas oleaginosas <<http://faostat.fao.org>>.

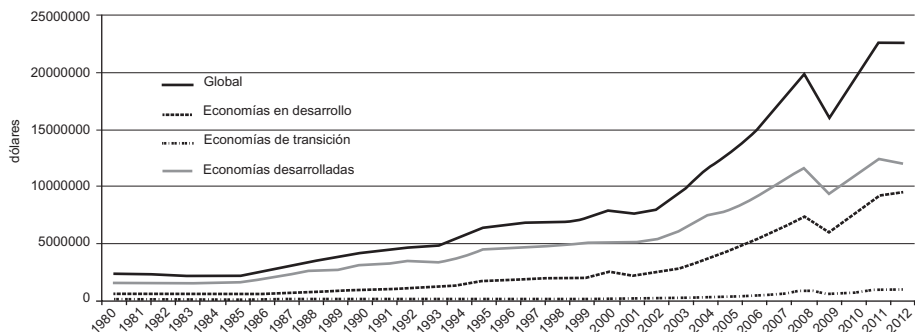
De notarse es que a pesar de la gran capacidad agrícola de Argentina y Brasil, el modelo expansivo de monocultivos de semillas mejoradas y de transgénicos (OGMs), los coloca en una posición compleja y en cierto modo desfavorable pues tiende a homogenizar el grueso de su producción al tiempo que incrementa la dependencia tecnológica y los potenciales costos ambientales y sociales de mediano y largo plazo (Houtart, 2009; Giampietro y Mayuni, 2009; Álvarez-Buylla y Piñeyro, 2009; Séralini *et al.*, 2012; Delgado *et al.*, 2013). El empuje de los OGMs no es exclusivo de ese par de países, se replica, tal vez hasta ahora con una intensidad relativamente menor, en otras zonas de Latinoamérica e incluso se apuesta por ellos en países como Ecuador donde constitucionalmente se aboga por el Buen Vivir (Cuvi, 2013).

El carácter extractivista de economía de enclave coloca así a la región en la periferia del sistema, sin alimentos suficientes, ello a pesar de su gran riqueza natural y humana. En tanto tal, se puede sostener que AL está subordinada, en un grado u otro, según sea el caso, a los intereses y flujos de capital metropolitano.

Marini (1973) claramente lo advertía ya desde hace varias décadas al dar cuenta de la dependencia estructural de la región provocada por una peculiar división internacional del trabajo propia de un capitalismo *sui generis* latinoamericano. Y añadía, "... a medida que el mercado mundial alcanza formas más desarrolladas... la explotación internacional puede descansar progresivamente en la reproducción de las relaciones económicas que perpetúan y amplifican el atraso y la debilidad de esas naciones" (*ibid.*: 32). Y es que, es claro que la soberanía política de las naciones latinoamericanas no llevó ni conduce automáticamente a la independencia económica. La especificidad del rol que detentan los países centrales y el jugado por los periféricos es nítidamente expuesto cuando se observan comparativamente los datos del comercio internacional en términos de exportaciones e importaciones de bienes y servicios pues en términos de valor, los países centrales o "economías desarrolladas" se adjudican la mayor proporción, todo al tiempo que el sector de bienes manufacturados, el que es controlado esencialmente por los países metropolitanos, representa el grueso del valor total (véanse las figuras 2 y 3).

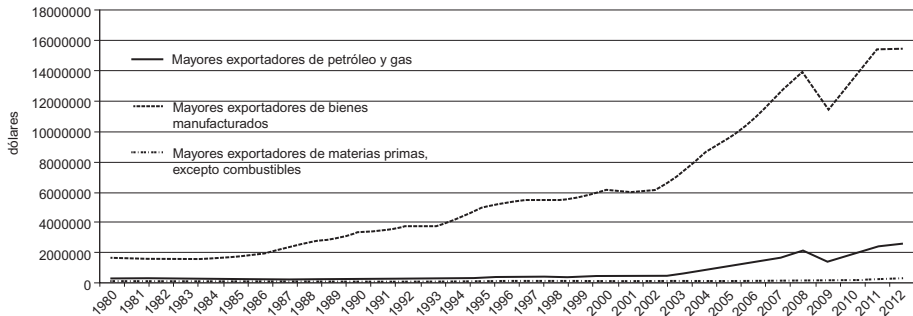
Desde una perspectiva socioambiental, el extractivismo resulta en una dinámica negativa para los pueblos en el corto, mediano y largo plazo. Acosta (2009) con toda razón advierte que el modelo económico basado en el extractivismo es problemático puesto que la riqueza natural y humana de AL ha distorsionado la estructura y asignación de sus

Figura 2. Exportaciones e importaciones de bienes y servicios, 1980-2012



Fuente: Elaboración propia con base de datos de UNCTAD.

Figura 3. Exportaciones e importaciones de bienes y servicios por sector, 1980-2012



Fuente: Elaboración propia con base de datos de UNCTAD.

recursos económicos, redistribuyendo regresivamente el ingreso nacional y concentrando la riqueza nacional en pocas manos mientras generaliza la pobreza. Esta realidad ha dado paso a crisis económicas recurrentes, al tiempo que consolida, dice Acosta, mentalidades ‘rentistas’ y profundiza la débil y escasa institucionalidad, alentando la corrupción y deteriorando el medio ambiente (*ibid.*: 11).

El extractivismo hace que la lógica de producción de los países periféricos, como los de AL, sea motivada por la demanda externa ya que para operar no requiere del mercado interno e incluso funciona con salarios decrecientes, rasgo que coloca la miseria del grueso de la población como algo circunstancial a la presencia de inmensas cantidades de recursos naturales (*ibid.*: 29; léase también: Marini, 1973). En resumen, precisa Acosta, “... es como si esa riqueza se escurriera entre nuestras manos para perderse más allá de las fronteras, alimentando los ríos del comercio internacional pero sin desencadenar un salto cualitativo en el desarrollo nacional” (Acosta, 2009: 15).

Tal situación se explica en el hecho de que hoy, como en la Colonia, permanece la continuidad del saqueo de la periferia (desde luego con toda la complejidad y aspectos distintivos de cada momento histórico), así como el fuerte control de los medios estratégicos de producción o de rubros clave de las economías latinoamericanas por parte de capitales extranjeros pero que dejan a sus “socios menores” (monopolios regionales) parte del negocio esencialmente de servicios o de manufactura de bajo contenido tecnológico (véase más adelante).

El rol estratégico de AL como reserva estratégica de recursos naturales clave para la economía mundial queda evidenciado cuando se analiza el imperialismo económico y geopolítico de países como EUA en la región, como contracara y respuesta, entre otros factores, a su creciente dependencia de materiales y energía; una situación que cada vez se agudiza más pero con especial acento, tal y como se mostró, desde la segunda mitad del siglo XX.

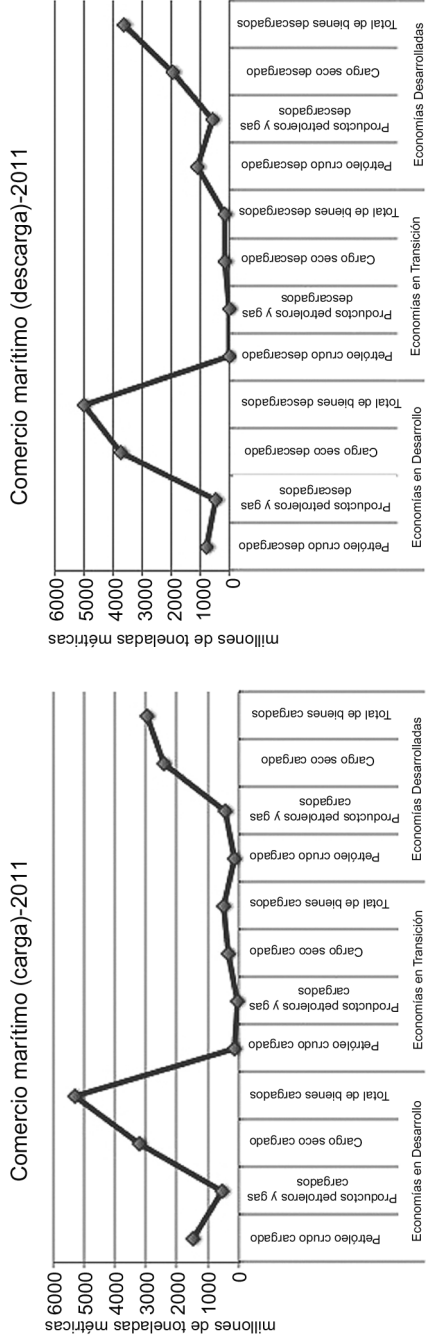
Una mirada al tipo de cargo marítimo por tipo de economía muestra cómo en materia de recursos naturales, especialmente energía y minerales (bajo el rubro de “carga seca” hay una mayor carga por parte de los países periféricos y una mayor descarga por parte de los países centrales; (véase la figura 4).

Si se revisa el tipo de empresas extranjeras operando en AL y el tipo de empresas latinoamericanas de mayor envergadura se comprueba igualmente la división internacional del trabajo, especialmente en tanto la persistencia de un comercio desigual y desventajoso para la región. Pero aún más, se devela, con contadas excepciones, la naturaleza extractivista, maquiladora y estratégicamente extranjerizada de la economía latinoamericana.

De las 500 mayores empresas de AL según *América Economía* (2012), el 24.10% de sus ventas en 2011 correspondieron al sector de petróleo y gas; el 6.59% al de generación de electricidad (era 7% en 2009); el 7.53% a la minería (era 5% en 2009), el 5.54% a la siderurgia; 4.65% al agroindustrial; 1.04% al cemento (era de 2% en 2009 cuando aún no se desaceleraba el sector construcción); el 0.88% al de celulosa y papel y; 3.28% al de bebidas, sector que depende del agua y energía de los países donde opera. En resumen, el 53.6% de los ingresos de AL provinieron directamente del uso de recursos naturales, mientras el resto correspondió a sectores de bajo contenido tecnológico más vinculados a la maquila, el comercio de productos provenientes del exterior, el servicio de telecomunicaciones y la producción de alimentos procesados (véase la figura 5). La excepción son las automotrices, de electrónica y electrodomésticos, farmacéuticas y químicas casi en su totalidad desnacionalizadas y manufacturando en la región sobre la base de propiedad intelectual foránea y, por supuesto, la aeronáutica brasileña, Embraer, cuyas ventas representaron en 2011 el 0.21 por ciento (*ibid.*).

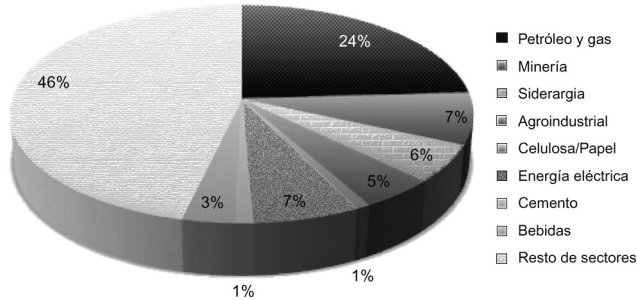
En tal sentido debe subrayarse que el grueso de equipo y maquinas herramientas, pero incluso hasta de gasolina o productos petroquímicos de mediano y alto contenido tecnológico (con la excepción de Venezuela

Figura 4. Comercio marítimo por tipo de economía y carga y descarga de mercancías



Fuente: Elaboración propia con base de datos de UNCTAD.

Figura 5. Ventas de las 500 mayores empresas de AL por sector-2011 (millones de dólares)



Fuente: Elaboración propia con base en listado de América Economía <<http://rankings.americaeconomia.com>>.

para el caso de gasolineras), fueron proporcionados en su gran parte por industrias extranjeras, no todas con filiales o plantas de producción en AL. El caso de México es verdaderamente vergonzoso pues siendo un país petrolero, importa alrededor del 40% de la gasolina que consume.

Corroborando lo anterior, los datos a nivel internacional develan que el grueso de la flota mercante (desde luego, no así la militar) está en manos de países periféricos o “en desarrollo”, en tanto interesados en hacer llegar sus recursos naturales a los países centrales (véanse las figuras 6, 7 y 8). Desde luego, esa flota fue diseñada y producida por los países centrales, pagada por los países periféricos con la venta de recursos naturales y los pasivos ambientales asociados a su extracción.

Figura 6. Total de flota mercante por tipo

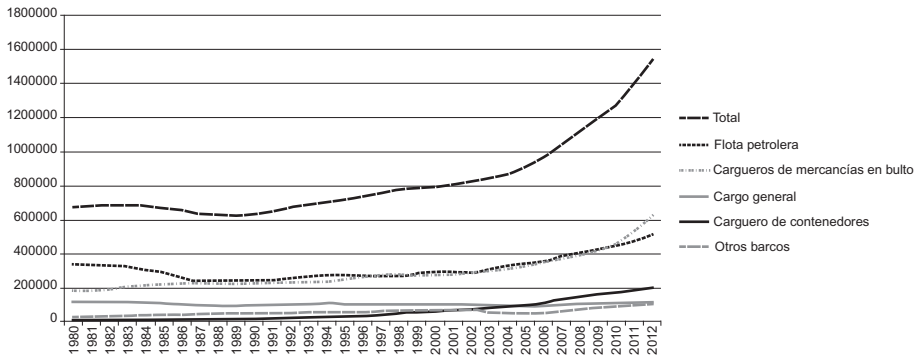


Figura 7. Total de flota mercante por dimensión de la economía

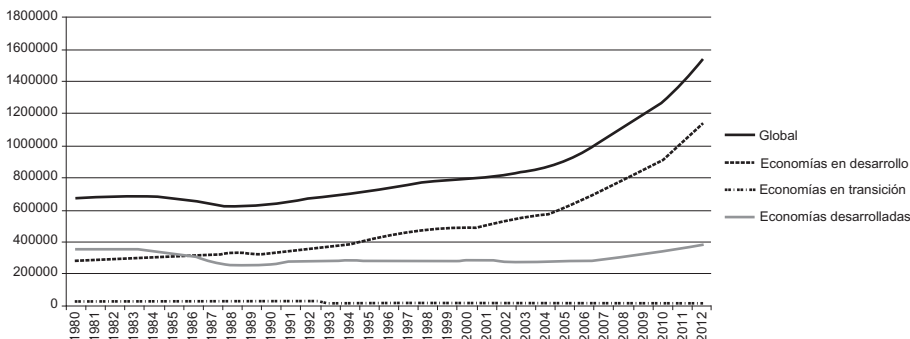
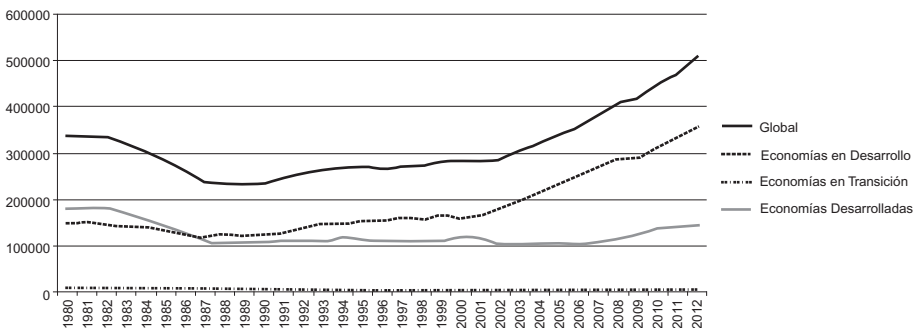


Figura 8. Total de flota petrolera



Fuente: Elaboración propia con base de datos de UNCTAD.

Es notorio que a tal comercio desigual, se suma el hecho de que AL no es sólo reserva estratégica de recursos naturales sino también clave para la realización de excedentes metropolitanos, dígame por medio de la inversión extranjera directa (IED) de esos países y la transferencia de tecnología (Delgado, 2011). Al mismo tiempo, AL transfiere sus excedentes mediante el pago de la deuda. Así, se observa que mientras la deuda externa latinoamericana se torna impagable pues se trata de un mecanismo que busca ampliar y ahondar la dependencia de la región.⁵

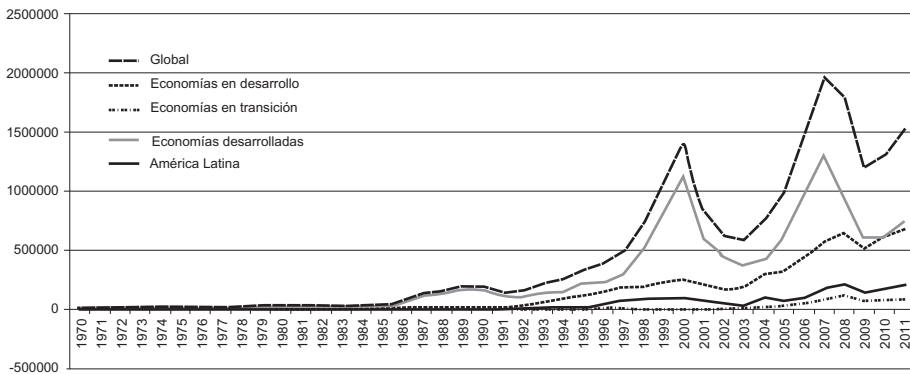
⁵ De 1985 al cierre de 2004, la deuda de AL pasó de 672 mil millones a 1,459 mil millones de dólares (Toussaint, 2006: 163). Incluso, si se considera la transferencia financiera neta anual

EUA y otras potencias metropolitanas mantienen importantes flujos de capital por medio del cual han especulado y se han hecho de los principales activos de las naciones latinoamericanas; desde petróleo y yacimientos mineros, hasta puertos y aeropuertos, carreteras, ferrocarriles, entre otros.

Datos sobre los flujos de inversión a nivel mundial y por sectores corroboran la división internacional del trabajo antes descrita, al verificarse una especialización netamente extractiva en los países periféricos, dejando su transformación a los países centrales (véanse las figuras 9, 10, 11 y 12).

De modo similar, un acercamiento a los flujos estadounidenses permiten visualizar su lógica y rol en la periferia pues mientras dos terceras partes se va a Europa, el resto se distribuye en diversas áreas usualmente de menor contenido tecnológico, de tipo manufacturero–maquilador y actividades extractivas mineras. Datos de 2011⁶ confirman que mientras EUA, en el rubro de químicos, de un total de 16,310 mdd, invirtió 9,743 mdd en Europa, sólo invirtió 1,828 en AL y 217 para África. En el rubro de maquinaria, de un total de 6,456 mdd, 3,303 mdd los invirtió en Eu-

Figura 9. Flujo de entrada y salida de IED, 1970-2011



(diferencia entre el pago del servicio de la deuda y la repatriación de beneficios por las multinacionales extranjeras, con respecto a los ingresos exógenos brutos como donaciones, préstamos e inversiones). La transferencia neta ha sido negativa para AL prácticamente toda la década de 1980 a 1990 y lo que va del presente milenio (*ibid.*).

⁶ Todos los datos corresponden a los agregados proporcionados por el Departamento de Comercio de EUA sobre: “US Direct Investment Abroad: financial outflows without current cost adjustment, 2011”. Disponible en <<http://www.bea.gov/international/di1usdbal.htm>>.

Figura 10. Flujo de IED en el sector exportador de petróleo y gas

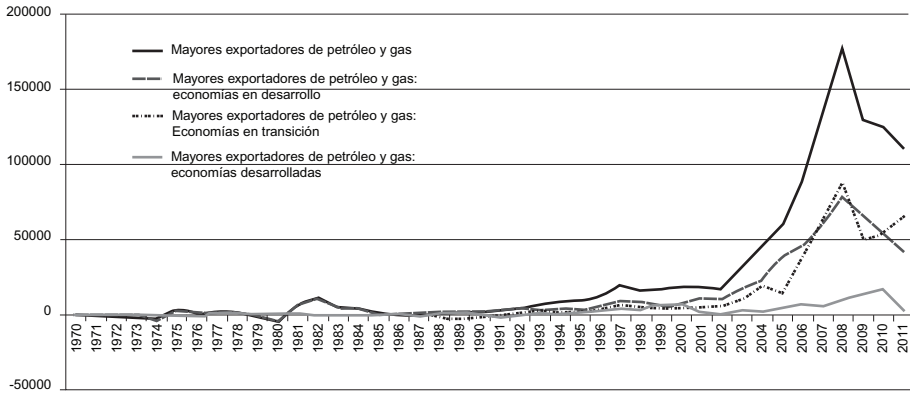
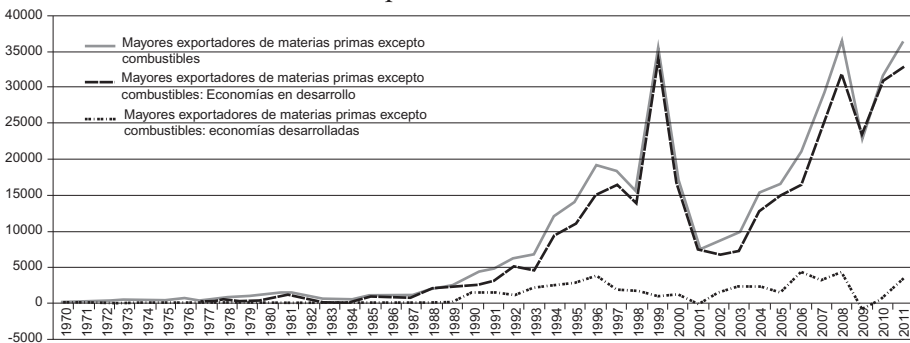
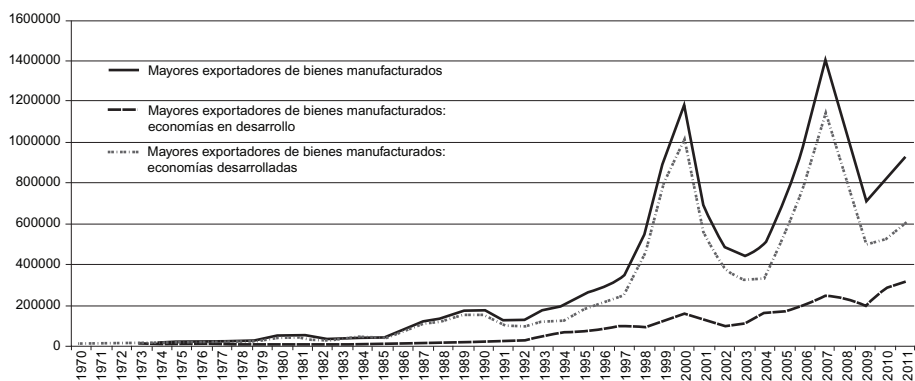


Figura 11. Flujo de IED en el sector exportador de materias primas, excepto combustible



ropa y 1,429 en la región Asia-Pacífico (el grueso en Australia, China y Malasia). En tecnologías de la información, la IED estadounidense sumó 11,773 mdd de los cuales 6,770 mdd se dirigieron a Europa. De modo similar se comportó el sector financiero (exceptuando instituciones de depósito) donde 20,764 de 36,930 mdd se fueron a Europa. El rubro de servicios profesionales y científicos, la disparidad centro-periferia relativamente se confirma pues de 8,047 mdd que invirtió, 3,296 mdd fueron a Europa, 1,026 a Australia, 1,336 a India y sólo 787 mdd a AL y 172 mdd a África. En cuanto a empresas *holdings* propias, 133 mil mdd de 207 mil mdd fueron a aquellas operando en la región europea

Figura 12. Flujo de IED en el sector exportador de bienes manufacturados



Fuente: Elaboración propia con base de datos de UNCTAD.

y 44 mil mdd a las presentes en AL (entiéndase como zona prioritaria periférica de influencia de ese país). En discrepancia, la inversión minera de EUA, de 24,738 (era 22,259 mdd en 2009), se destinó a AL con 5,490 mdd (en 2009 fue del doble para la región), a Canadá con 2,338 mdd, a África 4,241 mdd y a la región Asia-Pacífico 6,726 mdd (4,337 en Australia que, al igual que Canadá, funge como plataforma de capitales mineros a nivel internacional).

En este panorama, tampoco es menor que los retornos económicos que genera la IED sean crecientes y sobrepasen la inversión realizada, ello más allá del camino que abre en términos de acceso, gestión y usufructo —por la vía del mercado internacional— de los recursos nacionales locales. Por ejemplo, tan sólo las 60 corporaciones no financieras más grandes en AL —el grueso extranjeras—,⁷ generaron en ventas consolidadas en la región para el 2007, alrededor de 424,862 mdd. Es decir, poco menos de 4 veces la IED total de ese año que fue de 113,157 mdd (CEPAL, 2009: 26, 55, 56). He pues aquí un dato sobre el

⁷ Según datos de la CEPAL (2009: 56) de éstas, sólo cuatro eran latinoamericanas y el resto extranjeras. EUA se adjudicaba 23, aunque los europeos, si se consideran en conjunto, totalizaban 26. Figuraban también tres japonesas, dos coreanas, una de Singapur y una anglo-australiana. Las latinoamericanas son grandes monopolios: la de telecomunicaciones América Móvil / Telmex (México), la acerera y metalúrgica Techint (Argentina), la estatal Petrobras y la cadena de supermercados chilena Cencosud.

claro efecto de la IED en cuanto a la realización del capital exportado y que permite, desde esta perspectiva, hacer una lectura más a fondo de lo que significa el hecho de que AL y el Caribe absorban el 8% de la IED mundial o la cuarta parte de la IED mundial destinada a países periféricos (*ibid.*: 20).

De cara a lo indicado, es de advertirse que tanto la IED como la deuda estimulan un mayor y más agudo extractivismo. Mientras la IED busca asegurar la transferencia de excedentes en el menor plazo temporal posible y sin considerar las “externalidades” sociales o ambientales; la deuda externa y sus intereses estimulan una mayor explotación de los recursos propios de la región, es decir, fuerza de trabajo y Naturaleza.

Así pues, la IED y la deuda son mecanismos que afianzan la dependencia de y el imperialismo en AL; ello pese a que sea una de las regiones menos endeudadas del mundo (véase la tabla 2).

Frente a tal panorama de claro ejercicio del poder hegemónico del centro con la periferia, el dinamismo metabólico de principios del siglo XXI está inevitablemente corriendo la frontera extractiva y, por lo general, sobre la base del despojo, legal o ilegal, y en tres sentidos: el despojo de los bienes comunes, el del bien común de buena parte de la población e incluso de pueblos enteros (en tanto que aumentan los

Tabla 2. Deuda externa pública y depósito de ricos de países en desarrollo en bancos del Norte

<i>Región o país</i>	<i>Deuda externa pública al 2010 en miles de millones de dólares</i>	<i>Depósito de los ricos de países en desarrollo en bancos del Norte en 2007</i>
Todos los países en desarrollo	1,647	—
Francia	2,197	—
España	939	—
Estados Unidos	9,034	—
África Subsahariana	149	230
Oriente Medio y África del Norte	114	360
América Latina	460	490
Asia del Sur	205	190
Asia del Este y Pacífico	307	450
PECOT y Asia Central	412	660

Fuente: Millet, Munevar y Toussaint, 2012.

pasivos ambientales en un contexto de caída de las reservas de buena calidad), y el despojo gradual del futuro de las generaciones venideras (la seguridad de un ambiente sano está comprometido). El despojo, claro está, no se da sin resistencia social en tanto que lo que está en juego, no en pocas ocasiones, es la sobrevivencia misma de los pueblos que dependen en gran medida de su entorno natural.

Es una situación que claramente coloca el acceso, gestión y usufructo de los recursos naturales como aspectos centrales y en disputa, de ahí que una lectura constante desde la ecología política sea útil y necesaria (Delgado, 2013), entendiendo a ésta de manera general como el estudio o diagnóstico de la complejidad de intereses, estructuras de poder, contrafuerzas, conflictos y propuestas alternativas en torno a los principales recursos naturales, claves para el funcionamiento de la economía mundial, todo en un contexto de factores biofísicos y límites ambientales específicos.

Los casos actuales de resistencia suman al menos varias centenas,⁸ sólo en América Latina, a los que habría que sumar aquellos históricos, desde el movimiento seringueiro encabezado por Chico Méndez hasta la masacre de la represa de Chixoy en Guatemala, por mencionar un par de casos de la historia reciente. La figura 13 sintetiza una aproximación reciente al estado de situación de la ecología política de los recursos naturales y de la expulsión de residuos en América Latina, al ofrecer el mapeo de un primer inventario de casos de movimientos sociales en defensa de la tierra, la biodiversidad y el agua y en oposición al megaextractivismo de enclave, así como de aquellos que procuran un ambiente sano, libre de contaminantes tóxicos o residuos de otra índole. Se trata de un número altamente conservador pues dicha revisión está lejos de ser exhaustiva.

El rasgo actual del conflicto por los recursos tal vez radica no en la existencia de un extractivismo depredador, el cual ya tiene su tiempo (aunque ciertamente aumenta de intensidad), sino en el hecho de que las partes en conflicto han complejizado su actuar. Por una parte, los

⁸ En la región se registran diversos esfuerzos de seguimiento de afectados o conflictos ambientales, incluyendo el trabajo del Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales <www.olca.cl>, el del Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina <www.conflictosmineros.net>; la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales de México <www.afectadosambientales.org>; la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería <www.conacami.pe>; la Fundación Oswaldo Cruz de Brasil <www.conflitoambiental.iciet.fio.cruz.br>, entre otros.

Figura 13. Conflictos ambientales en curso y de mayor presencia, en América Latina al cierre de 2012



Fuente: Tomado de Delgado Ramos (2013: 305).

actores en resistencia, o los movimientos de justicia socioambiental, se articulan cada vez más, trascendiendo lo local e involucrando una multiplicidad de interlocutores. La conformación de redes de actores en resistencia y de redes de redes es cada vez más notorio y, sobre todo, su acompañamiento, simultáneo, en diversos procesos concretos de defensa del territorio y de la identidad sociocultural y de género del mismo. Aún más, la resistencia social pese a que es inevitablemente reactiva, también es cada vez más propositiva tanto en las formas de resistir como en la construcción de propuestas alternativas de y para los espacios-territoriales concretos.

Por su parte, el Estado neoliberal en sus múltiples niveles y latitudes tiende a representar cada vez más los intereses de sus socios empresariales empujando todo un entramado legal *ad hoc* a los intereses de los grupos de poder (el denominado “estado de derecho” cuya defensa detenta el Estado nación).

Al mismo tiempo y de cara a la profundización del despojo en su sentido amplio, el Estado nacional se arma para el control interno promoviendo, justificando o avalando de un modo u otro un estado de excepción en el que la criminalización de la protesta busca naturalizarse, describiendo a los actores sociales, en el mejor de los casos, como irracionales, opositores al progreso y al desarrollo: el “desarrollo” de la explotación petrolera de aguas profundas, de las arenas bituminosas y el *shale gas*, el de la mega-minería, el derivado de las grandes represas y otros megaproyectos.

La intimidación a asociaciones civiles, defensores de derechos humanos y a movimientos sociales populares, así como el asesinato selectivo de líderes en defensa de los territorios se torna tristemente una constante que se procura diluir —sin éxito— entre los miles de muertos que genera la denominada guerra del Estado contra el crimen organizado y el narcotráfico en países como México y Colombia.

Estamos, pues, en medio de una tensión —cada vez más notoria— entre las políticas de estabilización y de estabilización interna, escenario peligroso en tanto que es central su adecuado manejo a modo de poder en cierta medida garantizar la fluidez de los negocios y, con ello, del desarrollo desigual pero (sociopolíticamente) contenido (léase: Delgado y Romano, 2011).

La discusión sobre alternativas de desarrollo se torna ante dicha situación más que obligada.

La falsa alternativa del discurso de la economía verde y el desarrollo sustentable

Las apuestas que modelan los negocios impulsados a nombre de la economía verde no tienen nada de nuevo, de hecho ya se vislumbraba dicho espíritu en la Agenda 21. Tal vez lo que sí es distinto es su agrupación y “mejor” articulación discursiva a escala global, todo bajo el paraguas de la sustentabilidad y el eventual saldo de la deuda social; problemas que ha generado el sistema y que bajo su propia lógica —la de redinamizar la acumulación de capital— ahora sí supone solventar.

Siguiendo el marco de referencia expuesto por PNUMA (2011), el documento de Rio+20 supone emanar de la preocupación y consenso de la clase política global por el medio ambiente y la pobreza. Aboga por tomar medidas que, contradictoriamente, fomentan al mismo tiempo el crecimiento al considerarse implícitamente, ya desde el Club de Roma en 1970, la factibilidad del crecimiento económico continuo (al infinito) en un planeta finito.

Como se presentó, pese a que los datos son claros en el sentido de que los consumos y afectaciones medioambientales siguen en aumento y de que los de mayor impacto corresponden, en términos per cápita, a los países desarrollados, se insiste de manera constante en la ayuda y asistencia a los países en vías de desarrollo como principal medida. El trasfondo asume que los países desarrollados harán lo que les corresponde (lo que en materia de cambio climático claramente hasta el momento no sucede), mientras que los países no desarrollados requerirán de ayuda, no sólo por los limitados recursos con que cuentan, sino también porque se considera que afrontarán el mayor crecimiento poblacional y el grueso de las afectaciones ambientales y climáticas en las próximas décadas.⁹

La discusión se enfoca por tanto en relación a cuánto apoyo se debería dar a los países no desarrollados y bajo qué modalidad y condiciones, no respecto a las diferencias históricas y estructurales imperantes entre unos y otros países. Es por ello que Rio+20 ratifica el Consenso de Monterrey de la Conferencia Internacional sobre Financiamiento al Desarrollo. La estructura económica internacional está bien, sólo requiere ciertos ajustes y que los ricos ayuden a los pobres para que

⁹ A ello no se deja de sumar, en el discurso oficial, el “apoyo” a zonas “perturbadas por el terrorismo” (Naciones Unidas, 2012: 5).

atiendan criterios ambientales y climáticos, vía la asistencia, la cooperación y la filantropía. Y aunque se reconoce que los patrones de consumo despilfarradores son problemáticos no se propone nada a fondo y serio al respecto, ello sobre todo porque la propuesta de planes a 10 años para impulsar un consumo y producción sustentable (lo que sea que eso signifique) se hace subrayando que los programas son totalmente voluntarios. Esto es que una vez más, como en las negociaciones del clima, el carácter vinculante se desvanece.

Debe reconocerse que el texto sí puntualiza desaparecer los subsidios a los combustibles fósiles, una medida ya en curso, impulsada por el BM, y que no sobra decir, se hace después de un siglo de negocio, con una industria bien consolidada y una economía global empantanada en ese tipo de energía, lo que significa que el impacto real de tal medida está lejos de ser negativo para la industria petrolera y afines.

Por su parte, las precisiones de Rio+20 acerca de la industria minera y sus implicaciones son absolutamente ciegas de la realidad, tanto de los patrones de consumo crecientes y la geopolitización de las reservas a escala mundial, como de los impactos socioambientales de la gran minería que es la que en realidad domina el sector (aún de los derivados de las contadas experiencias “manejadas bajo los mejores estándares”). El texto de Rio+20 indica que cada país es libre de explotar sus recursos mineros como mejor convenga y se limita llamativa, pero no sorprendentemente (Rio+20 fue financiado por tres grandes mineras), a pronunciar que: “la minería ofrece una oportunidad para catalizar un amplio desarrollo económico, reducir la pobreza y asistir a los países en alcanzar sus metas de desarrollo internacionalmente acordadas, incluyendo las metas del milenio, cuando ésta es manejada efectiva y adecuadamente” (Naciones Unidas, 2012: 40).

Así entonces y considerando la actual coyuntura económica, entre otras cuestiones como la cada vez mayor emergencia climática, ambiental y social, se proponen alianzas estratégicas y la movilización de recursos de todas las fuentes, incluyendo aquellas de “carácter novedoso” (Naciones Unidas, 2012: 34 y 44):

llamamos a todos los donadores a unir su ayuda al máximo posible [...] notamos que la arquitectura de la ayuda ha cambiado significativamente [...] nuevos proveedores de ayuda y de enfoques en las alianzas, que utilizan modalidades novedosas de cooperación han contribuido en aumentar el flujo de recursos [léase fundaciones]. Una mayor interacción

de la asistencia al desarrollo con inversión privada, comercio y nuevos actores [léase fundaciones, entre otros] provee nuevas oportunidades para apalancar flujos de recursos privados. (*ibid.*: 45)

Se añaden elementos como: asistencia en construcción de capacidades, estrategias y políticas para una economía verde; transferencia tecnológica y asuntos relativos a derechos de propiedad intelectual; entre otros, como velar por el libre comercio y por tanto cuidar que no se implementen restricciones arbitrarias o injustificables de discriminación basadas en argumentos ambientales.

En tal sentido se precisa que el modelo propuesto desde Rio+20, se hermana con la figura del *Fondo Verde Climático* de la Convención de Cambio Climático de Naciones Unidas <<http://gcfund.net>> esto es, con modalidades que incluyen a las IFIs, organismos multilaterales, el sector privado y público (esencialmente por la vía de la asistencia), así como la filantropía. Pese a todo, Rio+20 no logra ningún compromiso de financiamiento concreto (algo llamativo de cara al anunció casi simultáneo del compromiso de miles de millones de dólares para el rescate del sistema financiero europeo y estadounidense).

La economía verde constituye así una propuesta *ad hoc* al sistema capitalista de producción pues parte, como se dijo, de la idea de fomentar el crecimiento económico esencialmente a partir de hacer “inversiones verdes” y negocios con tecnologías “verdes”; sea en materia energética, producción de alimentos, gestión del agua y de residuos, etcétera.¹⁰ El vínculo con algún(os) beneficio(s) social(es) es, desde luego, añadido, pero en el fondo se trata de un asunto secundario ya que el mercado sigue siendo el mecanismo central en la distribución de la riqueza y los eventuales beneficios.

El “negocio verde” es muy atractivo puesto que la inversión estimada anual se coloca entre uno y 2.5 billones de dólares (*trillions*) (PNUMA, 2012). El modelo que asume el ciclo tripartita, de que (1)

¹⁰ Otras áreas de interés son la implementación de proyectos REDD+ y en sí, el monitoreo (y por tanto acceso y potencial usufructo) de la biodiversidad y los ecosistemas en general, dígame por medio de un Sistema de Sistemas de Observación Terrestre Global (Naciones Unidas, 2012: 34-37, 48). La USAID en este panorama precisa el apoyo técnico y científico, por un lado y desde “arriba” con la ayuda de la nasa y el uso de satélites, y por el otro, o desde “abajo”, con grupos de científicos en tierra (Departamento de Estado, 2012: 25). El esquema se implementa en AL desde hace casi dos décadas cuando surge un pronunciado interés de la industria biotecnológica por acceder a la biodiversidad mundial, ahora vista como banco de genes. Al respecto léase Delgado (2002).

mejores diseños y desarrollo de productos sustentables, (2) atrae más clientes lo que a su vez resulta en (3) ventas crecientes (*ibid.*), es sustentablemente fallido desde su inicio pues la eficiencia energética y material de un producto no implica la reducción del consumo de energía y materiales (y de generación de desechos) por parte del sistema económico en su conjunto; todo lo contrario, si las ventas aumentan, el consumo total muy probablemente lo hará, lo que repercutirá en ciclos de producción ampliados, más eficientes por unidad producida pero muy probablemente también más devastadores si se miran en su conjunto (aquí es pues elemental dar cuenta, no sólo de las eficiencias relativas, sino especialmente de la absoluta). Desde luego, en el proceso, las ganancias corporativas bien pueden ser sustanciosas siempre y cuando los patrones de consumo no se limiten y el flujo de subsidios directos o indirectos se mantenga.

No debe olvidarse que tales aumentos en eficiencia tienen una base tecnológica, la cual es en su gran mayoría controlada por los países centrales (en especial EUA, Europa y Japón), de ahí que el interés de hacer negocio abriendo mercado a tales innovaciones, se codifique en el documento de Rio+20 del siguiente modo:

subrayamos la necesidad de facilitar condiciones para el desarrollo, adaptación, diseminación y transferencia de tecnologías ambientalmente racionales. En tal sentido, reconocemos el rol de la inversión extranjera directa [*sic.*], el comercio internacional y la cooperación internacional, en la transferencia de tecnologías ambientalmente racionales. (*ibid.*: 47)

El llamado a apoyar debidamente a los países en desarrollo a través de “asistencia técnica y tecnológica” (*ibid.*: 12) y en su caso del refinanciamiento o reestructuración de la deuda (*ibid.*: 47) no es algo menor en tanto que formaliza la incidencia de las agencias de asistencia o cooperación de los países ricos. Tampoco lo es el emplazamiento a los países para que aumenten su inversión en “infraestructura para un futuro sustentable” (*ibid.*: 26), sobre todo en transporte y energía (*ibid.*: 32); un contexto en el que se precisa alinear fondos de Naciones Unidas y agencias (internacionales y de asistencia) para promover esfuerzos en países en desarrollo (*ibid.*: 26). Lo dicho implica un gran negocio que abre importantes mercados, especialmente a las empresas de países desarrollados en tanto que cuentan con la tecnología y el *know how* necesario (misma que siguen desarrollando con el apoyo y estímulo de sus Estados nación).

Por lo dicho, no sorprende entonces que en el marco de Rio+20 y la promoción de la economía verde, se posicionaran abiertamente empresas del sector petrolero–gasero (Petrobras, Sinopec, Sakhalin Energy, ENI, ENEL-ENDESA), petroquímico (Brasken), minero (Vale, AngloAmerican y China MinMetals Corp.), la banca (Bradeco, Itaú, Santander y Banco Chino de Desarrollo), entre otros, como Whirpool, SK Telecom, Siemens, Twentieth Century Fox, etcétera. Se sumó la Corporación Financiera Internacional del BM, diversos organismos de Naciones Unidas, y agencias de asistencia y desarrollo de diversos países, todos bajo la figura de “Comité Donador para el Desarrollo Empresarial”. No podían quedar fuera las figuras de las fundaciones, las cuales participaron de diversas formas, sobresaliendo la fundación Master Card, la MacArthur, la Rockefeller, la Fundación Interamericana, la Fundación para el desarrollo de África, entre otras. Algunas de alianzas y proyectos pactados se presentan en la tabla 3.

Se puede sostener que tal “filantropía” ascendente del sector privado y que no deja de ser negocio (directa o indirectamente al crear condiciones políticas y sociales favorables a las empresas) está vinculada al Estado por medio de toda una red de intereses tejida entre múltiples niveles de gobierno, fundaciones, ONGs, *think-tanks*, empresas, etcétera. Debe, sin embargo, aclararse que en efecto no todas las ONGs, asociaciones civiles, entre otros entes involucrados en tal red y que reciben financiamiento, tanto de las empresas como del Estado, se insertan en tal dinámica (de intereses creados). Y es que es cierto que hay entes, usualmente de tamaño y proyección modesta o pequeña, con genuinos intereses o intenciones de atender y resolver problemas ambientales, sociales o de otra índole. En tal sentido debe precisarse que este trabajo se refiere exclusivamente a las grandes fundaciones y ONGs que claramente representan los intereses de las grandes elites economicopolíticas regionales e internacionales.

Dicho lo anterior, cabe señalar que hay varios aspectos criticables en el “nuevo” protagonismo de las grandes fundaciones y el *boom* de la “filantropía”. Uno, es que tienden a fomentar la idea de que la respuesta a la pobreza está en la acción individual. Además, de naturalizar la noción de que no hay nada “malo” con el sistema capitalista y, de reconocerse, dado que los gobiernos no están respondiendo a la medida de los problemas o en los marcos temporales deseados, lo que hace falta es que cada uno de nosotros haga algo por otro. Además, se precisa, la mentalidad empresarial puede ser sustentable en tanto que los conflictos ambientales y la geopolitización de los mismos han abierto la oportunidad para que

Tabla 3. Muestra de alianzas estratégicas reunidas en Rio+20

<i>Nombre</i>	<i>Actores clave (además de gobiernos)</i>	<i>Países participantes</i>
CGIAR Partnership Challenge Program: 'Unlocking Genetic Diversity in Crops for the Resource-Poor'.	CGIAR y entidades de investigación asociadas. Agropolis (incluye a EMBRAPA de Brasil y USAID), John Innes Institute, fundación Rockefeller y empresas semilleras/agroquímicas que financian.	Brasil, México; China, Reino Unido, EUA, Francia, Italia y Japón.
Coca-Cola / USAID Water & Development Alliance (Manejo y conservación de agua y cuerpos de agua).	Coca-Cola, USAID, Global Environment and Technology Foundation.	Bolivia, El Salvador y diversos países de África.
Safe Water System (provisión de agua potable mediante la producción local de desinfectantes, uso de contenedores apropiados y técnicas de mantenimiento).	Bristol Mayers Squibb (EUA), Procter & Gamble (EUA), Max Chemicals (India), Jet Chemicals (Kenia), MegaPack (Sudáfrica), Simba Plastics (Tanzania), fundación Coca-Cola, fundación Millipore (de Merck), entre otros.	Bolivia, Ecuador, Guatemala, Haití, Perú; Afganistan, India, Kenia, Madagascar, Nepal, Tanzania, Rwanda, Malawi.
Water & Sanitation for the Urban Poor (servicios de agua y saneamiento).	Unilever, RWE Thames Water, Hacrow Group, todas de Reino Unido.	India y Kenia.
Methane to Markets.	Anglo Coal Australia, General Electric Australia, Carterpillar, Mitsui Mining, Mitsubishi, Toyo, Sinocal, Val-Tex, etc.	Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, China, Nigeria, India, Corea del Sur, Ucrania, Rusia.
Partnership on Sustainable, Low Carbon Transport (modernización de sistemas de transporte, desarrollo de políticas y regulaciones, así como movilización de recursos).	Veolia, GTZ (Cooperación Alemana), fundación Rockefeller, GEF, bancos regionales de América Latina, Asia y África, entre otros como la Corporación Andina de Fomento y entidades especializadas en transporte como ITDP, EMBARQ, TERI, CUSTREC, etcétera.	Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, Panamá, México, China, Indonesia, Nepal, Sudáfrica, Vietnam, entre otros.
Refrigerants Naturally Initiative (desarrollo de tecnologías de enfriamiento energéticamente eficientes).	Coca-Cola, McDonalds, Unilever.	España Grecia, Japón, Dinamarca.
Cement Sustainability Initiative (aumento de eficiencia energética y reducción de emisiones).	Industria cementera mundial (por ejemplo, Cemex, Holcim, Votorantim).	Brasil, México; Australia, Alemania, Italia, Japón, España, Suiza, Reino Unido, EUA.

Fuente: Elaboración propia con base en datos del sitio web de Rio+20
<www.uncsd2012.org/partnershipregistry.html>.

las empresas “ayuden” a promover un medio ambiente sano y limpio (la denominada responsabilidad social empresarial).

El resultado de lo antes dicho es que usualmente la(s) solución(es) se individualiza(n) y tiende(n) a mercantilizarse, todo al tiempo que la responsabilidad del Estado y las elites se diluye. En tal panorama las grandes fundaciones, como brazo de tales o cuales elites políticas y empresariales, se erigen como actores relevantes, “neutrales”, o que meramente buscan “ayudar”, tanto en la modelación de lo que es importante en la agenda internacional, como en la definición de cuáles son los caminos y formas más pertinentes para ello (se validan ciertos aspectos, mientras se neutralizan o excluyen otros que no pocas veces son de lo más relevante). La tabla 4 muestra las fundaciones más relevantes a nivel mundial, cuya incidencia en la agenda internacional es de importante peso; algunas ya de modo histórica como lo son la Rockefeller y la MacArthur en el contexto de promoción de la Primera Revolución Verde y donde la USAID tuvo también un rol paralelo estratégico.

Consideraciones finales: hacia la construcción de alternativas para la buena vida o el bien común de la humanidad

La acumulación de capital amenaza cada vez más no sólo la preservación de los bienes comunes, sino la vida misma en sus diversas expresiones; al menos tal y como la conocemos. Por ello, dar cuenta de las contradicciones, los conflictos, discursos y respuestas sociales como formas alternativas de apropiación y de construcción es central, pues permiten visualizar múltiples caminos y nociones de buena vida dentro de las fronteras ecológicas del planeta (dígase, de resiliencia). Ello, metabólicamente hablando implica la formulación de patrones de consumo de energía y materiales no sólo eficientes sino ahorradores a diversas escalas espaciales y temporales. Se trata de gestionar, sí, las mejores condiciones de vida materiales para ésta y las futuras generaciones, pero siempre planteando un uso racional de los recursos y más allá de una noción meramente antropocéntrica.

Así entonces, consideramos que atender seriamente la pobreza y la problemática ambiental y climática implica de entrada hacer un alto a la acumulación creciente de capital, así como el inicio de una redistribución socialmente más justa de la riqueza. Al mismo tiempo,

Tabla 4. Principales fundaciones internacionales por bienes acumulados

<i>Fundaciones estadounidenses-2009^a</i>			
El total de fundaciones estadounidenses asciende a más de 75 mil al año 2008. El total de bienes de esas entidades asciende a casi 0.6 billones de dólares a 2008.			
<i>Posición</i>	<i>Nombre</i>	<i>Bienes acumulados (mdd)</i>	<i>Fuente principal de recursos</i>
1	Bill y Melinda Gates Foundation	33,912 (37 mil al 2011)	Berkshire Hathaway, de Warren Buffett (10 mil acciones)
2	Ford Foundation	10,742	Ford, Co.
3	J Paul Getty Trust	9,339 (10.5 mil al 2010)	Getty Oil
4	The Robert Wood Johnson Foundation	8,490 (8.4 mil al 2010)	Johnson & Johnson
5	W. K. Kellogg Foundation	7,238 (7.2 mil al 2011)	Kellogg, Company
6	The William and Flora Hewlett Foundation	6,869 (7.3 mil a 2011)	Hewlett-Packard
7	The David and Lucile Packard Foundation	5,699 (6.1 mil a 2011)	Hewlett-Packard
8	Rockefeller Foundation	5,600 (a 2011)	Standard & Oil (73 mil acciones)
9	The John D. And Catherine T. MacArthur Foundation	5,237 (5.7 mil al 2011)	Bankers Life & Casualty Co, entre otros negocios de la familia.
10 /11	Gordon and Betty Moore Foundation	5,200 (5.6 al 2010)	Intel, Co.
	Lilly Endowment Inc.	5,149 (6.2 mil al 2011)	Lilly, Co. (17,500 acciones)
<i>Fundaciones europeas-2006^b</i>			
El total de fundaciones europeas asciende más de 130 mil al año 2010. El total de bienes de esas entidades se estima en torno a medio billón de euros o poco más de 0.6 billones de dólares. Las más importantes por bienes son las italianas, alemanas, suizas, inglesas, holandesas y suecas.			
<i>Posición</i>	<i>Nombre</i>	<i>Bienes acumulados (mde)</i>	<i>Fuente principal de recursos</i>
1	Stichting INGKA (Holanda)	28,000	IKEA
2	Wellcome Trust (Reino Unido)	20,700 (18.3 mil a 2011)	Wellcome Company
3	Fondazione Hans Wilsdorf (Suiza)	9,100	Rolex
4	Compagnia di San Paolo (Italia)	6,900 (5.1 mil a 2011)	Instituto Bancario San Paolo di Torino
5	Fondazione Cariplo (Italia)	6,600 (7.5 mil a 2010)	Cassa di Risparmio delle Provincie Lombarde / Banca Intesa

<i>Posición</i>	<i>Nombre</i>	<i>Bienes acumulados (mde)</i>	<i>Fuente principal de recursos</i>
6	Fondazione Monte del Paschi die Siena (Italia)	5,750 (6.18 mil a 2010)	MPS Bank
7	Sandoz Foundation de Famille (Suiza)	5,200	Sandoz, ahora Novartis SA. (la fundación Ciba Geigy se transforma paralelamente en Novartis Foundation for Sustainable Development).
8	Robert Bosch Stiftung (Alemania)	5,184 (5.14 mil a 2011)	R. Bosch GmbH
9	The Atlantic Philanthropies (Irlanda)	4,300 (2.8 mil a 2010)	Duty Free
10	Landstiftung Baden-Wuerttemberg GmbH (Alemania)	2,800 (2.4 mil a 2011)	Inmobiliarias
<i>Fundaciones japonesas - 1999^c</i>			
Se calculan poco menos de 700 fundaciones con bienes por unos 1,520,000 millones de yenes o unos 19 mil mdd. Una tercera parte de los bienes están en manos de 21 fundaciones y otra tercer parte corresponde sólo a 93 fundaciones.			
<i>Posición</i>	<i>Nombre</i>	<i>Bienes acumulados (mdy)</i>	<i>Fuente principal de recursos</i>
1	The Sasakawa Peace Foundation	81,872 (82,139 al 2009)	The Nippon Foundation / Industria Japonesa de Astilleros
2	Inamori Foundation	67,887 (69,700 al 2011)	Kyocera Corporation
3	Heiwa Nakajima Foundation	52,569	Heiwa Corporation
4	Microbial Chemistry Research Foundation	39,547	Derechos de patente de la kanamicina (National Institute of Health de Japón)
5	The Toyota Foundaton	29,543	Toyota, Co.
6	Dentsu Ikueikai	21,379	Dentsu Corporation
7	The Sumitomo Foundation	20,015	Sumitomo Group
8	The Mitsubishi Foundation	19,786 (19,933 al 2011)	Mitsubishi Group

* mdd–millones de dólares; mde–millones de euros; mdy–millones de yenes.

Fuente: Elaboración propia con base en (a) Foundation Center's Statistical Information Service, 2012 <www.foundationcenter.org/findfunders/statistics>, 2012; (b) Naciones Unidas, 2012 <www.un.org/partnerships/YstatTop10EUFDtnAsset.htm>; (c) Japanese Foundation Center, 2012 <www.jfc.or.jp/eibun/bun/e_bun4.html>; (e) informes diversos de las fundaciones.

y a modo de avanzar en otras direcciones, se requiere un replanteo a fondo del *desarrollo* y sus finalidades, en términos de cómo se concibe; para quiénes; a qué costo y bajo qué patrones de consumo, desde qué concepción cultural y con qué perspectiva espacial–temporal. Las propuestas al respecto han sido múltiples. Desde posiciones que abogan por un conservacionismo puro, pasando por las que sugieren un enlentecimiento o estabilización del crecimiento (Daly, 1996), hasta las que hablan de un ecodesarrollo (Sachs, 1981), un postdesarrollo (Escobar, 2011), de decrecimiento (Illich, 1973 y 1974; Gorz, 1983 y 2013; Victor, 2008; Latouche, 2008; Martínez Alier *et al.*, 2010; entre otros); de búsqueda de una prosperidad sin crecimiento económico (Jackson, 2009); o aun más, de apuesta por un ecosocialismo (O’Connor, 1997; Foster, 2000, 2002 y 2011; Löwy, 2011; Williams, 2010; Alvater, 2001; Alvater y Mahnkopf, 2002; entre otros).

En todo caso, estamos ante una apuesta que demanda no sólo un profundo rompimiento epistemológico de las ideas dominantes, sino un cambio concreto del sistema de producción y reproducción de la humanidad que requiere, de entrada, la producción del espacio–territorial en términos de prácticas, respuestas, procesos de organización, planeación y ordenamiento desde la base social (lo que empuja las propuestas de vida buena del idealismo, al realismo).

El proceso de transición hacia un Estado entera y permanente comprometido con la construcción de condiciones para el bien común de la humanidad (Daiber y Houtart, 2012) sugiere pasar por el reconocimiento y genuina operatividad de procesos autonómicos multiculturales y de reapropiación de la identidad territorial de los pueblos, así como por la revaloración de la memoria histórica socioambiental de la propiedad y la gestión colectiva de los bienes comunes y los bienes públicos. Precisa, también el replanteo de las relaciones de poder, cuestión que lleva a toda una nueva institucionalidad y normatividad para el bien común de la humanidad que no puede tomar cuerpo más que en estructuras horizontales (libres al máximo de burocracias) con cuotas genuinas de poder popular; todo en un contexto de verdadera igualdad de género y de respeto a los derechos colectivos y humanos.

Requiere, asimismo, no sólo de la (re)distribución más equitativa de la riqueza, sino de la reconstitución de la base productiva —en especial la local y la nacional—, ahora avocada a la producción de valores de uso vitales y para el consumo interno (cada vez más de tipo local y regional) y, por tanto, alejada de la producción de valores nocivos y de

cualquier planteo de economías de exportación, típicamente extractivas y de enclave. Se trata de un diseño que además prioriza la soberanía energética y alimentaria y la cobertura total de servicios básicos, incluyendo la salud (fortaleciendo tanto lo preventivo como lo curativo); que desarrolla responsablemente la ciencia y las tecnologías que no contradicen el bien común de la humanidad y el derecho de existencia de otras especies (el valor intrínseco de la Naturaleza); que busca modalidades productivas y establece criterios para el uso racional de los recursos; que exige condiciones ambientales óptimas y, por consiguiente, que respeta estrictamente las fronteras ecológicas; que aboga por la disminución del metabolismo social en especial por parte de los países ricos, dígase a partir de hacer prohibitivo todo derroche de energía y materiales, aumentar el tiempo de vida de los productos, e incrementar el reciclaje y reuso de los materiales, entre otras medidas propias de un decrecimiento biofísico de la economía.

Necesitamos pasar de sociedades desigualmente despilfarradoras a sociedades genéricamente ahorradoras; de ser sociedades socialmente desiguales a aquellas que buscan ser cada vez más justas; de ser sociedades reactivas a sociedades preventivas y en armonía con su entorno natural y del cual son parte; de aquellas que colocan lo material como prioridad, a aquellas que buscan un genuino desarrollo subjetivo. Tales iniciativas no pueden, sin embargo, partir de la asistencia o la filantropía cuya lógica es distinta de raíz. Tampoco lo pueden ser de acciones y medidas individuales, que no dejan, no obstante, de ser importantes. Han de ser fruto, más bien, de la construcción social y autónoma de condiciones económicas, políticas, sociales y culturales aptas para que cada pueblo encauce su(s) propia(s) noción(es) de desarrollo, siempre y cuando tales nociones estén en armonía con el entorno natural y, por tanto, atiendan los límites ambientales del planeta Tierra (dígase, por ejemplo, transitando hacia actividades menos rentables en términos económicos pero deseables en términos de satisfacción de necesidades sociales).

Por ende, se considera que la construcción del bien común de la humanidad sólo puede esperarse desde los pueblos y de la alianza de pueblos y, en su caso, de los gobiernos que genuina y modestamente estén dispuestos a acompañar como un actor más (aunque importante) dicha apuesta por un futuro mejor y pacífico para todos.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2009) *La maldición de la abundancia*. Quito, Ecuador: CEP / Ediciones Abya-Yala.
- Álvarez-Buylla Rocés, Elena y Piñeyro Nelso, Alma (2009) “Riesgos y peligros de la dispersión de maíz transgénico en México”. *Ciencias*, núm. 92-93, octubre de 2008–marzo de 2009. México.
- Alvater, Elmar (2001) *The growth obsession*. Development Research Series. Working Paper No. 101. Research Center on Development and International Relations. Aalborg University. Dinamarca.
- Alvater, Elmar y Mahnkopf, Brigitte (2002) *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*. México: Siglo XXI Editores.
- América Economía (2012) “Las 500 mayores empresas de América Latina.” *América Economía*. <<http://rankings.americaeconomia.com/2012/las-500-empresas-mas-grandes-de-america-latina/>>.
- Araghi, Farshad (2009) “The invisible hand and the visible foot: Peasants, dispossession and globalization”. En: Akram.Lodhi, Haroon y Kay, Cristóbal, *Peasants and globalization: Political economy, rural transformation and the agrarian question*. Londres/Nueva York: Routledge.
- ASF–Auditoría Superior de la Federación (2012) “Conservación de los Recursos Forestales.” Auditoría de Desempeño: 11-1-16RHQ-07-0376. México. <www.asf.gob.mx/trans/informes/ir2011i/Grupos/Desarrollo_Economico/2011_0376_a.pdf>.
- Banco Mundial (2010) *Rising global interest in farmland: Can it yield sustainable and equitable benefits?* Washington, D.C., EUA: Banco Mundial. <http://siteresources.worldbank.org/INTARD/Resources/ESW_Sept7_final_final.pdf>.
- Borras, Saturnino; Franco, Jennifer; Gómez, Sergio; Kay, Cristóbal y Spoor, Max (2012) “Land grabbing in Latin America and the Caribbean”. *The Journal of Peasant Studies*, vol. 39, núm. 3-4, julio-octubre: 845-872.
- Boyden, S. Edward (1992) “Biohistory: The interplay between human society and the biosphere—past and present”. *Man and the Biosphere Series 8*, París y New Jersey: UNESCO / Parthenon Publishing.
- Cardoso, Fernando y Falleto, Enzo (1969) *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- CEPAL (2009) *Foreign direct investment in Latin America and the Caribbean*. Santiago, Chile: ONU Publication. Julio.

- Cuvi, Nicolás (2013) “Hegemonías culturales e impertinencias tecnológicas: reflexiones en torno a la potencial introducción de transgénicos en el agro ecuatoriano”. *Ecuador Debate–Debate Agrario–Rural*. Quito, Ecuador: 131-146.
- Daiber, Birgit y Houtart, François (2012) *Un paradigma poscapitalista: el bien común de la humanidad*. Panamá/Cuba: Ruth Casa Editorial.
- Daly, Herman (1996) *Beyond growth: The economics of sustainable development*. Boston, EUA: Beacon Press.
- Delgado Ramos, Gian Carlo (2013) “¿Por qué es importante la ecología política?”. *Nueva Sociedad*, núm. 244: 47-60, marzo-abril. Buenos Aires, Argentina.
- Delgado Ramos, Gian Carlo (2002) *La amenaza biológica. Mitos y falsas promesas de la biotecnología*. México: Plaza y Janés.
- Delgado Ramos, Gian Carlo (2011) *Imperialismo tecnológico y desarrollo en América Latina*. Panamá, Panamá: Ruth Casa Editorial.
- Delgado Ramos, Gian Carlo y Romano, Silvina María (2011) “Political-Economic Factors in US Foreign Policy. The Colombian Plan, the Merida Initiative and the Obama Administration”. *Latin American Perspectives*, vol. 38, núm. 4. EUA, julio: 93–108
- Delgado Ramos, Gian Carlo y Saxe-Fernández, John (2004) *Imperialismo y Banco Mundial en América Latina*. La Habana, Cuba: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Delgado Ramos, Gian Carlo (coord.) (2013) *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Delgado Ramos, Gian Carlo; De Diego Correa, Lilia Rebeca; Campos Chávez, Leslie Cristina y Castillo Jara, Emiliano (2013) *Biocombustibles en México. Cambio climático, medio ambiente y energía*. México: CEIICH/PINCC, UNAM.
- Departamento de Estado (2012) *Congresional budget justification*. Foreign Operations. Fiscal Year, vol. 2. EUA. <<http://transition.usaid.gov/performance/cbj/158267.pdf>>.
- Dos Santos, Theotonio (1968) *Imperialismo y dependencia*. México: Era.
- Escobar, Arturo (2011) *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. EUA: Princenton University Press.
- Fairhead, James; Leach, Melissa y Scoones, Ian (2012) “Green grabbing: A new appropriation of nature?”. *The Journal of Peasant Studies*, vol. 39, núm. 2, abril: 237-261.

- Fischer-Kowalski, Marina y Haberl, Helmut (2000) “El metabolismo socioeconómico”. *Ecología Política*, núm. 19. Barcelona, España: Icaria: 21–34.
- Foster, John Bellamy (2000) *Marx's ecology*. EUA: Monthly Review Press.
- Foster, John Bellamy (2002) *Ecology against capitalism*. EUA: Monthly Review Press.
- Foster, John Bellamy (2011) *The ecological rift: Capitalism's war on the Earth*. EUA: Monthly Review Press.
- Galeano, Eduardo (1971) *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Galloway *et al.* (2007) “International trade in meat: The tip of the pork chop”. *Ambio*, vol. 36, núm. 8: 622-629.
- Giampietro, Mario y Mayumi, Kozo (2009) *The biofuel delusion. The fallacy of large-scale agro-biofuel production*. Londres, Reino Unido/Sterling, VA, EUA: Earthscan.
- Gorz, André (1983) *Ecology as politics*. Londres, Reino Unido: Pluto Press.
- Gorz, André (2013) *Capitalism, socialism, ecology*. Londres, Reino Unido: Radical Thinkers. Verso Books.
- GRAIN (2009) *The new farm owners, against the grain*. <www.grain.org/articles/?id=55>.
- Harvey, David (2003) *The new imperialism*. Nueva York, EUA: Oxford University Press.
- Hoornweg, D. & Bhada-Tata, P. (2012) *What a waste*. World Bank–Urban Development Series, No. 15. Washington, D.C., EUA.
- Houtart, François (2009) *La agroenergía para el clima o salida de la crisis para el capital*. La Habana, Cuba: Ruth Casa Editorial.
- Illich, Ivan (1973) *Tools for conviviality*. EUA: Harper & Row.
- Illich, Ivan (1974) *Energy and equity*. EUA: Harper & Row.
- Jackson, Tim (2009) *Prosperity without growth. Economics for a finite planet*. Londres/Washington: Earthscan.
- Krausmann *et al.* (2009) “Growth in global material use, GDP and population during the 20th Century.” *Ecological Economics*, núm. 68: 2696-2705.
- Lacoste, Elisabeth y Chalmin, Philippe (2006) *From waste to resource: 2006 world waste survey*. París, Francia: Ciclope/Neolia.
- Latouche, Serge (2008) *La apuesta por el decrecimiento*. España: Icaria.

- Löwy, Michael (2011) *Ecosocialismo: hacia una nueva civilización*. Buenos Aires, Argentina: Herramienta.
- Luxemburgo, Rosa (1967) *La acumulación del capital*. México: Grijalbo.
- Marini, Ruy Mauro (1973) *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.
- Martínez Alier, Joan; Pascual, Unai; Franck-Dominique, Vivien y Zaccai, Edwin (2010) “Sustainable de-growth: Mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm”. *Ecological Economics*, vol. 69: 1741-1747.
- Marx, Karl (1981) *Capital*, vol. 3, Londres, United Kingdom: Penguin. 959.
- Millet, Damien; Munevar, Daniel y Toussaint, Éric (2012) *Las cifras de la deuda 2012*. Bélgica: Comité para la Anulación de la Deuda del Tercer Mundo.
- Naciones Unidas (2012) *The future we want*. Río de Janeiro, Brasil: Rio+20. <www.uncsd2012.org/content/documents/727The%20Future%20We%20Want%2019%20June%201230pm.pdf>.
- O'Connor, James (1997) *Natural causes: Essays in ecological marxism*. Nueva York, EUA: Guilford Press.
- Oxfam (2011) *Land and power*. Oxford, Inglaterra: Oxfam International. <www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp151-land-power-rights-acquisitions-220911-en.pdf>.
- Pimentel, David y Pimentel, Marcia (1979) *Food, energy and society*. Londres, Reino Unido: Edward Arnold.
- PNUMA (2011) *Towards a green economy: Pathways to sustainable and poverty eradication*. Nairobi, Kenia.
- PNUMA (2012) *The business case for the green economy. Sustainable return on investment*. <www.unep.org/greeneconomy/Portals/88/documents/partnerships/UNEP%20BCGE%20A4.pdf>.
- Rockström, J. *et al.* (2009) “Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity”. *Ecology and Society*, vol. 14, núm. 2, art. 32. <www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>.
- Rulli, María Cristina; Savioli, Antonio; D’Odorico, Paolo (2013) “Global land and water grabbing”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 110, núm. 3. EUA.
- Sachs, Ignacy (1981) “Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos”. *Agricultura y Sociedad*, núm. 18. España.
- Secretaría de Economía (2011) *Anuario Estadístico de Minería*. Gobierno Federal. México. <www.economia.gob.mx/files/comunidad_ne>

- gocios/informacion_sectorial/mineria/anuario_estadistico_mineria_ampliada_2011.pdf>.
- Séralini, Gilles-Eric *et al.* (2012) “Long term toxicity of a Roundup herbicide and Roundup-tolerant genetically modified maize”. *Food and Chemical Toxicology*, núm. 50: 4221-4231.
- Shatan, Weitman, Jacobo (1998) *El saqueo de América Latina*. Chile: LOM Editorial.
- Smaller, Carin–IATP (2008) “Fragmentos de la Conferencia de Prensa de Organismos Civiles en Ginebra de este lunes 28 de julio”. *Red Mexicana de Acción Frente al Libre Comercio*. México. <www.rmalc.org.mx/principales/omc/mecanismos_salvaguarda.htm>.
- Steinberg, Julia; Krausmann, Fridolin y Eisenmenger, Nina (2010) “Global patterns of material use: A socioeconomic and geophysical analysis”. *Ecological Economics*, vol. 69: 1150-1157.
- Toussaint, Eric (2006) *Banco Mundial. El Golpe de Estado Permanente*. España: El Viejo Topo.
- Toussaint, Eric y Millet, Damien (2009) *60 Preguntas, 60 Respuestas sobre la deuda, el FMI y el Banco Mundial*. Barcelona, España: Icaria / Intermón Oxfam.
- Ugarteche, Oscar (2010) *Historia Crítica del FMI*. México: Breviarios de Investigaciones Económicas. Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- UNEP (2011) *Decoupling Natural Resource Use and Environmental Impacts From Economic Growth*. A Report of the Working Group on Decoupling to the International Resource Panel. París, Francia.
- Victor, Peter (2008) *Managing without growth: Slower by design, not disaster*. Advances in Ecological Economics Series. Reino Unido: Edward Elgar Publishing.
- Von Gleich, Arnim (2006) “Outlines of a sustainable metals industry”. En: von Gleich, A.; Ayres, R. y Göbbling-Reisemann, S. (eds.), *Sustainable metals management*. Holanda: Springer.
- Weisz, Helga y Steinberg, Julia (2010) “Reducing energy and material flows in cities”. *Environmental Sustainability*, vol. 2: 185.
- Williams, Chris (2010) *Ecology and Socialism: Solutions to capitalist ecological crisis*. Chicago, EUA: Haymarket Books.

EL “BUEN VIVIR” EN MÉXICO:
¿FUNDAMENTO PARA UNA PERSPECTIVA REVOLUCIONARIA?



*Luciano Concheiro Bórquez** y *Violeta Núñez***

El Buen Vivir en México es parte de la vida de los pueblos originarios, de una “vida pasada”, fundada en una memoria colectiva presente. Sin embargo, producto de los más de quinientos años de dominio y sometimiento colonial y capitalista, ese vivir, sustentado en una lógica y racionalidad diferente a la de occidente, emergente de otras matrices civilizatorias, ha sido trastocado. No obstante, a partir de una permanente confrontación y lucha de clases, los pueblos “insisten” en defender sus cosmovisiones y cosmovivencias como parte de ese Otro vivir que implica el bien para todos, incluidos hombres, mujeres, plantas, animales, tierra, agua, viento, montañas, muertos, sol, luna, entre muchos otros. Porque todos son complementarios y necesarios en un universo conformado por una compleja diversidad (universo-diverso). Por esto, algunos pueblos, como el *tojolabal* (pueblo maya del sureste mexicano), retoman el *lekilaltik* (*lek*: bien, bueno; *tik*: nosotros, es decir, el “bien de nosotros”, en donde el “nosotros” incluye una totalidad-diversa), porque condensa el tipo de vida en el que ellos se conciben.

Al igual que ellos, diversos pueblos del territorio mexicano, desde 1994, año del levantamiento armado indígena campesino del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, buscan la edificación de una alternativa al modo de vida del capital, producción-consumo de mercancías que persigue la ganancia. Frente a esto, emergen diferentes proyectos, entre ellos las autonomías zapatistas y las más de 2 mil experiencias (de autonomía, de agroecología, de formas productivas, de consumo responsable, de otro tipo de banca, de otra moneda, por mencionar algunas) que bañan principalmente el mundo rural, y están encaminados a construir alternativas. Hoy, ante la crisis civilizatoria se vuelven estratégicas: parte de las salidas y caminos a seguir.

* Lic. en economía por la UNAM, doctor en desarrollo rural por la UAM.

** Lic. en economía por la UNAM, doctora en desarrollo rural por la UAM.

Frente a esto, en el presente escrito, retomamos el planteamiento del *lekilaltik*, surgido del pueblo *tojolabal*, como una puesta en práctica que se torna revolucionaria, no sólo por la lucha de clases en la que permanentemente ha estado inmerso este pueblo, sino porque hoy presenta una alternativa radicalmente distinta a la del capital.

Pero trascendemos esta propuesta local para pensar el Buen Vivir como un universal posible, y consideramos algunos de los planteamientos de los más de 2 mil proyectos alternativos (entre ellos movimientos campesindios de alcance nacional; el modo de vida que emerge de la milpa, materializada en los ejidos y comunidades agrarias indígenas, en donde como parte de la comunalidad, pervive el respeto por la Madre Tierra, el trabajo colectivo, la solidaridad, el consenso, entre otros) a los que hemos hecho referencia, para ejemplificar que se contempla en ellos los rasgos de Buen Vivir.

Crisis civilizatoria y “Buen Vivir” como confrontación civilizatoria

No nos preguntamos si hay crisis civilizatoria cuando en el mundo: 1,700 millones de personas viven en pobreza (BM, 2011); 925 millones viven con hambre, producto de lo cual, cada 6 segundos muere un niño (FAO, 2010); el desempleo toca a más 212 millones de personas, de las cuales 40% son jóvenes (OIT, 2010); y, cuando en el mundo hay 20 millones de migrantes “ilegales” en busca de opciones para sobrevivir (ACNUR, 2010).

Por el contrario, sostenemos como otros autores (Bartra, 2010; Farah y Vasapollo, 2011; Acosta, 2009; Hardt y Negri, 2011) que estamos inmersos en una crisis sistémica manifiesta en una multiplicidad de crisis, entre ellas la económica, la financiera, la medioambiental, la alimentaria, la energética y la social. Aunado a esto, como parte de esta crisis, día con día vemos a la violencia intensificarse:

cada año, más de 1.6 millones de personas en todo el mundo pierden la vida violentamente [...] En un día cualquiera, 1,424 personas mueren en actos de homicidio, casi una persona por minuto. Aproximadamente, una persona se suicida cada 40 segundos. Unas 35 personas mueren cada hora como consecuencia directa de un conflicto armado. (OMS, 2002)

Como parte de las características de esta crisis, vivimos una mercantilización, un consumismo (producto de una fetichización que domina el mundo) y un individualismo extremos, que han llevado a la pérdida de toda condición humana. Estas características, además de ser resultado, son parte de las causas (o condición) del proceso de crisis en el que estamos inmersos.

Frente a esto, el Buen Vivir emergente desde los pueblos indígenas de América, es hoy una alternativa civilizatoria, que implica una filosofía particular y una práctica distinta a la planteada por el mundo occidental, un vivir diferente, en donde la "vida buena" se equipara con el "cuánto tienes". Es decir, cuanto mayor es tu consumo (no importando si te es necesario, y no importando si con él te destruyes o destruyes al medio ambiente), tu "bienestar" es mayor. Pero en este consumo, una inmensa mayoría está al margen de siquiera satisfacer su mínimo necesario para reproducirse como seres humanos (no olvidemos los casi mil millones de personas con hambre), porque la riqueza en el mundo se concentra en un sector reducido de la población mundial <www.forbes.com/lists>.

Frente a esta idea, los descendientes de los pueblos originarios del continente americano plantean una confrontación civilizatoria, surgida de otras matrices de civilidad, alternas a la civilidad dominante. Como dato importante a resaltar, en América Latina (500 años después de la llegada de los europeos) existen 522 pueblos indígenas diversos (UNICEF, 2010), abarcando aproximadamente 47 millones de personas. Y es precisamente de algunos de ellos, de donde florece la propuesta de otra forma de vivir en el mundo. Cabe indicar que, en general, estos pueblos, aunque han sido sometidos y subsumidos (en su momento a la Corona y después al capitalismo en sus diferentes patrones de acumulación por los que ha atravesado) mantienen prácticas de vida (cosmovivencia) que responden a sus cosmovisiones prehispánicas. Una de ellas es su forma de relacionarse con la Naturaleza, la cual se vive con una mayor armonía.

México representa un lugar estratégico en este proyecto de civilidad alternativa, por ser territorio heredero de un pasado en donde se albergaron las culturas mesoamericanas. Por esta razón, es matriz de diversas culturas descendientes de Otra civilización, de "una civilización muy otra" (como dirían los neozapatistas). De la civilización mesoamericana que, a decir de Bonfil, es un proyecto histórico que difiere de occidente,

no se trata simplemente de propuestas alternativas [...] Se trata de proyectos diferentes que descansan en formas distintas de concebir el mundo, la Naturaleza, la sociedad y el hombre; que postulan diferentes jerarquías de valores; que no tienen las mismas aspiraciones ni entienden de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano; son proyectos que expresan dos sentidos de trascendencia que son únicos y, por lo tanto, diferentes. (Bonfil, 1994: 101-102)

Por esto, enuncia Bonfil: “los proyectos de unificación cultural nunca han propuesto la unidad a partir de la creación de una nueva civilización que sea síntesis de las anteriores, sino a partir de la eliminación de una de las existentes (la mesoamericana, por supuesto) y la generalización de la otra” (Bonfil, 1994: 102).

Pese a los 300 años de conquista y colonización, y a los 200 años vividos a partir del México “independiente”, en el que la nación ha sido sometida a diferentes etapas del capitalismo mundial, perviven 62 pueblos indígenas, abarcando a un total de 15.7 millones de personas (INEGI, 2010), cifra que representa alrededor de una tercera parte de la población indígena total de América Latina. De ellos emana otra lógica y racionalidad —diferente a la del capital con su búsqueda a toda costa de ganancia—, que ha perdurado como resultado de las luchas de clases (en el sentido *thompsoniano*, pues es en el proceso de lucha donde los pueblos se descubren como clase; véase Thompson, 1979) sostenidas por ellos férreamente frente al capitalismo. Es a partir de esta confrontación, de esta lucha de clases, de donde emerge una propuesta revolucionaria, en el sentido de transformación de la relación social dominante, el capital.

Pero además, esta otra racionalidad se encuentra sustentada en otra cosmovisión, en otra concepción del mundo, a decir de Lenkersdorf:

la cosmovisión, no es sólo un fenómeno mental, sino que abarca todas las facetas de la vida. Repercute tanto en la mente como en los sentidos, en la cabeza y en el estómago, en las costumbres y también en las aspiraciones. Dicho de otro modo, se hace presente en las percepciones, en la razón o la lógica del pensamiento, en la política, la economía, la sociedad y la cultura”. (Lenkersdorf, 1998: 12)

Es decir, esta otra concepción del mundo abarca la totalidad de la vida, lo cual lleva a la práctica de cosmovivencias: de vivencias basadas en una visión del mundo particular.

Derivado de esta otra idea del mundo, la pervivencia de estas otras civilizaciones ha sido posible como producto de una confrontación permanente y una larga lucha por la “madrecita tierra” (Concheiro y Diego, 2002), que comienza con el inicio de la Conquista y colonización, extendiéndose a lo largo de todo el continente americano (en la región que después sería nombrada como México, algunas de las rebeliones fueron: 1542, los caxcanes de Zacatecas; 1609-1610, los yaquis; 1650, los rarámuris; 1761, los mayas).

Algunas de esta “Otras civilizaciones” se hicieron visibles en México (y a nivel mundial, producto de las redes sociales creadas a partir del Internet) el 1 de enero de 1994, con la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), un levantamiento indígena-campesino, que ejemplificaba la historia de sometimiento hacia este mundo campesindio edificado desde la época de la colonia (*campesindio*; véase Bartra, 2011), y que se agudizó con el patrón de acumulación neoliberal capitalista.

La aparición del EZLN implicó un quiebre y ruptura de la historia de México. Nos atrevemos a decir, incluso suscribiendo a González Casanova, que el movimiento mundial de los indignados de la Tierra comenzó en la Lacandona (González Casanova, 2012). Desde esta selva, en la Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1993), se expresó implícitamente que Otro vivir era posible, al plantear la causa de su lucha por “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”. La demanda de este Otro vivir de los indígenas del sureste de México alza la voz al denunciar lo siguiente:

[...] nos han negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos. (EZLN, 1993)

El *¡ya basta!* expresaba que la civilización que históricamente (desde la Conquista) los había negado estaba llegando a un límite. Frente a esto, era necesario crear Otro mundo, “un mundo donde quepan muchos mundos”, decían (y dicen) los zapatistas. Porque en este mundo,

apuntaban, “no hay lugar para nosotros... En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores” (EZLN, 1996). Por esto señalaban, “en el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanescan todos” (EZLN, 1996).

Hoy, producto de ese levantamiento y de la idea de construir otro mundo, en el sureste mexicano se ejercen y se viven procesos autonómicos de los cuales emerge un Buen Vivir realmente existente. Entre ellos el *lekil kuxlejal* (la vida buena) en el mundo tzeltal (Paoli, 2003; Hernández, 2010; Sartorello, Ávila y Ávila, 2012) y el *lekilaltik* (el bien de todos, el bien nuestro, el bien de nosotros) en el mundo tojolabal (Lenkersdorf, 2004; Núñez, 2011, Núñez y Concheiro, 2013), ambos, pueblos mayenses. Cabe indicar que este otro vivir, que inició varias décadas atrás, en un principio no fue nombrado como Buen Vivir, sino como una alternativa de vida frente a la propuesta de vivir desde occidente basada en el desarrollismo, cuya teoría dice Ruy Mauro Marini, “implica la modernización de las condiciones económicas, sociales, institucionales e ideológicas del país”, de acuerdo con “los patrones vigentes en los países capitalistas centrales” (Marini, 1994: 2). Aunado a esto, el desarrollo se define principalmente a partir de los indicadores: producto real, grado de industrialización e ingreso per cápita.

Pero, la emergencia de estos conceptos se edifica en un contexto histórico de sometimiento de la inmensa mayoría de estos pueblos indígenas. Es decir, no es por casualidad que de ellos (herederos de un pasado prehispánico, con cosmovisiones y cosmovivencias particulares) surja una alternativa al desarrollo. Ésta es producto de la historia de dominación traducándose hoy y desde hace unos años en el *iya basta!*, planteando la urgencia de construir otro mundo. Así, como decíamos en líneas anteriores, esta propuesta de transformación social surge a partir de la lucha de clases, y, no está demás decir, está cimentada en el pasado de los pueblos y que hoy se vuelve presente.

Por ejemplo, integrantes del pueblo maya-tojolabal (los *tojolixukwinikotik*) estuvieron en su totalidad viviendo como peones acasillados en las fincas, sobre tierras que antes habían pertenecido al pueblo maya. Allí, como peones, desarrollaban diferentes labores, entre ellas moler sal (“de sol a sol”, expresan hasta el día de hoy los tojolabales) para el ganado, trabajar la tierra, pastorear al ganado, trabajar en la casa

de “grande” (la de los patrones), entre otros. Pero una de las “labores”, que hasta la actualidad se sigue recordando, es cargar a los patrones (y a toda la familia), ensillados en sus espaldas (con una silla amarrada), por largas distancias en caminos inhóspitos a través de la selva (desde las comunidades, internadas en la Selva Lacandona, hasta Comitán, Ocosingo u otro lugar). Como si estuviera tatuado el recuerdo de cargar “en el lomo”, como si fueran “mulas” o animales de carga, está muy presente entre los tojolabales. Pero este tatuaje realmente está en los cuerpos de los más ancianos de la comunidad. En ellos las espaldas están dañadas o marcadas por la carga intensa, de los patrones y de objetos sumamente pesados como grandes pedazos de roca o piedra (Municipio Autónomo Vicente Guerrero, 2004).

Pero a esto hay que agregar que estas actividades se realizaban en medio de lo que se conoció como el “baldío”, porque una parte considerable del trabajo se realizaba sin paga alguna, es decir, se hacía “de balde”. Al respecto, un testimonio de un tojolabal cuenta cómo el patrón les decía:

Vas a trabajar una semana de balde y vas a “descansar” dos semanas; completando las dos semanas de descanso entonces ya vas a entrar a ayudarle otra semana, pero de balde, no te va a pagar. [Eso] si es que no debes, [pero] si tienes deuda entonces no descansarás [las] dos semanas, le entrarás duro siempre... (Gómez y Ruz, 1992: 63)

El “descanso” significaba trabajar para el patrón con un pago sumamente raquítico. Con dicho pago, los acasillados tenían que comprar (sin opción alguna) en las tiendas del patrón, en donde, debido a los bajos pagos siempre debían lo que consumían. Estos hechos, que obligaban a los tojolabales a realizar la mayor parte del trabajo en balde, llevaron a los tojolabales a nombrar a esta etapa, como una etapa de oscuridad (Municipio Autónomo Vicente Guerrero, 2004). Pero también los llevó a luchar por terminar con la situación que vivían. Así, emprendieron una intensa lucha agraria para poner fin a la larga noche en la que estaban inmersos y recuperar a la tierra, a su Madre Tierra (a su *nantik lu'um*), que en el pasado les había pertenecido.

Como antecedentes, parte del pueblo tojolabal participó en 1974 en el primer Congreso Indígena Fray Bartolomé de Las Casas (realizado en los propios idiomas de los participantes), en el que también estuvieron presentes los tzeltales, tzotziles y choles. Sobre este acontecimiento,

dice Aubry “1974 está en el corazón de un sexenio que fue, para Chiapas, no sólo un cambio sino una mutación, es decir, un parteaguas y el arranque de un nuevo destino” (Aubry, 2004). De este congreso, en donde se denunciaron las problemáticas sobre tierra, comercio, salud y educación, empezaron a renacer los “herederos de zapata”, y, desde allí, enuncian los pueblos, «es cuando se nos nació la conciencia» (Aubry, 2004). A partir de aquí se comenzó a hablar de que debía renacer otra forma de vivir.

Otro de los antecedentes fue la conformación de un municipio autónomo tojolabal en los años ochenta del siglo XX, el *ja' yipa tojol-ab'aly*. Al respecto, el tojolabal Antonio Hernández señala que fue “un proceso de recuperación del poder de nuestro pueblo; pero no de cualquier poder, sino de nuestros propios poderes, generados a través de nuestro propios medios, desde nuestra visión del mundo”. En suma, dice Hernández, esta construcción “la vivimos como la capacidad del derecho del pueblo tojolab'al a decidir su propia vida presente y a diseñar su futuro” (Hernández, 1999: 171). Así, en este proceso también se pensó en otro tipo de vida.

Estos procesos constituyeron parte de los antecedentes de lo que hoy los tojolabales nombran como el *lekilaltik*, el “Buen Vivir” tojolabal. El *lek* hace referencia al “bien”, a lo “bueno” y el *tik* al “nosotros”, a lo “nuestro”. Así, hablar de *lekilaltik* es hablar de “el bien nuestro”, “el bien de todos”, “el bien de nosotros”. Pero ese “nosotros” incluye la totalidad de seres que están presentes en el mundo. Al respecto, Lenkersdorf comenta

el jlekilaltik es una sustantivación del adjetivo *lek* [...] En resumidas cuentas, la derivación se refiere a un bien determinado y generalizado en el sentido de que es ‘nosótrico’ y no individual, tampoco individualista. De esta manera se explica la referencia a la libertad y la entiende radicalmente diferente de la libertad de la sociedad dominante que es individualista [...] las mismas características del término se aplican al significado de ‘sociedad justa’. Ésta tiene que ser determinada, generalizada y nosótrica. Por tanto no puede ser exclusiva. (Lenkersdorf, 2004)

Desde la visión tojolabal, las comunidades son comunidades *nosótricas*, porque todo forma parte del “nosotros”. Es decir, nada de lo presente en el mundo está de más, por el contrario, tiene una función y una razón de ser. Aunado a esto, desde la cosmovisión de este pueblo,

todo tiene corazón, por lo tanto, todo tiene vida. Entre ellos, los árboles, las plantas, los animales, el agua, las piedras que son parte de la Madre Tierra. Pero también tienen vida los “muertos”, quienes habitan el inframundo. A ellos se acude para dialogar en momentos trascendentales para la comunidad, como, por ejemplo, en un matrimonio o para decidir el futuro de algún integrante de la familia. Incluso los tojolabales los nombran como los *alsilales*, cuya raíz, *alsil* significa corazón. Por su parte, el sol y la luna, quienes habitan el espacio celeste, también son seres con corazón, sumamente importantes en la vida de las comunidades. La luna, nombrada como la “madre luna”, guía entre otros, el ciclo de la siembra. Con ella conversan permanentemente. El sol es nombrado como “el padre sol”, de quien depende, dicen, el bienestar de la Madre Tierra y, en consecuencia, de todos los otros seres del mundo.

En el *nosotros*, el territorio es pensado como sujeto, el cual está representado por una complejidad de niveles (espacio terrestre, espacio del inframundo y espacio celestial), en donde, decíamos, todo los “elementos” presentes tienen vida y corazón.

Así, en el “Buen Vivir”, el territorio es parte fundamental, porque “si algo falta”, la comunidad no estará en equilibrio. Por lo cual no se está, ni estará, bien, no será posible el “bien de nosotros”. Con esta cosmovisión, que refleja una *pachasofía*, en el mismo sentido que Estermann señala, hay elementos culturales para construir una sociedad posneoliberal y hasta poscapitalista, lo que nuevamente nos habla de una propuesta revolucionaria. Al respecto, Estermann señala:

Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte. Este principio “panzoísta” implica que el universo o *Pacha* no es una máquina o un mecanismo gigantesco que se organiza y mueve simplemente por leyes mecánicas, tal como afirmaron los filósofos europeos modernos, ante todo Descartes y sus seguidores. *Pacha* es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. El principio básico de cualquier “desarrollo” debe ser, entonces, la vida en su totalidad, no solamente del ser humano o de animales y plantas, sino de toda la *Pacha*. (Estermann, 2012)

Pero la construcción de esta otra sociedad es una “utopía” que los pueblos mesoamericanos y andinoamazónicos practican y viven. Por esto, no es casualidad que estos pueblos tengan en posesión una de las mayores riquezas biológicas y culturales del mundo (un buen indicador

de este fenómeno es el hecho de que casi un 80% de las áreas protegidas en América Latina incluye a pueblos indígenas; FAO, 2008). Porque en estos territorios, existe una cosmovivencia sustentada en comunidades *nosótricas* (Lenkersdorf, 2005) basadas en relaciones intersubjetivas (entre sujetos). Pero además, en estas comunidades, como en las tojolabales, existe lo que ellos nombran como el *lajan lajan 'aytik*, “estamos parejos”, “somos iguales”, todos somos sujetos. Con esta idea, no habrá un sujeto que se coloque por “encima” de los demás.

La gran pregunta, partiendo de esta utopía, es si ésta es posible bajo la lógica de acumulación de capital? Desde la visión del Marx joven, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde discute filosóficamente el tema, entre otros, de la Naturaleza, plantea que “la sociedad es la unidad esencial plena del hombre con la Naturaleza, la verdadera resurrección de la Naturaleza es el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la Naturaleza” (Marx, 1977: 144). Es decir, “humanizar la Naturaleza, naturalizar a la humanidad”, lo cual, de acuerdo con Marx, será posible en el comunismo (Marx, 1977). Sin embargo, esta Naturaleza humanizada, en donde ésta no es sólo un objeto o una materia prima como la concibe occidente, enunciábamos, es una realidad de los pueblos indígenas de América Latina, porque son ellos en donde se desarrollan formas comunitarias que confrontan el mundo capitalista. En este tenor, Paoli, hablando de un concepto cercano al *lekilaltik*, indica que el “*lekil kuxlejal* es la vida buena por antonomasia. No es una utopía porque no se refiere a un sueño inexistente. No, el *lekil kuxlejal* existió, se ha degradado pero no se ha extinguido y es posible recuperarlo. No sólo pertenece a este mundo, también al más allá” (Paoli, 2003: 71).

Estas otras realidades de los pueblos campesindios (quienes comparten un pasado común, por ser pueblos colonizados, lo cual tatuó los territorios; Bartra, 2011), entre ellos los tojolabales, ya está siendo vista por el propio occidente como una alternativa a la gran crisis por la que atraviesa la humanidad (BM, 2008).

El Buen Vivir como una propuesta políticoestratégica y como un universal posible

El Buen Vivir plantea otra modernidad (“lo indio también es moderno”, Rivera Cusicanqui, 2011), una “nueva” utopía emergente de una

práctica milenaria, de otra matriz civilizatoria, que difiere de la matriz civilizatoria dominante en occidente.

En esta otra modernidad, un eje fundamental es la lucha por la dignidad. Una dignidad rebelde, como lo ha planteado el EZLN, ejemplo para los indignados del mundo (González Casanova, 2012).

Paradigma de esta lucha son los movimientos del Buen Vivir realmente existentes en América Latina, de Ecuador y Bolivia, cuyo surgimiento en este último país, lo encontramos, en parte, en la gran marcha indígena de Bolivia, en 1990, por el “Territorio y la Dignidad”, que recorrió más de 500 kilómetros, dando paso, entre otros, a la constitución del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS). Esta marcha fue “la primera acción colectiva de envergadura de los pueblos de tierras bajas, la Amazonia y el Chaco, que estaban sufriendo el despojo de las empresas madereras explotadoras de bosques y del latifundio que se expandía sobre sus territorios” (Zibechi, 2011), modificó el rumbo de la historia de los pueblos indígenas de Bolivia. Como parte de sus resultados se logró “la aprobación de un Decreto Supremo que reconocía la existencia de los primeros territorios indígenas y el reconocimiento nacional e internacional de la existencia de los pueblos indígenas de las tierras bajas” (Ramos, 2004).

Ejemplo de estas luchas son también las de los pueblos indígenas mexicanos, quienes iniciaron una lucha campesindia intensa; del México profundo, a inicios de los años noventa del siglo xx, con motivo de la conmemoración de los 500 años del encubrimiento de América (Dussel, 1992). Hoy, producto de esta movilización, y del proceso organizativo derivado a partir de la aparición pública del EZLN, que despertó todo un movimiento nacional de reivindicación de lo indio, diversos pueblos construyen y reivindican Otro vivir alternativo a la propuesta del “vivir” que emerge del “desarrollo”. Este, Otro vivir, sin ser el Buen Vivir, brota del mundo andino amazónico decíamos en líneas anteriores, se edifica sobre un pasado común, el pasado de los pueblos originarios del continente americano, hoy presente. Entre ellos el *lekilaltik*, tojolabal y el *lekil kuxlejal*, tzeltal y tzotzil, a los que hemos hecho referencia; el *nava ku ka’anu in ñuú*,¹ mixteco; *kualli sechantis*,² náhuatl; *pinantikua*,³ puré-

¹ “Para engrandecer al pueblo” (López Bárcenas, 2011).

² “Viviremos bien, nuestro hogar estará bien, sin problemas. Esta definición, nos remite al futuro” (Allende, Rogelio, 2012).

³ “Vida en silencio, armonía. Pasividad dentro de una comunidad” (Encuentro Nacional de Seminaristas Indígenas, ENSI, 2011).

pecha; *susu chúnu, ssacru te juís chúnu*,⁴ zapoteco; *kjua nchán*,⁵ mazateco; *ch'ijcáj*,⁶ chontal; *jo mubu*,⁷ mazahua; *etsáán olal*,⁸ maya.

Así, la gestación de la lucha indígena–campesina por el “Buen Vivir” en México comienza a conformarse de manera intensa en la década de los noventa (aunque no olvidemos que 1974, con el Congreso Indígena “Fray Bartolomé de Las Casas”, se convierte en un parteaguas del renacimiento de los herederos de zapata). A partir de esta fecha, emergieron diversas manifestaciones y movilizaciones indígenas y no indígenas, teniendo como referente e inspiración la lucha emprendida por el EZLN, buscando y edificando en la práctica Otro vivir, un Buen Vivir, entendido como el bien de todos, en donde la totalidad incluye no sólo a unos cuantos seres humanos (como en el capital), sino la de todos los integrantes del cosmos, como lo plantean los tojolabales.

Este Otro vivir en México se ha expresado de manera importante en el México profundo, en el México silencioso (Lomnitz, 1999), desde donde han emergido propuestas alternativas de proyección local y nacional, que articulan lo universal posible. Entre ellas, los más de 2 mil proyectos o experiencias (agroecológicos, del uso de otra moneda, de una banca alternativa, del cuidado del bosque, de la construcción de autonomías, de comercialización, de consumo responsable, entre otros), que constituyen los diversos zapatismos (a los que hace referencia Toledo, 2013), inspirados en la edificación de una alternativa que vislumbre un mundo distinto, hoy fundamental, ante la crisis civilizatoria por la cual estamos atravesando.

Por otra parte, el Movimiento ¡El Campo No Aguanta Más!, movilización iniciada públicamente con el “Manifiesto de Ciudad Juárez”, el 1 de enero de 2003, con propuestas y demandas, del rescate del campo (de México) y del reconocimiento de los derechos y culturas de los pueblos indígenas. En el “primer minuto del décimo año del TLCAN [que] inicia la penúltima etapa de la guerra contra nuestra agricultura, contra nuestra soberanía alimentaria, contra la base de nuestra independencia como país” (Movimiento “El Campo No Aguanta Más”, 2003); o la Campaña Nacional Sin Maíz No hay País, que aglutinando a más de 300 organiza-

⁴ “Vivimos en calma, tranquilos, muy bonito” (ENSI, 2011).

⁵ “Situación, problema o cuestión de paz” (ENSI, 2011).

⁶ “Tranquilidad y armonía” (ENSI, 2011).

⁷ “Gente de buen corazón” (ENSI, 2011).

⁸ “Quietud, sosiego, paz, consuelo y tranquilidad” (ENSI, 2011).

ciones <<http://sinmaiznohaypais.org>>, demandaba (y demanda), ante la grave crisis alimentaria, una política de atención al campo mexicano que recobre la soberanía alimentaria de la nación; y, recientemente (a partir del proceso electoral de 2012), el Plan de Ayala para el Siglo XXI, un pacto que propone una serie de derechos (Organizaciones campesinas, 2012) para el rescate del campo y la soberanía alimentaria de México, pensado en el marco del proyecto de regeneración nacional.

En la diversidad de estos movimientos y del mundo campesino mexicano, la milpa, además de ser un elemento de disputa, es un elemento de identidad, porque se encuentra como proyecto de vida para todos. Pero, además de la milpa, emerge una propuesta transformadora frente a la depredación ambiental y a la crisis alimentaria. En este modo de vida, que implica la comunalidad (Díaz, 2007), abunda la diversidad, lo cual enriquece a la tierra. La milpa no sólo es el maíz. En ella conviven una diversidad de plantas (y de animales). Cada uno de los diversos maíz, frijol, calabaza, chile, quelites, tomatillo, chayote, entre otros, son complementarios entre sí. Todos se necesitan, son una unidad constituida por la diversidad. Unos alimentan, enriquecen y apoyan a los otros. Por ejemplo, el frijol y otras leguminosas aportan nitrógeno a la tierra; las calabazas, con sus hojas amplias, conservan la humedad de la tierra; el maíz sirve de guía al frijol, porque es en él donde se enreda para crecer, siendo su soporte; el maíz aporta sombra a la calabaza. Por esto, la idea del monocultivo que llevaría al empobrecimiento del suelo es impensable, teniendo en cuenta que es un universo diverso y complementario. Pero no se piensa en él, debido a que la milpa es un espacio sagrado en donde se recrea la cosmovisión de los pueblos. Al respecto, se apunta: "la milpa es un universo en sí mismo. Su forma rectangular replica el plano de la tierra con los cuatro rumbos, uno en cada esquina. A partir de que el campesino indígena elige el lugar para sembrar, se convierte en un espacio sagrado. Ahí va a tener lugar un ciclo de celebraciones rituales y de actividades agrícolas y biológicas" (Barros, 2008: 55).

Así, la milpa tiene los rasgos del Buen Vivir. Es el corazón técnico de este Otro vivir. En ella, se establecen otras relaciones de ayuda, de apoyo, entre los seres que allí conviven. Entre ellos, los campesinos que acuden a la milpa a cuidarla y a convivir con ella son sumamente importantes. La convivencia es fundamental, debido a que los campesinos viven un proceso de enamoramiento de la milpa. Es decir, se enamoran de ella,

la extrañan, la piensan (pero también saben que si no van a la milpa, ella se pone triste; Lenkersdorf, 2005), porque en el fondo, la milpa es la Madre Tierra, quien les dará de comer. Los campesinos, entonces, también son milpa. Son una parte de esa diversidad que allí convive, pero también sus cuerpos están formados de ella. Pero sin ellos, la milpa no tendría sentido, no existiría.

Es a partir de este planteamiento, que podemos afirmar que la Naturaleza se humaniza, pero la humanidad también se naturaliza. Por esto, las relaciones sociales de producción que de ella surgen tienen un sentido de humanidad, razón por la cual, dice Bartra, la milpa es profundamente anticapitalista (Bartra, 2010).

Frente a esto, diversos planteamientos apuntan que la milpa es un paradigma alternativo ante la gran crisis por la que estamos atravesando. Al respecto, algunos trabajos indican que “ante la profunda crisis ambiental que vive la humanidad, la milpa se reconoce como una propuesta civilizatoria que puede ser una alternativa para el futuro de la humanidad con sustento para todos, respetando o rescatando la diversidad cultural y biológica” (Álvarez-Buylla, Carreón y San Vicente, 2011).

La milpa se vive en los ejidos y comunidades agrarias. Es sobre este sustento material, que abarca el 54% del territorio nacional, donde se recrea el universo diverso, con implicaciones de un sentido profundo de complementariedad. Por esto, no es casualidad que los núcleos agrarios, en particular de los pueblos indígenas, quienes poseen más de 19 millones de hectáreas, cuenten con una parte importante del total de la riqueza biológica de la nación y del mundo. Por el contrario, ésta se explica a partir de la forma en como estos pueblos se han relacionado con la Naturaleza, en particular con la madrecita tierra. Al respecto, decíamos que ellos son parte de este mundo natural, no se separan de él, constituyendo esa complementariedad, basada en la solidaridad y ayuda mutua. Pero también por sus prácticas cotidianas, a partir de su visión del mundo, su cosmovivencia, en donde lo que importa no es el bienestar individual, sino el bien de todos los integrantes de la comunidad (del nosotros, al que hacíamos referencia para el caso del pueblo tojolabal). Y el ejido y las comunidades, en donde cotidianamente se recrean la asamblea y el trabajo colectivo, como parte de la comunidad, que apuntan a un vivir distinto, son fundamentales. Así, es sobre los núcleos agrarios, en donde pervive otra lógica y racionalidad, que se viven los rasgos del Buen Vivir.

Indígenas: núcleos agrarios y sujetos

<i>Régimen de tenencia</i>	<i>Número</i>	<i>Superficie (hectáreas)</i>
Propiedad social	5,283	19,181,992
Ejidatarios y comuneros	1,278,927	
Posesionarios	391,975	
Avecindados	278,070	
Privada	Más de 200 mil	1,609,074
De Colonia		16,105
Pública		14,787
Total		20,821,958

Fuente: Robles (2007).

A manera de conclusión

En México, donde se vivió la primera gran revolución del siglo XX, que pretendía un cambio, en parte para que los campesinos e indígenas (sometidos a los regímenes de las haciendas y fincas) pudieran seguir siendo campesinos e indígenas,⁹ está latente. Es decir, la persistencia de este modo de vida a seguir siendo lo que son, campesindios, baña una gran parte del territorio de la nación mexicana.

De ellos surgen propuestas alternativas a ese otro modo de vida que los intenta someter permanentemente, el capital. Pero la "emergencia" de las propuestas es lo que los pueblos originarios, primero colonizados y después subsumidos al capital, siempre han sido.

Ellos son parte de la Naturaleza, son hijos de la Madre Tierra, porque a ella le deben la vida y la constitución de sus cuerpos (hombres y mujeres de maíz, de frijol, etc.). Pero la Madre Tierra, cuyos frutos se consolidan en la complejidad de la milpa, se debe a los hombres y mujeres. Así, ellos son Naturaleza, pero también la Naturaleza son ellos.

En la milpa, que representa un modo de vida, se vive una recreación del cosmos campesindio. Hay solidaridad, reciprocidad, ayuda

⁹ No olvidemos el inicio del libro de John Womack: "Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución" (Womack, 1969).

mutua, y complementariedad. El trabajo colectivo, considerando el bien de todos, es la característica. Por esto sostenemos que ella contempla diversos rasgos del Buen Vivir. Rasgos materializados en los diferentes ejidos, comunidades y otras formas de tenencia de la tierra en manos de los pueblos indígenas.

Allí, por lo general (aunque no olvidemos que entre los pueblos indígenas también hay prácticas cercanas al capital), se intenta recrear la cosmovisión indígena del respeto a todos los seres que nos rodean (concibiéndolos como sujetos), de la compartencia, de la complementariedad, que los lleva cotidianamente a recrear una cosmovivencia, que insiste en buscar el bien de la comunidad, del nosotros, de las comunidades *nosótricas*, planteamiento que hoy se vuelve estratégico y revolucionario frente al creciente fetichismo de la mercancía en el mundo (característica exacerbada en esta etapa actual del capital). Así que bienvenidas estas muy Otras formas de vivir, entre ellas el Buen Vivir que como concepto emerge del mundo andino amazónico, pero que entre los pueblos de México, nombrándolas de otra forma, siempre han estado presentes y, por las cuales, están dispuestos muchos a morir.

Bibliografía

- Acosta, Alberto y Martín, Esperanza (comps.) (2009) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Allende, Rogelio (2012) “Entrevista sobre las concepciones de la ‘vida buena’ y de el ‘Buen Vivir’ desde la perspectiva de un nahuahablante”. México.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2010) *20 millones de desplazados en busca de sobrevivencia*. ACNUR. <http://www.acnur.org/index.php?id_pag=24>.
- Álvarez-Bulla, Elena; Carreón García, Areli y San Vicente Tello, Adelita (2011) *Haciendo milpa. La protección de las semillas y la agricultura campesina*. UNAM, México: Semillas de Vida.
- Aubry, Andrés (2004) “El Congreso indígena de 1974, 30 años después”. *La Jornada*, México, octubre.
- Banco Mundial (2008) *Informe sobre el desarrollo mundial. Agricultura para el desarrollo*. Bogotá, Colombia: BM-Mundi Prensa-Mayol Editores.
- Barros, Cristina (2009) “Maíz, alimentación y cultura”. *Ciencias*. México: UNAM.

- Barros, Cristina (octubre 2008-marzo 2009). "Maíz, alimentación y cultura". *Ciencias*, núms. 92-93. México: UNAM.
- Bartra, Armando (2010) "Diez aproximaciones a la gran crisis". En Moguel, Julio (dir.), *Rojo-Amate*, año 1, núm. 2. Fundación México Social Siglo XXI A. C., noviembre-diciembre, México.
- Bartra, Armando (2011). "Campesindios: formación del campesinado en un continente colonial". En *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. México: ITACA, PRD-DF.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1994) *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Concheiro, Luciano y Diego, Roberto (2002) "La madrecita tierra. Entre el corazón campesino y el infierno neoliberal". *Memoria*, núm. 160. México: CEMOS, junio.
- Díaz, Floriberto, Sofía Robles Hernández, Rafael Cardoso Jiménez (2007) *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.
- Dussel, Enrique (1992) *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Antropos, Universidad de Texas.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1993) *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. México: Fuerzas Insurgentes del EZLN.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1996). *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. México: Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN.
- Encuentro Nacional de Seminaristas Indígenas (ENSI) (2011) <www.caritas.tv>, Toluca, México.
- Estermann, Josef (2012) "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino", ponencia presentada en el Coloquio Internacional "Hacia la construcción de un nuevo paradigma social". México: Departamento de Producción Económica, UAM-Xochimilco, marzo.
- Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (2011). *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2010) *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba, Bolivia: UNICEF.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2010) *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. UNICEF, Cochabamba, Bolivia.

- Gómez Hernández, Antonio y Ruz, Mario Humberto (1992) *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. México: UNAM, UNACH.
- González Casanova, Pablo (2012) “Diecisiete llamados para la movilización mundial de abajo y a la izquierda”, ponencia presentada en el II Seminario Internacional “Planeta Tierra: movimientos antisistémicos”, celebrado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2011) *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid, España: Akal.
- Hernández Cruz, Antonio (1999) “Autonomía tojolab’al: génesis de un proceso”. En Burguete (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*. Guatemala: Grupo Internacional de trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Hernández Luna, Pedro (2010) *Conocimientos y prácticas tseltales para el autodesarrollo comunitario; en el ejido jerusalén, las margaritas, Chiapas*, tesis para optar por el grado de licenciado en desarrollo sustentable, Universidad Intercultural de Chiapas. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010) *Censo general de población y vivienda 2010*. México.
- Lenkersdorf, Carlos (1998) *Cosmovisiones*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lenkersdorf, Carlos (2004) *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. México: Plaza y Valdés.
- Lenkersdorf, Carlos (2005) *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Lomnitz, Claudio (1999) *Modernidad indiana: 9 ensayos sobre nación y mediación en México*. México: Planeta.
- López Bárcenas, Francisco (2011) *Nava ku ka’anu in ñuú. Para engrandecer al pueblo. Pensando el desarrollo entre los mixtecos*. México: COAPI.
- Marini, Ruy Mauro (1994) *La crisis del desarrollismo*. México. <www.marini-escritos.unam.mx>.
- Marx, Karl. (1977) *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana, Cuba: Editorial Pueblo y Educación.
- Movimiento «El Campo No Aguanta Más» (2003) “Manifiesto de Ciudad Juárez”, México, enero.
- Municipio Autónomo Vicente Guerrero (2004) *Cómo nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña*. Mural, San Miguel Chiptik. Chiapas, México: núms. 92-93.

- Núñez Rodríguez, Violeta R. (2011) “Caminado hacia *lekilaltik*: procesos de resistencias tojolabales”. *La Jornada del Campo*, núm. 44. México.
- Núñez Rodríguez, Violeta y Luciano Concheiro Bórquez (2013) “*Lekilaltik*: un vivir muy otro”. *Saberes y Ciencias*, suplemento de la *Jornada Oriente*. Puebla.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (2008) *Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas en América Latina*. Programa FAO/OAPN. Santiago, Chile.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (2010) *Mapa de la desnutrición en el mundo*. FAO. <www.fao.org>.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (2008) *Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas en América Latina*. Programa FAO/OAPN, Santiago, Chile.
- Organización Internacional del Trabajo (2010) *Tendencias Mundiales de Empleo*. OIT. <[http://www.ilo.org/empelm/pubs/WCMS_120471/lang—en/index.htm](http://www.ilo.org/empelm/pubs/WCMS_120471/lang-en/index.htm)>.
- Organización Mundial de la Salud (2002) *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D.C.: OMS.
- Organizaciones campesinas, indígenas y de migrantes del país y transfronterizas (2012) *Plan de Ayala para el siglo XXI*. Ayoxustla, Puebla, abril 10.
- Paoli, Antonio (2003) *Educación, autonomía y lekil kuxkejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. México: UAM-Xochimilco.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2011) *Índice de pobreza multidimensional*. Oxford: Departamento de Desarrollo Internacional, Universidad de Oxford.
- Ramos Andrade, Edgar (2004) “Bolivia: los indígenas del oriente y la Asamblea Constituyente”. Bolivia.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2011) “Lo indio es moderno”. *Ojarasca. La Jornada*. México, junio.
- Robles, Héctor (2007) *El sector rural en el siglo XXI. Un mundo de realidades y posibilidades*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LX Legislatura, México.
- Sartorello, Stefano Claudio; Ávila, León Enrique y Agustín Ávila (2012) *El Buen Vivir: miradas desde adentro de Chiapas*. Chiapas, México: Universidad Intercultural de Chiapas.

Thompson, Edward (1979) *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Toledo, Víctor M. (2013) “Los zapatismos en un mundo que se desmorona”. *La Jornada*. México, febrero 15.

Womack, John (1969). *Zapata y la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI Editores,

Zibechi, Raúl (2011). “El coraje de ir contra la corriente”. *La Jornada*. México, septiembre 9.

Páginas web:

<<http://datos.bancomundial.org>>.

<www.comunidad.org.bo>.

<www.fao.org>.

<www.forbes.com/lists>.

<www.ilo.org>.

<www.undp.org.mx>.

EL BUEN VIVIR, LO COMÚN Y LOS MOVIMIENTOS
ANTAGONISTAS EN AMÉRICA LATINA.
ELEMENTOS PARA UNA APROXIMACIÓN MARXISTA



*Massimo Modonesi** y *Mina Lorena Navarro Trujillo***

En fechas recientes en toda América Latina ha sido sobresaliente el ascenso de las luchas en contra de diversos proyectos ligados a una renovada estrategia de despojo capitalista, centrada en la expropiación y mercantilización de bienes comunes, que algunos llaman genéricamente *lo común*.

En este trabajo presentaremos algunas claves marxistas de comprensión de la confrontación entre las dinámicas del capitalismo y la defensa de *lo común*, a la luz de la emergencia de planteamientos y prácticas antagonistas orientadas o inspiradas en la noción del Buen Vivir.

I

Antes de enfocar el problema desde la perspectiva que queremos sostener, es necesario ubicar su emergencia y su relevancia en el reciente proceso histórico latinoamericano.

En efecto, hay que reconocer, cómo las nociones de Buen Vivir o *sumak kawsay* del kichwa de Ecuador, o *suma qamaña* del aymara de Bolivia adquirieron proyección y visibilidad a partir del protagonismo y la movilización indígena de estos últimos 15 años, en medio de un cambio de época y un pasaje histórico, en donde la crisis del neoliberalismo se manifestó con la emergencia de procesos de movilización popular, que sacudieron a la mayoría de los países latinoamericanos, provocando un conjunto de cambios en la correlación de fuerzas políticas que, en un segundo momento, desembocaron en la llegada de gobiernos progresistas a la región.

* Profesor titular de la FCPys de la UNAM, donde actualmente es coordinador del Centro de Estudios Sociológicos (CES). Director de la revista OSAL de CLACSO.

** Maestra en sociología política por el Instituto Mora y profesora de asignatura de sociología de la FCPys.

En este proceso de ruptura de ataduras subalternas, de irrupciones antagonistas y de manifestaciones de autonomía, la idea de Buen Vivir tomó vuelo y trascendió, yendo más allá del horizonte interno de sus raíces comunitarias indígenas hasta convertirse en una posible alternativa y un desafío de alcance universal que ha venido retroalimentando, bajo distintos nombres y formas, muchas experiencias de lucha y resistencia implícita o explícitamente anticapitalistas. Todo esto, en medio de una profunda crisis en la forma de producir, consumir y vivir que el capitalismo ha configurado a lo largo de varios siglos; una crisis de inéditas dimensiones, que hoy muchos coinciden en caracterizar como civilizatoria (Echeverría, 2005; Vega Cantor, 2009; Fernández Buey, 2012).

Es en este marco histórico que, a partir de 2008, en Ecuador y un año después en Bolivia, se abrió un proceso constituyente en el que —entre las discusiones más importantes— figuraba la idea del Buen Vivir, los Derechos de la Naturaleza y la relación no mercantil y complementaria con la Naturaleza, nutrida por la cosmovisión de los pueblos indígenas de esa región, en el marco de la reconfiguración nacional-estatal del pacto social de ambos países. Para el caso de Ecuador, la forma de consagrar esa cosmovisión en la Constitución de Montecristi fue a partir de reconocer a la Naturaleza como sujeto de derechos. Por su parte, en Bolivia, el Vivir Bien aparece como parte de las bases fundamentales del Estado, asumiendo y promoviendo “como principios éticomorales de la sociedad plural: el *suma qamaña* (Vivir Bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapaqñan* (camino o vida noble)”. En estos textos constitucionales, el *Buen Vivir* o *Vivir Bien*, no sólo quedaron en el mismo plano que otros derechos estipulados y aprobados legalmente, sino como principios que buscan incidir en el mejoramiento material de los hombres y mujeres, incorporándolos formalmente al terreno de la economía y sus formas de gestión.

Sin embargo, como se evidenció tempranamente, estos primeros intentos de sistematización y reconocimiento estatal estaban lejos de dirimir la disputa en torno al tipo de desarrollo que debía orientar el camino de ambos países. Las constituciones y las políticas que se han derivado de ellas contienen dos racionalidades que claramente se contraponen entre sí. Se trata de un conflicto que no sólo permanece latente sino que, además, se ha intensificado por la profundización y expansión de proyectos encaminados al control, extracción y exportación de bienes naturales, en el marco del alza de precios de los *commodities* y su creciente demanda mundial.

Por otra parte, el Buen Vivir se ha venido desplegando más como un horizonte de sentido, bandera de lucha y crítica a la racionalidad capitalista del desarrollismo, que como un programa emancipatorio, que busca expandirse para la superación del capitalismo. Lo anterior no niega los alcances de irradiación que ha tenido hacia otras latitudes, incluso a realidades tan disímiles como las urbanas. O también, el que miles de comunidades estén echando a andar en el aquí y ahora, en medio de profundas adversidades y contradicciones, esfuerzos de auto-determinación, gestión común y defensa de los bienes naturales.

De hecho, la difusión, evocación y reconocimiento del Buen Vivir se ha avivado por la proliferación de los conflictos socioambientales, a raíz de la intensificación de la presión capitalista hacia los bienes naturales, la reconfiguración del modelo primario-exportador y la agresividad de lo que ha sido denominado como neoextractivismo; características que encontramos tanto en países gobernados por fuerzas progresistas, como derechistas.¹

Lo cierto es que el Buen Vivir, más que un plan o modelo de gobierno,² es un principio integrador y movilizador, basado en los esfuerzos de recomposición comunitaria y en el respeto a la Naturaleza, colocándose en el seno del tiempo presente latinoamericano, como un horizonte que sugiere la posibilidad y la necesidad de producir y reproducir la vida, más allá del dinero y de la mercantilización de las esferas de lo social.³ El Buen Vivir aparece así, como un impulso hacia la autodeterminación y la experimentación de modos de autorregulación alternativos al capital, que han persistido y se siguen generando a contrapelo de la larga

¹ Si bien el desarrollo conceptual del neoextractivismo, elaborado por Eduardo Gudynas, ha servido principalmente para pensar los rasgos distintivos que este modelo adopta en los países de América Latina con “gobiernos progresistas”, consideramos que es pertinente recuperarlo para pensar otros modelos sociopolíticos latinoamericanos, como es el caso de los gobiernos neoliberales.

² Son evidentes, en particular en Ecuador, los riesgos de que el Buen Vivir se convierta en un título de plan de gobierno, se pierda en la retórica o se vuelva instancia de cooptación, quedando atrapado en la contradicción con el neoextractivismo, el desarrollismo y el estatismo.

³ En este sentido, son diversos los debates que han acompañado la emergencia de la idea del Buen Vivir. Por ejemplo, la crítica al desarrollo y al progreso capitalista, ideas que han impulsado un crecimiento económico al infinito, sin medir las consecuencias socioambientales y sin resolver los profundos problemas del “mal vivir” vinculados con la pobreza y desigualdad que se viven en la región. Por otra parte, la ética como principio procedimental estructurador de lo social y de relación con lo otro; y los principios sobre la gestión social y colectiva de los bienes comunes materiales e inmateriales.

historia de colonialidad y dominación, inaugurada con la conquista del “nuevo” continente.

Así que las nociones y los movimientos andinos del Buen Vivir y Vivir Bien aparecen como expresiones histórica y culturalmente específicas pero, al mismo tiempo, con alcance y proyección universal. Sin lugar a dudas, son parte de un movimiento amplio e histórico de lucha por lo común, producido y actualizado por múltiples fuentes teóricas y prácticas. Desde este ángulo, la narrativa del Buen Vivir se conecta con y se retroalimenta de la crítica anticapitalista y la perspectiva revolucionaria que el marxismo ha ido sosteniendo a lo largo de más de 150 años de tradición.

II

Desde la perspectiva estrictamente marxista, es decir, desde un marxismo que no renuncia a sus postulados fundamentales y no deriva en un indefinido y diluido posmarxismo, el tema del Buen Vivir evoca una dimensión central y problemática, en tanto, alude a la realización de una situación de bienestar igualitario en el marco de una sociedad liberada de la dominación de clase, sin explotados, ni explotadores. Desde esta perspectiva, la noción del Buen Vivir va de la mano de un conjunto de consideraciones que brotaron en el marxismo desde los tiempos de los fundadores, hasta los debates actuales.

La idea de emancipación no sólo es una pieza clave del pensamiento marxista, sino que constituye la perspectiva desde la cual se construye la crítica a la sociedad capitalista. La radicalidad de la crítica marxista brota, en efecto, de una lógica dialéctica en donde la antítesis opera en forma disruptiva, tanto en el nivel del conocimiento, como en el de la acción. Se puede entender y pensar la desigualdad sólo partiendo de un concepto de igualdad, el valor de cambio se entiende a partir del valor de uso, el trabajo explica el capital. Lo negado se plantea en términos afirmativos como perspectiva para entender el mundo capitalista y como posibilidad de su reversión o subversión. En este sentido, la hipótesis de una sociedad emancipada opera como horizonte de posibilidad futura, pero también en el presente como dispositivo para la crítica y la acción, que en el marxismo forman un solo movimiento.

Marx y Engels aceptaban y promovían la idea del comunismo como realización de bienestar individual y colectivo, en forma de

una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos” y de una sociedad regida por el principio: “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!”, y la posterior superación de la necesidad: “el reino de la libertad”. (Marx y Engels, 1985: 43, 129)

Sirva de referencia una evocativa frase de Marx:

Finalmente, imaginemos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. (Marx, 2008: 43)

Como resulta evidente en la primera formulación, el bienestar material está ligado a la capacidad–posibilidad de autodeterminación, la autorregulación de la sociedad futura, textualmente, la condición–situación de autodeterminación en la que los sujetos establecen las normas a las que se someten, la negación positiva de la heteronomía y la dependencia.

¿Implica o incluye el Buen Vivir una vertiente procedimental que se vincula con ideas como: la autonomía, la democracia directa y la participación, que han reaparecido con frecuencia e intensidad creciente a lo largo de los últimos siglos? Nos parece que no se trata sólo de condiciones para la realización de un escenario de liberación de las clases subalternas, sino de partes integrantes del mismo. En este sentido ampliado, el Buen Vivir podría coincidir con el proyecto emancipatorio integral que acompaña y nutre la reflexión marxista.

Ahora, aplicando el debate marxista sobre el comunismo al tema del Buen Vivir, podemos preguntarnos también si se trata de un *modelo*, una forma de *prefiguración* o un *proceso* de formación de la sociedad emancipada. En efecto, podemos pensar el Buen Vivir tanto como acontecimiento, como punto de partida o de llegada; una idea que opera como horizonte para la lucha o, inclusive, un proceso de construcción subjetiva inspirado en esta idea.

La caracterización de la idea de Buen Vivir se coloca entre presente y futuro, entre el énfasis sobre el valor en sí, de conquistas ligadas al Buen Vivir, como forma de autorregulación societal futura. En este último aspecto, hay que considerar la posible función mítica de la noción de Buen Vivir, es decir, un horizonte de futuro y una utopía posible. En esta

misma senda, el Buen Vivir puede ser pensado en clave de *prefiguración*. No sólo como representación de la forma de la sociedad emancipada del porvenir, sino su anticipación en formas que lo anuncian. Habrá que evaluar si el Buen Vivir, en formas embrionales, empieza a existir y anuncia así, su posible expansión tendencial hacia la totalidad social. Se trataría así de algo similar a lo que como Marx y Engels pensaban para el comunismo: “movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual” (Marx y Engels, 1985: 33).

Si el Buen Vivir no sólo expresa la representación de un estado de cosas, sino también un proceso de lucha, se desprende una forma posible de la subjetivación política, es decir, una construcción subjetiva orientada e inspirada en la convivencia humana, una relación armoniosa con la Naturaleza y, cuestión más delicada y al mismo tiempo, no menos fundamental, el antagonismo como experiencia de insubordinación y de lucha anticapitalista.

En efecto, éste es el acento problemático que no podemos soslayar. En la medida en que, el corazón pulsante del marxismo reside en el antagonismo, en el movimiento político generado por la lucha de clases, existe una tensión, un problema y una posible contradicción entre la perspectiva marxista y el Buen Vivir, o por lo menos con respecto a una serie de acepciones en torno a este último, que circulan en la actualidad. A este respecto, una concepción de Buen Vivir concebida en términos de construcción armoniosa y pacífica, contrastaría con la idea de que todo proyecto anticapitalista requiere, como el nombre lo indica, de una lucha y una destrucción del capitalismo que no puede ser, en última instancia, pacífica sino que implica diversos grados de enfrentamiento. De la misma manera, una noción de Buen Vivir radicada en una mera construcción estructural, por igualitaria que pueda resultar, no incluiría la dimensión subjetiva propia de la concepción marxista crítica, la cual asocia toda transformación a la iniciativa —más o menos consciente de una subjetividad de origen clasista—.

En este sentido, desde la perspectiva del antagonismo como dinámica de subjetivación, si bien, nos podemos interrogar sobre las capacidades expansivas del Buen Vivir como proyecto o movimiento sociopolítico e inclusive sobre la radicalidad que lo anima, es innegable que, como trinchera contra la expropiación de las capacidades políticas de autodeterminación y contra la enajenación y alienación del hacer concreto y de lo común, está jugando un papel significativo en las luchas que atraviesan la historia latinoamericana actualmente en curso

y, por lo tanto, está siendo un vector importante de conformación de subjetividades antagonistas y tendencialmente autónomas.

III

Sin negar los tiempos pretéritos a los que se remontan las cosmovisiones indígenas que alimentan el Buen Vivir, la intensidad de su reciente irrupción —o si se quiere retorno o la visibilización— en la escena política latinoamericana, está relacionada con la renovada estrategia de despojo capitalista, centrada en la expropiación y mercantilización de *lo común*.

Como parte de la perspectiva marxista para pensar el Buen Vivir nos parece importante señalar su relación con la categoría crítica de *lo común*, una noción que es objeto de intenso debate y que se está convirtiendo en una bandera de luchas sociales tendencialmente anticapitalistas en diversas partes del mundo.

Sin la pretensión de abarcar este amplio e intenso debate sobre *lo común*, podemos asumir que éste se traduce y se materializa en una serie de prácticas sociales colectivas que producen y comparten lo que se tiene, o se crea a partir de la cooperación humana, bajo regulaciones no derivadas y sometidas a la lógica mercantil y estatal. Esto significa que, si bien diversas formas concretas de lo común tienen raíces ancestrales que se remontan desde toda la historia de la humanidad hasta nuestros días, la negación de esos modos de existencia colectiva por el capital es resistida por el despliegue de un proceso de defensa que tiende a derivar en su actualización, potenciación e irradiación. En este sentido, el antagonismo se vuelve experiencia de lucha y un vector de los procesos de subjetivación política tendencial y potencialmente anticapitalistas.

Desde este ángulo, *lo común* aparece como una categoría crítica que, en la perspectiva del *comunismo*, sitúa la lucha contra el capital en el centro del análisis, lo que implica que lo común existe como negación del capital en tanto su materialidad es expresión de la inestabilidad y fragilidad de las relaciones capitalistas incapaces de mercantilizarlo todo. Lo común como categoría crítica ilumina el antagonismo producido por las formas variadas del despojo capitalista, al mismo tiempo que orienta una serie de procesos de conformación de comunidades y subjetividades sociopolíticas.

Entre las múltiples y diversas formas de existencia de lo que se conoce como *lo común*, se encuentra la riqueza común del mundo material, específicamente de los bienes comunes ecológicos o naturales como el agua, la tierra y los bosques existentes en el ámbito local, también conocidos a nivel global, como *global commons*, en los que se incluye la atmósfera o los océanos. Además, están los bienes comunes sociales, como la provisión pública de bienestar, la salud, la educación; o lo común en red, como el acceso a los medios de comunicación, el espacio electromagnético y la red de internet. Incluso, lo común existe en los saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, como parte del resultado de la producción social necesaria para la interacción y la producción ulterior (Hardt y Negri, 2011: 10; Dyer-Witherford, 2007; Madrilonia.org, 2011: 57). En suma, lo común está asociado a lo que Dyer-Witherford reconoce como las esferas de lo ecológico, lo social y la red pero también agregaríamos a la construcción de nuevas formas de lo político surgidas del conflicto para generar y regenerar lo común (Simone-Giardini, 2012).

La apropiación privada de lo común —en sus múltiples formas de existencia— enfrenta resistencias y desemboca en conflictos, en los cuales el antagonismo aparece a contrapelo de la subalternidad, como emergencia de capacidades de insubordinación, ante lo cual empresas y gobiernos han desplegado un profuso repertorio de estrategias de recomposición de la dominación.

La acumulación del capital y el proceso de separación de los productores y sus medios de subsistencia implican que el hacer concreto o trabajo útil en el capitalismo adquiera la forma de trabajo abstracto, en tanto se vuelven abstractas las cualidades específicas de lo producido y la actividad misma que lo produce. El trabajo no está orientado ya a producir valores de uso, sino valores de cambio para la intercambiabilidad de mercancías. El trabajador se relaciona con lo producido —con la mercancía— y con las condiciones de trabajo de forma ajena e indiferente. De modo que, el divorcio de la actividad humana de las condiciones de trabajo transformadas en capital convierte al producto del trabajo en una mercancía, la cual aparece como producto del capital y no del hacer concreto. El movimiento continuo, intensivo y extensivo de separación de los productores de sus medios de producción y de la enajenación de lo producido, trae consigo la negación de las tramas de cooperación humana anidadas en el hacer concreto. Podríamos decir que la forma mercancía sintetiza el modo en el que el capital niega la

actividad cooperativa productora de lo común. De ahí que la mercantilización busque y tienda a fetichizar lo común y los valores de uso anclados a él.

Además de la alienación del hacer concreto, la mercantilización atenta contra el territorio como espacio colectivo y los bienes comunes naturales. Desde la gramática del despojo, la Naturaleza se mira como “tierra vacía” o “territorio baldío”⁴ con lo cual no sólo se niega la existencia de los derechos previos de los habitantes más antiguos, sino también se despoja a la Naturaleza de su derecho de autoconservación y regeneración. Y es que, históricamente, el conjunto de políticas de cercamiento de lo común ha estado asociado a la transformación de la Naturaleza en objeto de la tecnología y en materia del proceso productivo. De allí que la noción instrumental de «recursos naturales», propia del lenguaje mercantil, disuelve a la Naturaleza en una mercancía, como mera aglomeración de materias primas, susceptibles de ser clasificadas en valorables y no valorables (Altvater, 2009; Marín, 2009).

A contracorriente de esta concepción instrumental, siguiendo a Enrique Leff, podemos hablar de una racionalidad ambiental entendida no como “la ecologización del pensamiento ni un conjunto de normas e instrumentos para el control de la Naturaleza y la sociedad, para una eficaz administración del ambiente”, sino como “una teoría que orienta una praxis a partir de la subversión de los principios que han ordenado y legitimado la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad” (Leff, 2009: 339). Ciertamente, la defensa de los bienes comunes naturales proviene de las racionalidades que niegan y subvierten al capital y la forma mercancía en aras de promover una reapropiación social de la Naturaleza. Se trata de variadas formas de mirar el mundo, como las condensadas en el Buen Vivir, que conciben a la Naturaleza como la base común de la vida humana y no humana, una totalidad sumamente compleja de relaciones hombre/mujer–Naturaleza que no puede ser convertida en mercancía, como lo determina la lógica instrumental o de exterioridad con la que opera el capitalismo.

Las formas económicas del despojo se manifiestan mediante la explotación del trabajo y la expropiación territorial para la generación de plusvalía —como condiciones necesarias para la acumulación intensiva y extensiva del capital— al mismo tiempo, la enajenación producida por

⁴ Esta expresión fue formulada por Alan García, ex mandatario de Perú y responsable de la masacre de Bagua.

el capitalismo comprende la sustracción o pérdida de la capacidad política para la autodeterminación social. La enajenación de lo producido va de la mano de la expropiación de la capacidad de decisión y conducción de la cosa pública. La capacidad soberana que cada individuo detenta es expropiada, total o parcialmente, para construir un poder político bajo dominio de una soberanía abstracta. Lo político queda, entonces, reducido a una competencia por el mandar y gobernar, y no como la capacidad de gestionar el asunto común (Gutiérrez, 2009: 11-13) o la capacidad–posibilidad de luchar colectivamente para conquistar este derecho, es decir, una política que surge del antagonismo.

En virtud de esto, el Buen Vivir aparece como parte de un movimiento de defensa de lo común ante el despojo capitalista que, a su vez, tiende a habilitar un horizonte utópico y eventualmente puede ser el embrión de un paradigma de lo político para gestionar la vida más allá del ámbito público, ligado a lo estatal, y, del privado, en relación con el mercado.

Se trata de una propuesta política centrada en la actualización, reinención, prefiguración e irradiación de un *hacer común* potencialmente capaz de negar, subvertir y desbordar al capital y sus diferentes mediaciones. Al mismo tiempo, y esto es central e irrenunciable desde una óptica marxista, el Buen Vivir inspira acciones colectivas profunda y radicalmente políticas, expresadas bajo la forma de luchas desplegadas en el conflicto, cobijando subjetividades antagonistas que, en el peor de los casos, animarán la necesaria resistencia anticapitalista y, en el mejor, serán capaces de abrir horizontes de emancipación, generando ámbitos y espacios liberados y, eventualmente, difundidos a escala societal.

Bibliografía

- Altvater, Elmar (2009) “La ecología desde una óptica marxista”, clase impartida en el curso *Ecología política en el capitalismo contemporáneo*. Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (Buenos Aires).
- Dyer-Witherford, Nick (2007) “El en-comunismo” <<http://turbulence.org.uk/turbulence-1/commonism/el-en-comunismo/>>.
- Echeverría, Bolívar (2005) *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- Fernández Buey, Francisco (2012) “Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización”. *Revista Nostromo*, núm. 5. México.

- Gutiérrez, Raquel (2009) *Los ritmos del pachakuti*. México: bajo tierra ediciones-ICSYH BUAP.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2011) *Common wealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Leff, Enrique (2009) *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la Naturaleza*, México: Siglo XXI Editores.
- Madrilonia.org (2011) *La Carta de los Comunes: para el cuidado y disfrute de lo que de todos es*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Marín, Marcela (2009) “El ‘no a la mina’ de Esquel como acontecimiento: otro mundo posible”. En Svampa, Maristella y Antonelli, Mirta (eds.) *Minería trasnacional, narrativas de desarrollo y resistencias sociales*. Argentina: Biblos.
- Marx, Karl (2008) *El capital, I*. México: FCE.
- Marx, C. y Engels, F. (1985) *Obras escogidas*, tomos I y III. México: Quinto Sol.
- Simone, Anna y Giardini, Federica (2012) “Beni comuni e benipubblici. Sui rapporti tra politica e diritto” <<http://www.globalproject.info/>>.
- Vega Cantor, Renán (2009) “Crisis civilizatoria”. *Revista Herramienta*, núm. 42. Buenos Aires, octubre.

LA AGENDA POLÍTICA DE LAS MUJERES INDÍGENAS DE MÉXICO:
UNA PROPUESTA DE CAMBIO PARA EL MÉXICO ACTUAL*



*Martha Patricia Castañeda Salgado***
*Fabiola del Jurado Mendoza****

Presentación

Las reflexiones y propuestas contemporáneas en torno a nuevas formas de sociabilidad ofrecen desafíos de muy diversa índole. Ejemplo de ello son las constituciones políticas de Bolivia y Ecuador, en las que se acoge la premisa andina de resguardar los Derechos de la Naturaleza. Desde una posición no etnicista surge de inmediato la pregunta; ¿la Naturaleza tiene derechos? Dar una respuesta afirmativa supone reconocer en ella un ente con el cual interactuar, cualquiera que sea la manera como se le conceptualice.

Desde la concepción del mundo indígena, esa afirmación se sustenta en la convicción de que la Naturaleza es, en efecto, un ente, que, a su vez, está poblado por seres tangibles e intangibles, entre los cuales los humanos son unos más entre miles. La interconexión de todos estos seres conforma un sistema llamado cosmos; en México no está generalizado entre todos los pueblos indígenas, sino que se expresa en distintas cosmovisiones con elementos en común, como su visión integral, reconocer a todos los seres el mismo valor, haciéndolos dignos de respeto.

* En la exposición de este artículo se incluyen elementos de descripción y de análisis producto del interés compartido por las autoras de potenciar formas de colaboración que incursionen en la construcción de conceptualizaciones y explicaciones de realidades políticas actuales en las que convergemos mujeres indígenas y feministas. Para ello, recurrimos a una escritura que combina la enunciación en distintas personas gramaticales con la pretensión de no ofrecer un discurso sesgado por la visión académica o por la visión política indígena, sino de mostrar una posibilidad de elaboración intersubjetiva sobre problemáticas que nos reúnen. De esta manera, la tercera persona del plural expresa las elaboraciones conjuntas de las autoras, pero usamos cursivas para enfatizar las explicaciones y posicionamientos propios de las mujeres indígenas.

** Antropóloga social. Investigadora adscrita al Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

*** Nahua de Morelos, coordinadora de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, e integrante de la CGCIP. Lic. en psicología.

A partir del mantenimiento del valor y el respeto se da un equilibrio, que si es violentado genera situaciones de ruptura de la armonía que debe existir en las relaciones entre todos los seres.

Cuando nos desplazamos al ámbito de las reflexiones de las feministas, la discusión adquiere otros visos. Siendo profundamente humanista, el feminismo centra su análisis en la condición de los seres humanos escindidos entre sí por su sexo-género. En el ámbito de las mentalidades, ha develado el carácter androcéntrico y sexista del conjunto de elaboraciones simbólicas con las cuales se ha revestido a la Naturaleza, cuestionando incluso la definición de ésta.

A pesar de esta aparente disyuntiva, hay puntos en los que el pensamiento indígena sobre la Naturaleza y su correlato feminista llegan a tocarse. Sin duda, uno de ellos es la evidencia del maltrato y abuso de que ha sido objeto la Naturaleza, así como la ineludible dependencia de los seres humanos ante ella. El sustento de estas circunstancias es, sin duda, la condición generalizada de desigualdad que coloca a mujeres, pueblos indígenas y, en general, a los grupos subalternos, en situaciones de vulnerabilidad, exclusión o, en el mejor de los casos, de inclusión desventajosa.

La preocupación por las imbricadas relaciones de los seres humanos con la Naturaleza y entre sí, abordada desde ambos pensamientos, ha dado pie a una reflexión conjunta con un punto de referencia importante en la propuesta de Buen Vivir. Si bien en México la discusión no se plantea en función de este término, es un hecho la existencia de numerosas iniciativas de cambio que exponen argumentos y elaboraciones de mucha afinidad con la propuesta andina. Una buena parte de ellas son expuestas por organizaciones indígenas,¹ muchas de ellas centradas en la defensa del territorio y de las formas productivas familiares y comunitarias.

En ese marco, nos interesa exponer las reflexiones de las integrantes de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) vertidas en la *Agenda Política Mujeres Indígenas de México. Sohuatl tlahtolli/xhtizan*

¹ Es importante destacar que autoras como Ana Esther Ceceña (2010) destacan que, si bien es cierto que las elaboraciones indígenas y rurales en torno al Buen Vivir están más ampliamente documentadas, no se debe pensar que sea una reflexión inexistente en los ámbitos urbanos. Esto nos conduce a refrendar el carácter civilizatorio más amplio que lleva consigo la idea de establecer nuevas relaciones entre los seres humanos y el resto de seres vivos, así como el necesario equilibrio que debe existir entre éstos y la Naturaleza.

ngul/uarhi, juchiti uandakua/didza kierhu rio'ngul/ushum dzuchlab/mujer palabra (2012) —a la que nos referiremos en adelante como APMI—, con un doble propósito: contribuir a su difusión y mostrar la manera como las autoras de la propuesta elaboran sus demandas políticas con base en una definición de identidad cultural que incorpora, entre otros temas relevantes, la mirada holística que reúne los ámbitos social, económico, político e ideológico con el reconocimiento de la relación que cada uno de ellos sostiene con la Naturaleza.

La CONAMI y la *Agenda Política Mujeres Indígenas de México*

La CONAMI, concebida como “plataforma nacional para discutir los derechos individuales y colectivos”, se formó en 1997,² a la luz del fortalecimiento de procesos organizativos previos que tuvieron un momento emblemático con la promulgación de la Ley Revolucionaria de Mujeres, en el marco del levantamiento del EZLN. Numerosas movilizaciones antecedieron y sucedieron a ese momento, pero sin duda la palabra de las comandantas zapatistas, en particular Ramona y Esther, fueron cruciales para evidenciar los nuevos posicionamientos políticos de las indígenas que sintetizaban sus demandas de género, indígenas y de clase, reconociendo la polémica sostenida por largo tiempo con los compañeros varones respecto a la participación política de las mujeres, a quienes ellos seguían viendo “solamente” como “integrantes” de sus pueblos (APMI, 2012: 17). Nutridas por la participación en esas movilizaciones y organizaciones, las promotoras de la formación de la CONAMI, muchas de ellas reconocidas lideresas en la actualidad como Margarita

² Destacan como “eventos relevantes que congregaron a las mujeres a nivel nacional” los siguientes: Diálogos de San Andrés, constitución de la Asamblea Nacional de Mujeres de la ANIPA y Foro Nacional sobre el Artículo 4º Constitucional (APMI, 2012: 18). Sin embargo, “El motivo más fuerte que nos convocó a crear nuestro espacio fue la realización del Segundo Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, en el marco de la cuarta conferencia de la mujer, que se realizaría en Beijing, China. Nuestro objetivo fue elaborar un documento propio de mujeres indígenas para ser presentado en esta Conferencia Internacional” (*ibid.*). El referente básico es el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas (Oaxaca, 1997), del que reivindican el discurso de la Comandanta Ramona como el inaugural de la formación de la CONAMI en tanto que espacio propio de mujeres (APMI, 2012: 20-21), concebida como plataforma nacional para discutir los derechos individuales y colectivos. Desde ahí se retoma la formulación de esta agenda, con el objetivo de “posicionarla para que nuestras realidades se trasformen y tengamos igualdad, justicia y paz para poder desarrollarlos en armonía con todos los seres de este cosmos.” (*ibid.*: 21).

Gutiérrez, Martha Sánchez Néstor, Sofía Robles, Fabiola del Jurado han desarrollado una política de múltiples intervenciones y alianzas, tejiendo un entramado denso con la participación en espacios políticos de toda escala (locales, regionales, nacionales, internacionales), la vindicación de derechos individuales y colectivos, así como la búsqueda de equidad y justicia dentro y fuera de sus pueblos y organizaciones indígenas.

La APMI ofrece una síntesis histórica temática de esos múltiples procesos. Se estructura en torno a cinco ejes temáticos que agrupan derechos fundamentales; en cada uno de ellos se desarrolla una perspectiva integral e intergeneracional de la interacción de mujeres y hombres, pueblos indígenas y Estado, seres humanos, territorio y Naturaleza, economía y cultura. El punto de partida es la exigencia al Estado mexicano de pasar de ser “sujetas de atención” a “sujetas de derecho” (*ibid.*: 11).

En el centro de esa perspectiva se encuentra el posicionamiento de la CONAMI respecto a lo que considera el desarrollo integral, elaboración cercana a la que en la región andina del sur de América se conceptualiza como Buen Vivir. *Desde nuestra visión, la organización y el funcionamiento del Estado nación actual queda en entredicho debido a que hoy se habla de diferentes crisis (política, económica, social, democrática), además de que se continúa trabajando desde una perspectiva homogeneizante que postula una sola forma de ser mexicano, y a pesar de las reformas constitucionales que reconocen la diversidad y el pluralismo cultural, éstas no se logran aterrizar en la vida cotidiana de las mujeres y los pueblos. Por estas razones, el planteamiento de la Agenda es la refundación de un Estado que camine hacia el pluralismo jurídico y hacia el desarrollo integral.*

Nos referimos con desarrollo integral a poder avanzar en los diferentes ámbitos de nuestra vida, lo que implica no sólo el desarrollo del Hombre (como sinónimo de humanidad, pero también hombre como género) en detrimento de la Madre Tierra, sino en el desarrollo de mujeres, hombres y la propia Tierra, junto con todos los seres que existen en el cosmos. No sólo pensamos en el desarrollo intelectual o económico, sino también en el desarrollo espiritual, así como de los diferentes grupos existentes en esta nación de forma igualitaria, sin jerarquizar a indígenas y o afrodescendientes (por mencionar a algunos), frente a los no indígenas.

Es una mirada crítica también hacia el énfasis que el actual modelo de desarrollo coloca en la clase política y en la selección que se hace desde ahí de las propuestas de intelectuales indígenas, dejando en un segundo plano las acciones y las propuestas generadas desde las prácticas cotidianas de las mujeres, los pueblos, las organizaciones indígenas y campesinas que postulan un proyecto de vida que

coincide con los planteamientos que se hacen en el sur de América Latina desde el Buen Vivir, pero que en México tiene diferentes formas de denominarse.

*Esta pluralidad de propuestas implica que no hay una sola forma de encaminarse ni de conceptualizar o tener un modelo generalizado. En consecuencia, en el caso de México, debe hablarse de distintos modelos que responden a las historias y procesos socioeconómicos particulares de los distintos pueblos y regiones indígenas, contradiciendo la tendencia a nahuatlizar la historia de éstos.*³ En ello coinciden con los cuestionamientos que están teniendo lugar en Bolivia y Ecuador por parte de otros pueblos indígenas a la centralidad de la cosmovisión quechua y aymara prevaleciente en el modelo institucionalizado de Buen Vivir. Esta visión generalizadora está presente también en la academia, en la que se reconoce este modelo con una perspectiva dicotómica y generalizadora que reproduce la oposición entre institucionalidad y autonomía, en la que tampoco se pone énfasis en el reconocimiento a la diversidad de demandas y expresiones autonómicas.

Esta preocupación por la diversidad está presente en la elección de ejes temáticos en la APMI, con la pretensión de ofrecer elementos generales que permitan llevar a cabo procesos particulares en cada entidad federativa, de tal forma que las mujeres indígenas de cada una de ellas la retomen y trabajen de acuerdo con sus necesidades y problemas específicos. *El punto en común (y eje medular de la agenda) es el impulso a la refundación del Estado y el reconocimiento del cuarto nivel de gobierno y de la sexta circunscripción, como se mencionará más adelante.*

Con esta búsqueda de equilibrio entre lo general y lo particular se elaboraron los cinco ejes temáticos contenidos en la APMI, a saber, los siguientes:

1. Derechos culturales (identidad, educación y tecnología).
2. Derecho al territorio y recursos naturales.
3. Derechos políticos.
4. Derechos económicos y sociales.
5. Derecho a la salud, derechos sexuales y reproductivos, y derecho a una vida libre de violencia.

³ *Esta caracterización parte de las reflexiones sobre el proyecto de nación indígena que se ha discutido desde hace ya algunos años, el cual tiende a elaborarse tomando como referente la experiencia de los pueblos nahuas, a partir de los que se hacen planteamientos generalizados para todos los pueblos indígenas del país.*

Planteamientos generales de la APMI

Para abordar los ejes temáticos de la APMI, consideramos necesario reiterar que en cada uno de ellos se presenta una línea específica del modelo integral que los orienta. Se describen los contenidos, pero también las demandas de cambios constitucionales e institucionales que su ejecución lleva consigo.

1. Derechos culturales (identidad, educación y tecnología)

Las exigencias de las mujeres indígenas organizadas en el CONAMI, centradas en el respeto a la identidad cultural, se vinculan de manera muy clara con una crítica al desarrollo y a la usurpación de saberes, propiedades (tangibles e intangibles), territorios y medios que posibilitan el sostenimiento de la vida. En ese sentido, son exigencias que vinculan pasado, presente y futuro, sin ningún resabio de anclaje en el primero, sino con un claro diagnóstico de las condiciones de desventaja en las que viven los pueblos indígenas en la actualidad. Con ello, reúnen en el rubro de derechos culturales una amplia gama de demandas, yendo de la identidad étnica al acceso a los medios de comunicación, pasando por la educación y el apego a la normatividad internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas.

Iniciamos con esta demanda, debido a que consideramos primordial el derecho a ser diferentes, a ser como lo hemos sido por más de 5 mil años con las transformaciones históricas que hemos tenido pero, sobre todo, porque rechazamos las políticas que buscan homogeneizar a esta nación incorporada por muchas naciones. Como mujeres lo reafirmamos porque nuestra identidad como indígenas nos define antes que nuestro ser mujer y porque el hecho de hacer esta propuesta busca contribuir al desarrollo de nuestros pueblos. En consecuencia, apela simultáneamente al Estado y a la sociedad mexicana, así como al movimiento indígena, mostrando que seguimos en la idea de caminar conjuntamente hacia reformas que beneficien a las mujeres, a nuestros pueblos, a la sociedad.

2. Derecho al territorio y recursos naturales

Respecto a este derecho, las indígenas enfatizan la importancia que tiene el territorio como eje para la vida y, desde ahí, denuncian las

prácticas de usurpación, control, extracción y prebendas hacia los capitales, especialmente extranjeros, a que son sometidos sus territorios ancestrales, reclamando:

al Estado mexicano el cumplimiento y efectividad del derecho que tenemos a que se nos consulte libre, previa e informadamente sobre toda acción que se decida sobre nuestros territorios y recursos naturales, y que el resultado sea de carácter vinculatorio, ya que por derecho nos pertenecen, por ser nosotros los pobladores originarios y porque hemos sabido cuidar, defender y sostener la biodiversidad y riqueza de nuestros territorios por miles de años.

Demandamos al Estado que reconozca nuestros saberes y métodos de preservar y cuidar los territorios y recursos naturales, sobre todo el papel que las mujeres desempeñamos en estas actividades, ya que desde tiempos ancestrales venimos cuidando que todos estos saberes no se pierdan y se sigan reproduciendo. (*Ibid.*: 34)

Como parte de las demandas, se denuncian los daños infligidos a la Madre Tierra, muchos de ellos manifiestos en la pérdida del equilibrio y el cambio en los climas. Con ello, las autoras de la APMI se colocan entre las organizaciones de vanguardia en lo que toca al cuidado y protección de los recursos naturales y el medio ambiente, lo cual consideran que son daños “de lesa humanidad” (p. 35). Finalmente, proponen “la recuperación del contenido original del Artículo 27 constitucional de 1917, y que se armonicen las leyes locales, estatales y nacionales de acuerdo con los instrumentos internacionales sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas firmados por el Estado mexicano.” (p. 36).

Nuestras identidades y formas de vida están ligadas al territorio, el cual no es únicamente una elaboración simbólica sino el sustento mismo de los pueblos. En este planteamiento sostenemos que la libre determinación sobre el territorio así como los derechos ancestrales que tienen los pueblos sobre éste debiera ser la condición inalienable para garantizar la permanencia de todo lo que nos constituye: la producción alimentaria, la reproducción de relaciones sociales, la racionalidad económica propia, la forma de organización política y social, la identidad.

Para este planteamiento partimos de la constatación de que las comunidades están siendo invadidas por empresas transnacionales, lo cual genera desplazamiento de la población hacia las grandes ciudades y fuera del país, conduciendo a la adopción de otras identidades para tener reconocimiento en los nuevos am-

bientes en los que se vive; destruye el equilibrio ecológico; produce mayor pobreza, por lo que trae consigo mayor exclusión y pérdida de ciudadanía.

3. Derechos políticos

Las indígenas vindican su participación en todos los niveles de gobierno, planteando la demanda de crear el cuarto nivel de gobierno (el comunitario) y la sexta circunscripción (p. 38). Conminan a los partidos políticos a incluir la perspectiva indígena en todos sus documentos y actividades, así como “asegurar la participación de mujeres indígenas” (p. 39). Rechazan la guerra y la violencia entre el Estado y los pueblos indígenas, pero sin que ello signifique que se mantengan los abusos de que han sido objeto.

Para poder hacer efectivas todas las propuestas, derechos y políticas públicas en torno a las mujeres y pueblos indígenas, es necesario revisar y replantear la condición de las mujeres y pueblos indígenas en términos jurídicos, ya que sólo se nos considera como sujetos de atención y no como sujetos de derechos colectivos e individuales.

Lo anterior nos lleva a plantear la necesidad urgente de un nuevo marco jurídico que responda a la pluralidad, diversidad y democracia plena.

Las mujeres y pueblos indígenas reconocemos que hoy no existen los mecanismos necesarios para asegurar nuestra participación política plena, por lo cual proponemos la consulta como el mecanismo obligado para la toma de decisiones sobre la vida política, económica, cultural y social de nuestras comunidades y pueblos indígenas, y que sus resultados sean de carácter vinculatorio. (p. 40)

Planteamos que los tres poderes del Estado y los partidos políticos retomen y asuman el compromiso de cumplir las demandas que las mujeres y pueblos indígenas estamos presentando desde la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y Movimiento Indígena Nacional en la presente agenda política. (p. 41)

La demanda de integración del cuarto nivel de gobierno, es decir, del nivel comunitario, se centra en la exigencia de que los recursos destinados para el beneficio de los pueblos indígenas lleguen de manera directa a éstos, y sean los órganos comunitarios los que decidan la aplicación de los mismos. Ello supone, además, impulsar procesos de capacitación en los cuatro niveles de gobierno, que

permitan al funcionariado encargado de ejecutar presupuestos y políticas, hacerlo con un enfoque de diversidad cultural y con enfoque de género.

Esta propuesta se complementa con el reconocimiento del territorio indígena en su conjunto a través de una sexta circunscripción electoral no definida por los partidos políticos sino por la asamblea de los diversos pueblos indígenas que convivimos en el territorio llamado México. Esta circunscripción apuntaría a generar las condiciones para que los pueblos indígenas cuenten con representantes en el Congreso de la Unión, colocando en la agenda política las demandas de éstos y convocando al equilibrio en el camino conjunto de mujeres y hombres. Ello evitaría las prácticas partidistas de colocar a las mujeres en las suplencias, así como su uso electoral para cumplir con el requisito de las cuotas de participación por género.

4. Derechos económicos y sociales

El núcleo de este eje se halla en la necesidad de impulsar formas de desarrollo diferentes a la occidental, buscando propiciar un desarrollo armónico basado, entre otras cosas, en la producción familiar. La preocupación que guía esa propuesta es la profunda crisis alimentaria que se experimenta en los núcleos de población indígena, íntimamente asociada con la crisis del campo mexicano, la cual ha dejado en la indefensión a miles de familias que dependían de la pequeña producción de subsistencia y que en los tiempos actuales no llegan a obtener ni siquiera esos mínimos productivos. Por ello, la propuesta pone énfasis en recuperar el complejo maíz–frijol–calabaza–chile como base de la alimentación indígena, lo que supone, a la vez, garantizar el abasto y acceso al agua, priorizar los apoyos al campo y demandar que mujeres y hombres indígenas, de todas las edades, vivan con condiciones de seguridad en cualquier asentamiento que ocupen.

Las mujeres indígenas exigimos que nuestros campos y nuestra madre tierra ya no se vendan, no se contaminen y no se pavimenten. Ni nosotras ni nuestros hijos, hijas y familias tenemos ya el sustento básico para alimentarnos.

Demandamos al Estado mexicano el alto a la contaminación de nuestra madre tierra, con fertilizantes, insecticidas, desechos tóxicos, entre otros elementos nocivos.

Demandamos al Estado a se fortalecer, con medidas puntuales, las economías locales.

Pronunciamos y denunciamos que el modelo económico vigente genera mayor empobrecimiento; por lo tanto, exigimos que el gobierno respete las iniciativas económicas que nuestros pueblos realizan para hacer frente a la economía, como el trueque, las cooperativas, la economía solidaria, entre otras. (p. 42)

Además, las autoras de la APMI también repudian las políticas fiscales y los trámites hacendarios. Exigen la revisión del TLCAN, así como la participación cada vez mayor de mujeres indígenas en áreas de trabajos no tradicionales, como las académicas y científicas. Por último, exigen también el cumplimiento de los derechos laborales establecidos en el convenio 169 de la OIT.

La conformación de este eje se basa en un conjunto de reflexiones originadas en el conocimiento de las múltiples formas de enfrentar la crisis observadas en las comunidades indígenas del país; crisis generada por un modelo económico capitalista centrado en el mercado interno e internacional que intenta subordinar a las economías locales en materia de producción, regulación de precios y formas de intercambio, ignorando los procesos locales que son los que están permitiendo la sobrevivencia de la población en condiciones de profunda desigualdad e inequidad frente a los procesos globales. Estos procesos nos enseñan que hay otras formas de economía, las cuales no sólo están orientadas a sobrevivir, sino demuestran que se puede vivir de otra manera: no destructiva, no consumista, no cosificadora de las personas, no individualista y no depredadora ni de la Naturaleza ni de otros seres.

5. Derecho a la salud, derechos sexuales y reproductivos, y derecho a una vida libre de violencia

Las mujeres indígenas se autonomban “sujetas de cambio”: en esta denominación se expresa un claro paralelismo con el posicionamiento de las zapatistas en 1994, patente además en la afirmación: “...Somos las más violentadas de las violentadas” (p. 44). Para demostrarlo, presentan un desglose de los aspectos que configuran la particularidad de las violencias de las que son objeto:

Instamos al gobierno mexicano a reconocer que existe violencia estructural en el caso de pueblos y mujeres indígenas; existe violencia desde

el neoliberalismo y desarrollo agresivo contra las mujeres indígenas; violencia en el nombre de la tradición; violencia por parte del Estado; violencia doméstica; conflicto armado, militarización, migración y desplazamiento de las mujeres indígenas, VIH y SIDA, violación contra las mujeres indígenas, y la más cruel de las formas de violentar a las mujeres: el feminicidio. (p. 45)

Se pronuncian contra la criminalización de defensoras y defensores de derechos humanos indígenas, así como denuncian la devastación que ha traído consigo la militarización de las regiones en que se asientan sus territorios:

Denunciamos que, como producto de la guerra contra el narcotráfico, las mujeres indígenas somos las que padecemos mayor vulnerabilidad y violencia. La presencia militar ha irrumpido en nuestras comunidades y hogares, ha causado terror, abusos sexuales, desplazamiento forzado, enfermedades de transmisión sexual y embarazos no deseados. Por lo anterior, exigimos que se revise su presencia en territorios indígenas. (p. 46)

Exigimos que el Estado mexicano cumpla su compromiso de instrumentar las medidas y acciones, por todos los medios necesarios a su alcance, para el ejercicio y respeto de los derechos de las mujeres y pueblos indígenas. (p. 47)

A partir de retomar la integralidad de esta propuesta, cuando se habla del derecho a ser diferentes, a ser nosotras mismas, a tener nuestra propia economía y formas de organización, también reivindicamos que tenemos nuestras propias formas de curarnos, formas propias de salud y de regularnos con los otros. A partir del equilibrio, de caminar conjuntamente, de tener lo necesario para vivir, se genera menos conflicto en las relaciones interpersonales, familiares, en la comunidad, lo que hace contrapeso a toda la violencia vivida que surge de las desigualdades en todos los niveles y ejes que se han expuesto.

Análisis de la APMI

En la exposición de la Agenda Política de las Mujeres Indígenas convergen varios factores que es importante ponderar. En primer lugar, se trata de un documento que recoge una larga trayectoria de lucha y posicionamiento de las mujeres indígenas, tanto en el ámbito local como

en el nacional. En ese sentido, se nutre de las demandas enarboladas a lo largo de las últimas décadas, con una clara visión contemporánea de los procesos que sustentan la desigualdad subyacente a las vidas de millones de personas en el México actual. Por ello, se sustenta en un diagnóstico que no deja lugar a dudas respecto al conjunto de medidas que deben ser tomadas para garantizar la toma de responsabilidad del Estado y así garantizar los mínimos indispensables para que la vida de las mujeres y los pueblos indígenas cambie de forma sustantiva.

Lo anterior remite a un posicionamiento fundamental: la afirmación de las mujeres indígenas como sujetas de derecho y como sujetas de cambio en este país. Esta afirmación no debiera ser objeto de duda, al respecto es aún indispensable señalar la prevalencia hasta la fecha de la tendencia a considerar a las mujeres y a los pueblos indígenas como una población beneficiaria y no como ciudadana. El punto de inflexión de la interpelación al Estado por parte de las indígenas, señalado con la Ley Revolucionaria de Mujeres, es desarrollado y ampliado en el documento que nos ocupa en este artículo. Los ejes que estructuran la APMI incorporan, además de los expuestos en el apartado anterior, el derecho a la consulta previa, libre e informada, junto con la articulación de las convenciones, tratados y acuerdos internacionales con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

En la APMI se concretan, además, la convicción de las mujeres indígenas de su calidad de ciudadanas en el ejercicio de sus derechos políticos, lo cual las coloca en una posición de vanguardia frente a la tendencia estatal a subsumir a las mujeres y pueblos indígenas en otros colectivos, obviando sus particularidades para destacar únicamente y por conveniencia sus rasgos culturales. Por eso adquiere particular significación que, a lo largo del documento, la reivindicación de la identidad cultural se sustente en una concepción amplia e integral de ésta, que no se restringe a aspectos intangibles sino al conjunto de condiciones, prácticas, relaciones y recursos que garantizan la vida y la permanencia de los pueblos indígenas.

Como una clara aplicación de esta concepción amplia de la identidad, en la APMI se aborda el conjunto de derechos a través de los cuales se puede garantizar no la vida en abstracto, sino en particular la vida digna de las mujeres indígenas, apelando a una dinámica constante de relación entre lo particular y lo comunitario que conduce a relacionar los derechos individuales con los colectivos. Por ello, ofrece un desafío ineludible para quienes se encargan de la conducción del país, en

particular para quienes diseñan, implementan y evalúan las políticas públicas, pues se rompe con la idea liberal de que apoyando el desarrollo de las mujeres se apoya el desarrollo general, idea con la que se sobrerresponsabiliza a éstas de los resultados de cualquier política, para apuntar hacia la concepción radical (en la que podemos apreciar una convergencia con el feminismo) de que, por el contrario, no hay ningún avance social si las mujeres no están incluidas como sujetos particulares en el diseño de los mecanismos que impulsan dicho avance.

Lo anterior nos conduce a reconocer también el carácter ético de la APMI. Como se señala reiteradamente en el documento, sus demandas subrayan el carácter integral de la relación mujeres–hombres–colectividad–cosmos. En esa relación, los derechos de los seres humanos requieren estar en sintonía con el respeto a la Naturaleza y al cosmos, lo cual supone en el plano ético asumir la responsabilidad de procurar establecer un equilibrio con la Naturaleza, por el momento perdido debido al carácter depredador del modelo económico y político que prevalece a nivel mundial. Ante ello, las demandas de las mujeres indígenas en materia de preservación del territorio, vindicación de otras formas de producción e intercambio económico, conservación de los cultivos criollos en oposición a los transgénicos, oposición a los proyectos extractivos y de alerta frente a los cambios en el clima están en clara consonancia con los reclamos de otros grupos sociales que, como ellas, ven en estas otras prácticas elementos de riesgo no sólo para garantizar la vida digna de quienes habitamos el planeta en este momento, sino también de las generaciones futuras, tanto de seres humanos como de todas las especies con quienes convivimos. En síntesis, estamos ante un planteamiento ético de largo alcance que debe ser atendido de forma inmediata en la formulación de las políticas públicas que se demandan.

Acompaña a este planteamiento un profundo compromiso de las mujeres organizadas en la CONAMI con sus organizaciones y sus pueblos. Este compromiso busca producir sinergias con otras mujeres, hombres y colectividades que confluyan en las demandas de solución de los problemas apremiantes que asolan al país. En esa dirección, incluir el derecho a una vida libre de violencia es uno de los puntos (no el único, pero quizás el más sensible en estos momentos) que permite la conformación de alianzas políticas con aquellos grupos que se oponen a todas las formas de violencia puestas en acto en este mismo momento, las cuales agudizan la violencia de género de las cuales son objeto las mujeres al combinarse ésta con los efectos del “combate al crimen organizado” (que

ha dejado tras de sí personas asesinadas, desaparecidas y desplazadas forzadamente), de la violencia institucional y de la criminalización de la protesta social. En particular, el llamado de las mujeres indígenas a reconocer y erradicar la violencia en contra de las defensoras y los defensores de los derechos humanos de indígenas nos coloca frente a un elemento de medida de la agudización de la represión y el riesgo que entraña alzar la voz contra la injusticia en los tiempos que corren.

Y es precisamente la demanda de justicia el principal eje rector de la Agenda Política de las Mujeres Indígenas. La justicia es la demanda histórica de los pueblos indígenas: ahora, las mujeres indígenas la conducen por nuevos senderos al plantear la simultaneidad de alcanzarla para ellas en su particularidad y para sus pueblos como colectivo. La justicia es una demanda social, política, económica y de género que requiere comprometer los esfuerzos de diversos sujetos y actores sociopolíticos para construirla. De ahí que las compañeras de la CONAMI tiendan puentes invitando a esos otros sujetos a converger en el esfuerzo y compromiso de que la justicia sea una realidad aquí y ahora. Ofrecen una oportunidad histórica para suscribir un nuevo pacto social más amplio, participativo e incluyente, que daría un giro esencial a la relación del Estado con la ciudadanía, en particular con las mujeres indígenas al reconocerlas como sujetas de derecho, tal como ellas lo están demandando ahora y desde tiempo atrás.

Reflexión final

La APMI es, sin duda, el resultado de un profundo ejercicio por parte de una intelectualidad madura y bien informada entre las lideresas indígenas, que abrevan de sus experiencias en los ámbitos locales, regionales, nacionales e internacionales, para estructurar un documento que las coloca, al mismo tiempo, como sujetas comunitarias, como sujetas de derecho y como interlocutoras de una parte de la sociedad mexicana empeñada en impulsar la democratización y la construcción de libertades para todas las personas que habitamos este país.

Siendo así, las integrantes de la CONAMI se colocan en el mismo plano discursivo y propositivo de muchas otras organizaciones indígenas y mixtas que conciben el Buen Vivir como un potente referente para impulsar cambios de fondo en los modelos económicos, políticos y ecológicos del continente americano. Vistas en su profundidad, cada

una de las afirmaciones presentadas en la APMI apunta a una dimensión particular del Buen Vivir con alcances de bienestar común.

El corolario es fundamental: la propuesta del Buen Vivir requiere la concurrencia de sujetos que la reconozcan como valiosa, viable y necesaria. En esa tesitura, las mujeres de la CONAMI despuntan como una organización con la capacidad de recuperar sus preocupaciones de género junto con las de sus pueblos, ofreciendo un horizonte de posibilidad que, por la sagacidad con que plantean sus contenidos, permite pensar en un núcleo de puntos de acuerdo con feministas, ecologistas e impulsoras/impulsores de cambio.

La propuesta que se ha presentado en este artículo integra tanto elementos constitutivos del modelo de Buen Vivir como de los modelos que se han conceptualizado como racionalidades alternativas, sin que necesariamente se la encasille en uno u otros. Esto es así porque se basa en el reconocimiento de las complejidades y de las particularidades de cada contexto. La reflexión de lo que se presenta en la APMI mezcla el análisis de la situación existente con la explicación de lo que se debe cambiar, junto con un conjunto de propuestas de lo que debe ser. Hacerlo así responde a los aprendizajes recuperados de lo que viene de los ancestros, en cuanto a mirar a futuro, definiendo hacia dónde queremos caminar juntos.

Por otra parte, este artículo es un ejemplo de elaboración conjunta entre mujeres académicas y mujeres indígenas. En este tipo de colaboración, los documentos producidos no se basan sólo en la revisión teórica sino en el diálogo, en el reconocimiento de la práctica oral y en el reconocimiento de mutuos saberes y experiencias. Desde ahí también es un documento enriquecedor porque trata de recuperar las formas de hacer y de decir de tradiciones que hasta hace poco aparecían como contradictorias, pero que en los años recientes se está modificando a través del diálogo entre mujeres indígenas y mujeres académicas, portadoras de pensamientos emanados de las cosmovisiones y del feminismo, para reflexionar juntas sobre las distintas formas de vivir–convivir desde la diversidad.

Referencias básicas

Agenda Política de las Mujeres Indígenas (APMI) (2012) <http://www.undp.org.mx/spip.php?page=publicacion&id_article=2639>. PNUD-CONAMI

- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012) “Comentarios para la presentación de la Agenda Política de las Mujeres Indígenas”. CONAMI-PNUD-Alianza de Mujeres Indígenas para Centroamérica y México. Cámara de diputados. México, D.F. 24 de octubre de 2012.
- Ceceña, Ana Esther (2010) “Pensar la vida y el futuro de otra manera”. En Irene León (coord.): *Sumak kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.
- CONAMI (Fabiola del Jurado Mendoza (coord.) (2012) *Agenda Política Mujeres Indígenas de México. sohuatl tlahtolli/xhtizan ngul/uarhi, juchiti uandakua/didza kierhu rio'ngul/ushum dzuchlab/mujer palabra*. México: PNUD-CONAMI.

LOS DISCURSOS DEL BUEN VIVIR Y EL *SUMAK KAWSAY*,
Y LA MINERÍA METÁLICA A GRAN ESCALA EN ECUADOR:
RUPTURAS Y CONTINUIDADES CON EL MODELO DE DESARROLLO



*Michelle Báez** y *William Sacher***

Elevado a razón de Estado en la Constitución ecuatoriana, el Buen Vivir, *sumak kawsay*, es entendido como un conjunto de derechos y deberes constitucionales, a ser ejercidos por parte del Estado y sus instituciones, los ciudadanos, las colectividades. La constitución incluso reconoce a la Naturaleza como nuevo sujeto de derechos (Constitución de la República del Ecuador (CPE), 2009). Desde sus inicios y aun antes de la constituyente, el movimiento político Alianza País —que llevó a Rafael Correa a la presidencia de la República en 2007— ha empujado con fuerza el discurso del “Buen Vivir” como un objetivo a ser alcanzado a través de la política pública y la participación ciudadana (AP, 2006).

Adicionalmente, en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, documento faro que rige la política pública a nivel nacional, el Buen Vivir es enunciado como un “nuevo paradigma” inspirado en parte en la cosmovisión de los pueblos indígenas andinos, en su noción de *sumak kawsay* o vida plena y en sus principios de vida comunitarios (PNBV, 2009). Según el Plan, el Buen Vivir desplazaría al decadente paradigma del desarrollo, causante de una grave crisis global, “que demuestra la imposibilidad de mantener la ruta extractivista y devastadora para los países del Sur” (*ibid.*: 31, las cursivas son nuestras). Igualmente, varios escritos de altos funcionarios gubernamentales enuncian al Buen Vivir como un “nuevo contrato social” que nos conducirá al “biosocialismo republicano” en donde exista una nueva noción de justicia verdaderamente igualitaria y en donde la Naturaleza sea el elemento central en la construcción de una nueva sociedad (Ramírez, 2012).

Sin embargo, poco después de que esta propuesta revolucionaria fuera acogida masivamente con la aprobación de la nueva Constitución en septiembre de 2008, el régimen del presidente Rafael Correa,

* Doctorante del Programa de Estudios Andinos de FLACSO, sede Ecuador.

** PhD en ciencias atmosféricas y oceánicas de la Universidad McGill, Canadá.

al igual que los gobernantes anteriores, decide apostar por la política extractivista, ampliando la frontera del petróleo, profundizando el modelo agrario industrial e instaurando, por primera vez en el Ecuador, la minería metálica a gran escala. Con esta actividad, según el discurso oficial, expuesto, por ejemplo, en el Plan Nacional de Desarrollo del Sector Minero, se generarán los millonarios ingresos necesarios que, en suma, permitirán financiar el camino al Buen Vivir de todos los ecuatorianos (MRNRR, 2011).

Desde la intelectualidad, numerosos escritos sobre el Buen Vivir dan cuenta de la diversidad de contenidos y actores involucrados en la emergencia de estos discursos. La tesis de maestría de María de Lourdes Larrea (2011) hace un análisis de los desafíos que representa el Buen Vivir en tanto política pública, luego de dar cuenta de los principales debates en torno a la elaboración de la Constitución ecuatoriana en 2008. Una visión más en detalle de las disputas en torno a los modelos de desarrollo empujados por los distintos actores en el marco de las discusiones sobre el Buen Vivir en la Asamblea Constituyente se encuentra en la tesis de maestría de Daniela Célleri (2009). De manera complementaria, una serie de artículos sobre el Buen Vivir desde la ecología política está expuesta en autores como Bravo, Sierra o Simbaña (en Bravo, 2012 y Gudynas, 2011) quienes critican la posición contradictoria del gobierno ecuatoriano frente a las propuestas de defensa de los Derechos de la Naturaleza y el Buen Vivir por un lado y la profundización del modelo de desarrollo extractivista, alimentador de un capitalismo depredador, por otro. Finalmente, un balance global de los discursos del Buen Vivir, *sumak kawsay*, en Ecuador se encuentra en Cortez (2012).

Por su parte, varias organizaciones indígenas, campesinas y ecologistas, junto con otros actores políticos y sociales, denuncian la incoherencia del discurso del Buen Vivir gubernamental, con los irreversibles impactos que provoca la profundización del modelo extractivo y en particular, la megaminería metálica. Investigadores, académicos, dirigentes políticos han elevado sus voces a través de diversos medios advirtiendo sobre las nefastas consecuencias de la megaminería en los países que ya la han vivido, incluso en los países “desarrollados”, como Canadá con una extendida —aunque falsa— reputación de practicar los mejores estándares en este sector (Deneault y Sacher, 2012; Sacher, 2011; Mining Watch, 2008), o bien Australia (Carrington *et al.*, 2010). Sin embargo, la respuesta gubernamental ha sido clara e inapelable: “la minería va porque va”. Con esta frase que se repite en los discursos

oficiales a manera de mantra, el presidente ha definido la senda que seguirá la “Revolución ciudadana”.¹ Aquellos que se oponen o que la cuestionan son calificados de “fundamentalistas, extremistas e infantiles” (Correa en Ospina, 2009), de “charlatanes”,² se los acusa de “fundamentalismo moral”,³ y se los presenta como “el peor enemigo” de la Revolución ciudadana (en Ospina, 2009). En el Ecuador del socialismo del siglo XXI, cuya Constitución plantea al *sumak kawsay* como nuevo régimen de convivencia de armonía entre los seres humanos y la Naturaleza, decenas de “defensores de la Pachamama” han sido reprimidos, acusados principalmente de “terrorismo” y “sabotaje” y enjuiciados y encarcelados por oponerse a la extracción minera a gran escala (Defensoría del Pueblo, 2011; PADH 2012; CEDHU 2011). Debido a que muchas de las concesiones mineras se encuentran en territorios ancestrales, en zonas de alta biodiversidad, en ecosistemas frágiles y fuentes de agua, como la Cordillera del Cóndor.

En este contexto, creemos pertinente plantearnos las siguientes preguntas: ¿cómo la minería metálica a cielo abierto es un camino para el Buen Vivir de todos los ecuatorianos desde el discurso gubernamental?, ¿cuáles son los límites y contradicciones de este discurso frente al *sumak kawsay* propuesto por los pueblos y nacionalidades indígenas?

Para contestar estas preguntas es necesario antes comprender: a) ¿en qué contexto histórico, social y político emergen los discursos del Buen Vivir, *sumak kawsay*, en el Ecuador y cuáles son las coincidencias y divergencias entre ambos?; b) ¿en qué consiste la política gubernamental de minería a cielo abierto y cuáles son los puntos de quiebre con el Buen Vivir, *sumak kawsay*, constitucional?

El presente texto tiene por objeto comprender la emergencia de los discursos del Buen Vivir, *sumak kawsay*, en el Ecuador, sus antecedentes políticos y sociales y sus contradicciones en el seno del gobierno de la Revolución ciudadana al momento de implementar una política extractivista renovada. Nos enfocamos aquí en el caso de la minería a gran escala, un sector económico presentado por el gobierno de Rafael Correa como el futuro motor de desarrollo del país.

¹ Nombre que se ha dado al proyecto político del gobierno de Alianza País.

² Declaraciones del Presidente Rafael Correa en *Enlace Ciudadano*, 249, diciembre, 10, 2011.

³ Declaraciones del Presidente Rafael Correa en *Enlace ciudadano*, 245, noviembre 12, 2011.

En un primer momento presentaremos los antecedentes y el contexto de la emergencia de los discursos del Buen Vivir, *sumak kawsay*, en el área andina, pondremos en evidencia la vinculación de estos discursos con las propuestas de plurinacionalidad e interculturalidad surgidas en paralelo y explicaremos la propuesta del *sumak kawsay* desde los pueblos indígenas como propuesta política de alternativa a la crisis civilizatoria. En una segunda parte expondremos el Buen Vivir elevado a razón de Estado en Ecuador y analizaremos sus diversas expresiones en la Constitución, cuanto en el Plan Nacional para el Buen Vivir. La tercera parte del trabajo aterriza en el análisis de la minería a gran escala, haciendo un recuento de las reformas neoliberales y los conflictos sociales que éstas provocaron; expondremos en esta sección el breve paréntesis del mandato minero, la continuidad del modelo extractivista en el gobierno de Rafael Correa y su narrativa legitimadora. Finalmente, haremos un contraste entre la actividad megaminera a ser implementada en Ecuador por este gobierno, sus impactos en los ecosistemas y en la sociedad en general y la contradicción que esta actividad representa en cada uno de los principios planteados por el Buen Vivir.

El Buen Vivir *sumak kawsay* y la larga noche neoliberal⁴

Luego del auge petrolero de los años setenta, la crisis de la deuda marca el inicio de una serie de crisis económicas y financieras y de escandalosas estafas bancarias que se suceden en todo el continente.⁵ En el ámbito socioeconómico, los niveles de pobreza y desempleo en América Latina aumentan de manera alarmante y la brecha de desigualdad se profundiza. En Ecuador a finales de los años noventa del siglo XX más del quince por ciento de ecuatorianos, migra al extranjero en busca de oportunidades de supervivencia.⁶ A nivel global, una serie de eventos como la publicación del informe “Bruntland” en 1987 y la cumbre de Río en 1992, pone en alerta sobre la voracidad del sistema económico y la rápida degradación del planeta en las últimas décadas.

⁴ Esta sección se nutre principalmente de los escritos de Cortez (2011, 2012), filósofo e historiador ecuatoriano.

⁵ La crisis del peso mexicano de 1994, la crisis argentina de 1999-2002, la crisis de 1999-2000 en Ecuador, por mencionar algunos ejemplos.

⁶ De una población de 12,156,608 de habitantes en 2001, migran cerca de dos millones. Fuente: Censo Nacional INEC (2001).

Al mismo tiempo, los indígenas del norte global (Canadá, Australia, Nueva Zelandia) luchan en las palestras internacionales por su supervivencia en tanto naciones ancestrales y demandan el respeto de sus derechos esgrimiendo el discurso de la autodeterminación de los pueblos, ya reconocido en el convenio 169 de la OIT (ONU, 1992, en Bengoa, 2000). A inicios de los años noventa, frente a la caída del socialismo real y al avance incontenible de las políticas neoliberales, los movimientos sindicalistas y obreros, al igual que los partidos de la izquierda tradicional se encuentran sumamente debilitados, dando paso a la emergencia de nuevas formas de resistencia en la región y el mundo, como los movimientos altermundialistas. Éstos reclaman un alto a la depredación ecológica, al deterioro de las condiciones laborales y sociales y a la expansión del poder de las empresas transnacionales (Ayes, 2004). En América Latina, varios movimientos sociales cuestionan el sistema político vigente y exigen cambios radicales poniendo en evidencia la falta de respuesta de las instituciones políticas frente a la grave situación social y económica de la región.

Todos estos elementos dan cuenta de una crisis global en donde se muestran los límites de la modernidad capitalista y los principios liberales sobre los cuales ésta se erige (Cortez, 2011). De igual modo se pone en cuestión el paradigma del “desarrollo” y sus supuestos ontológicos: la razón y el progreso (Escobar, 2007; Unceta, 2009).⁷ En

⁷ Desde el surgimiento del concepto moderno de “desarrollo” en los años 50, su capacidad para dar satisfacción a los imperativos del bienestar humano ha sido objeto de numerosas críticas. El economista español Koldo Unceta identifica cuatro “campos de anomalías” (Unceta, 2009). El primero corresponde a la ausencia de impactos de las políticas de desarrollo sobre los niveles de pobreza, desempleo y subempleo, o la desigualdad en los países de América Latina; en segundo lugar, la evidencia del deterioro marcado del medio ambiente; el tercer eje es el sesgo masculino del desarrollo: las mujeres no fueron parte del ideal emancipatorio vehiculado; finalmente, en muchos casos, el crecimiento económico no significó en lo absoluto sinónimo de libertad y derechos humanos, a pesar de ser el principal indicador de desarrollo en la práctica. Estas críticas, nos recuerda Unceta, vinieron “a poner de manifiesto que [...] el modelo de desarrollo había, en buena medida, fracasado” (Unceta, 2009: 13).

Otros autores van más allá, al plantear que el desarrollo como idea más bien profundizó los mismos problemas que estaba supuestamente dedicado a solucionar; llevando a los países del Sur a una realidad de corte apocalíptico. Arturo Escobar resume este saldo en términos muy duros, al enunciar que la idea del desarrollo llevó las elites nacionales e internacionales “a vender los recursos naturales de los países del Tercer Mundo al mejor postor, a empobrecer masivamente estos países, a destruir los ecosistemas y afectar la salud pública, a matar y torturar, a condenar los pueblos indígenas a la casi-extinción” (Escobar, 1997: 92). Se deplora también la destrucción masiva de las fundaciones de la vida social de los pueblos, en una “guerra sin merced en contra de las tradiciones y las solidaridades

este contexto, los movimientos sociales y la intelectualidad crítica en el sur global reclaman una ruptura epistemológica con el pensamiento dominante occidental, con el rezago colonial, con el eurocentrismo y el pensamiento racializado (Quijano, 2001; Escobar, 2007; De Sousa Santos, 2010) y los movimientos indígenas en los Andes proponen que otras formas de vida y de pensamiento que están siendo destruidas por el sistema pudieran convertirse en alternativas frente a esta gran crisis global (Macas, 2011; Huanacuni, 2010).

Plurinacionalidad e interculturalidad

Los discursos del *sumak kawsay* Buen Vivir surgen en la región andina en este contexto, frente al vacío ético y ecológico que presenta la modernidad capitalista y frente a un modelo de Estado colonial, racista, monocultural, que homogeniza, porque ignora y destruye la diversidad, o la reconoce dentro de los límites del multiculturalismo liberal (Cortez, 2011; Dávalos, 2008).

Para entenderlos mejor hay que asociar al *sumak kawsay*, Buen Vivir, con la emergencia de los discursos de la plurinacionalidad y la interculturalidad. Esta tríada conceptual permite visualizar la complejidad del momento histórico y político que se dio en los Andes en las décadas de los años noventa y de los dos mil, la emergencia del movimiento indígena como actor protagónico y la ruptura epistemológica que implican sus propuestas.

En 1990, en Ecuador y Bolivia, un poderoso movimiento indígena toma el escenario político y reivindica con fuerza su derecho a la tierra, al agua, a la seguridad social, pero además y sobre todo a su identidad en tanto naciones, nacionalidades y pueblos, distintos, diversos, pero miembros de un mismo Estado y, por lo tanto, protagonistas de su destino (Barrera, 2001; Choque, 2006). De este modo, los discursos, del *sumak kawsay*, Buen Vivir, surgen precedidos y acompañados de la demanda de plurinacionalidad que incluye principalmente el reconocimiento y respeto de las diversas naciones y pueblos, la autodeterminación y el autogobierno y la defensa de sus territorios como espacios de producción y reproducción de la vida (CONAIE, 2007).

ancestrales" (Rahnema, 1997: x) y la "devaluación y el desprecio de cualquier otra cultura" (Tucker, 1999: 1), detrás de la bandera de la modernización, del desarrollo y del progreso.

En ambos países, la propuesta de plurinacionalidad generó reacciones de temor y racismo por el posible “desmembramiento” del Estado–nación (R. Borja en Ortiz, 1992) o por “la ignorancia de los indígenas” al desconocer conceptos académicos como Estado y nación (B. Peñaherrera en Borja, 1990). Los discursos más reaccionarios anunciaban incluso el retorno a la barbarie y un régimen de caos al otorgar poder de decisión sobre sus territorios a las poblaciones indígenas (en Célieri, 2009). En Ecuador, pese a que el carácter plurinacional del Estado fue adoptado en la Constitución, no mantuvo la fuerza original de la propuesta presentada a la Asamblea por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), puntos clave como el consentimiento previo informado y la autonomía territorial causaron fuertes enfrentamientos entre los asambleístas de los distintos bloques y aún en el interior del bloque de gobierno y no fueron aprobados.

Los discursos del *sumak kawsay* son precedidos también por la propuesta de interculturalidad, entendida como un diálogo igualitario entre culturas, que va más allá de la tolerancia y del mero reconocimiento e implica la superación del racismo y las desigualdades estructurales entre los pueblos (FENOCIN, 2008). A diferencia de la plurinacionalidad, la interculturalidad fue adoptada en la Constitución ecuatoriana de manera transversal, como una condición para alcanzar el Buen Vivir. Es enunciada como una práctica y un derecho presente en los aspectos como la salud (art. 358), la participación (art. 375), la función electoral (art. 378), entre otros. Cabe anotar que la interculturalidad, como propuesta política fue empujada con fuerza desde la Federación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), aliada a la candidatura de Rafael Correa desde sus inicios.

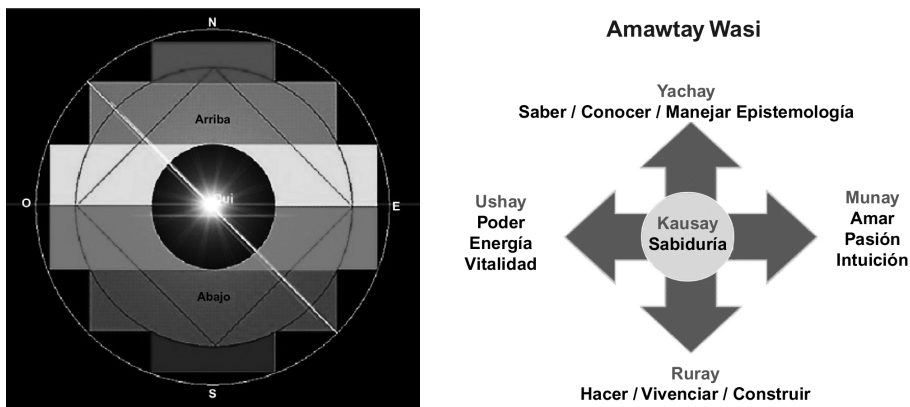
Sumak kawsay, suma qamaña

Para los pueblos y naciones indígenas de Bolivia y Ecuador, los discursos del *sumak kawsay* en kichwa y quechua y *suma qamaña* en aymara dan cuenta de sus prácticas ancestrales, de los principios que rigen sus modos de vida, en donde la comunidad es la organización social, económica y política que permite la realización de la vida.

En kichwa o quechua *sumak* significa plenitud, grandeza, lo justo lo superior y *kawsay*, la vida en realización permanente, dinámica, cambiante, es la interacción de la totalidad de la existencia en movimiento.

De ahí, el *sumak kawsay* es la vida en plenitud, el estado de plenitud de toda la comunidad vital, en donde se manifiesta la armonía, el equilibrio interno y externo (Macas, 2011). En la cosmovisión indígena, el ser humano es solamente una parte de la Naturaleza, la cual es considerada una fuente de vida en donde seres vivos e inanimados forman parte de un todo armónico. De acuerdo con esta cosmovisión, las relaciones en el cosmos están regidas por los principios de reciprocidad, solidaridad, complementariedad, relacionalidad, éstos hacen que todo se encuentre en equilibrio, el dar implica recibir, los opuestos se complementan. El *sumak kawsay* corresponde a la racionalidad propia de las naciones de *Abya Yala*,⁸ a su sabiduría y conocimientos, desconocidos por occidente y el mundo académico (Estermann, 1998). El símbolo predominante de esta racionalidad es la *chakana*, nacida de la observación del mundo celeste regidor de la organización económica y social de los pueblos indígenas a través de un lenguaje simbólico no conceptual (Macas, 2011).

Figura 1.



Fuente: Universidad Amawtay Wasi, en Cortez (2012).

La *chakana* o *chakata* (cruz cuadrada) es el gran ordenador o *kapak kay*. Se construye bajo cuatro proporciones en cuyo centro se encuentra el *sumak kawsay*:

⁸ Nombre con el cual las naciones y pueblos indígenas designan lo que occidente conoce como continente americano.

- *yachay* es la sabiduría, el conocimiento, aprendizaje, pensamiento, conocer, observar;
- *ruray*, se refiere al hacer, experimentar, crear, potenciar en procesos colectivos comunitarios;
- *ushay* es la vitalidad, la energía, la capacidad de orientar, experiencia y práctica de la organización social y política comunitaria, al ejercicio pleno de los consensos; y,
- *munay*, la voluntad, la afectividad, el apasionarse, el querer, entregarse, el consentimiento, el compromiso y la consecuencia con los sueños y propósitos.

Los principios que rigen estas proporcionalidades son: la reciprocidad o *ranti-ranti*; la integralidad o pura o *tukuy*; el *tinkuy* o principio de complementariedad; y el *yananti* que es la relacionalidad. Todos ellos expresan la totalidad, el equilibrio, la armonía y la plenitud de vida. Son estos los pilares de la vida comunitaria. Desde esta forma de ver el mundo y la vida, las nociones de desarrollo, progreso y pobreza carecen de sentido. En la cosmovisión andina, la pobreza se expresa en la no pertenencia a la comunidad, en la expulsión, ésta es la mayor carencia posible del ser humano (Estermann, 1998). Para las nacionalidades amazónicas, la pobreza o *mútsui* responde a situaciones circunstanciales, expresadas en la carencia de productos primordiales de la biodiversidad agrícola, producidas por desconocimiento en el manejo de la biodiversidad, las técnicas de cultivo itinerante o por catástrofes naturales, pero que son solventadas en la interrelación con otros miembros de la comunidad en virtud de los principios de reciprocidad y solidaridad que la rigen (Viteri, 2002). En estas tradiciones de pensamiento y en otras con elementos similares como el *ñande reko* guaraní, la noción de Buen Vivir tiene como elemento fundamental aspectos estéticos, en donde “las expresiones artísticas, religiosas, místicas se funden en las diversas esferas de la vida” (Cortez 2012).

Una alternativa frente a la crisis civilizatoria

El surgimiento de los discursos del *suma qamaña* y *sumak kawsay* en los Andes tiene un sentido político dado que son presentados como tal por distintos actores, en contextos de profundas crisis y en momentos de

búsqueda de alternativas. El origen mismo de estos planteamientos en la palestra política es aún sujeto de investigación; sin embargo, es notable que las discusiones sobre el Buen Vivir en Ecuador y las nociones sobre el Vivir Bien o *suma qamaña*, se retroalimentaron mutuamente antes de ser incorporados en las constituciones. En la del Estado Plurinacional de Bolivia, se lo describe como uno de los “principios éticomorales de la sociedad plural” (CPE, 2009: art.8).

En Ecuador la propuesta de incorporar el Buen Vivir a la política pública fue planteada en el programa de gobierno de Alianza País, en el año 2006. Sin embargo, poco después de la Asamblea Constituyente, como lo veremos más adelante, los contenidos de esta propuesta pasan a ser objeto de disputa. Desde las organizaciones indígenas ecuatorianas como la CONAIE y sus organizaciones de base como la ECUARUNARI, el Buen Vivir expresado en las políticas gubernamentales no tiene relación con las prácticas y principios de los pueblos indígenas. Dirigentes de estas organizaciones advierten que no se puede entender al *sumak kawsay* desde los paradigmas occidentales de pensamiento, ni equipararlo al concepto de Buen Vivir, propuesto por el gobierno, ya que expresa solamente una necesidad de mejorar o maquillar el sistema vigente (Macas, 2011; Sarango, 2012). Para estos intelectuales indígenas y otros del mundo académico mestizo, hay que comprender la propuesta del *sumak kawsay* desde la descolonización, la resistencia y la lucha de los pueblos, que han logrado romper con la visión unívoca del mundo, impuesta por occidente a través de la violencia, reconociendo sólo una ciencia, sólo un sistema económico y un único modo de vida, desde una visión monoteísta, eurocentrista y cuya base económica es la explotación del ser humano y la Naturaleza (Macas, 2011; De Sousa Santos, 2010; Acosta, 2011; Medina, 2006; Prada, 2012). Desde esta perspectiva, estos actores afirman que el discurso del Buen Vivir impulsado desde el gobierno presenta divergencias filosóficas fundamentales con el *sumak kawsay* propuesto desde los pueblos y nacionalidades originarios. El *sumak kawsay* “puede convertirse en una opción de vida para la comunidad humana frente al modelo y el sistema en crisis” (Macas, 2011: 8), dado que las prácticas y principios de los que se nutre la propuesta tienen un recorrido histórico, en el cual los pueblos y nacionalidades han buscado diversas estrategias para preservar sus formas de vida frente a la masacre de la conquista y la colonización, y a la asimilación del capitalismo en la época republicana (Guerrero, 2012).

Ante la presencia agresiva de las estructuras coloniales, el sistema político y el modelo de acumulación capitalista, las naciones originarias luchamos por la vigencia plena de nuestra matriz civilizatoria, el sistema comunitario. Reafirmamos nuestra lucha como actores sociales y políticos, desde nuestras propias organizaciones, a partir de la existencia como civilizaciones milenarias y la necesidad de nuestra continuidad histórica, como parte fundamental de la lucha de todos los pueblos. De modo que, no hacemos el simple ejercicio superficial del corporativismo o el folklorismo que nos atribuyen desde la visión eurocéntrica, colonial y discriminatoria. (Macas, 2011: 50)

Desde las organizaciones indígenas en Ecuador y Bolivia, el *sumak kawsay/suma qamaña*, confluye además con la demanda histórica de transformación sustancial del Estado en sus estructuras fundamentales y en las prácticas políticas. Esta nueva forma de relacionamiento entre los seres humanos y de éstos con la Naturaleza no es posible desde la visión colonial del Estado-nación que asume al individuo como centro del universo y objeto primordial de la política. El Estado plurinacional rompe con la visión homogeneizante pues demanda el reconocimiento de la diversidad de naciones y pueblos al interior de un Estado unitario (Constituciones de Ecuador y Bolivia).

El Buen Vivir como razón de Estado en Ecuador

La propuesta del Buen Vivir como discurso de Estado fue presentada por Alianza País —movimiento político que llevó a Rafael Correa a la presidencia—, en su programa de gobierno en 2006, en donde se evoca al “Buen Vivir en armonía con la Naturaleza” como “un fin compartido” (AP 2006:11). El programa de gobierno señala que para llegar al Buen Vivir es necesario revalorizar “la riqueza milenaria y la sabiduría de nuestros pueblos”. Además, se incluyen menciones a un cambio en los patrones de consumo en función de construir formas de vida “ecológicamente sostenibles” (AP, 2006: 50). Estos textos dan cuenta de dos elementos primordiales que serán incorporados años más tarde en la nueva constitución ecuatoriana: una relación de armonía con la Naturaleza y la construcción de un modelo de desarrollo distinto.

El Buen Vivir en la Constitución

Posteriormente, en los debates constitucionales en Ecuador, múltiples actores participan en la construcción de propuestas, en el marco de la Asamblea Constituyente de 2008: organizaciones de mujeres, movimientos ecologistas y ambientalistas, sindicatos, grupos de jóvenes, campesinos, gremios de profesionales, entre otros. La gran mayoría mostró un aparente consenso sobre la necesidad de buscar no sólo alternativas *de* desarrollo, sino alternativas *al* desarrollo (Gudynas, 2011). Frente a los estragos provocados por el neoliberalismo y al cansancio popular ante un sistema político ineficiente y corrupto, se plantea la necesidad de buscar un paradigma alternativo que tome en cuenta la diversidad y que rompa con la colonialidad del modelo vigente (Dávalos, 2008; Larrea, 2011). De este modo, desde el inicio de su articulado, la Constitución incorpora la noción del Buen Vivir como un horizonte a ser alcanzado, como un paraguas ético que abarca todas las esferas de la política:

- Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la Naturaleza, para alcanzar el Buen Vivir [...] (preámbulo);
- Son deberes primordiales del Estado planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al Buen Vivir [...] (art. 3);
- Se 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*. (art. 14, Sección segunda. Ambiente sano).

En el Título II de la Constitución se exponen los **derechos del Buen Vivir**, que son: agua y alimentación, ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat y vivienda. Además, para alcanzar el Buen Vivir, según la Constitución ecuatoriana, es necesario construir un **régimen de desarrollo**, entendido como: “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kawsay*” (Título VI, art. 275).

En este régimen de desarrollo, el Estado es el gran redistribuidor, el gran planificador y ordenador, que definirá las políticas, estrategias y metas, con participación ciudadana, a fin de alcanzar el Buen Vivir. Para lograrlo, las personas deberán ejercer sus deberes y derechos en

“el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la Naturaleza” (art 275). Uno de los objetivos de este régimen de desarrollo enunciado en la Constitución es construir un nuevo sistema económico “social y solidario; reconocer al ser humano como sujeto y fin; propender a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la Naturaleza; y, tiene por objetivo también, garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el Buen Vivir” (art. 283). Se da entonces un desplazamiento del mercado como escenario primordial de la economía y de la empresa como su unidad central, elementos del paradigma neoliberal que estaban presentes en la anterior constitución ecuatoriana de 1998.

Por otro lado, en el Título VII, la nueva Constitución habla de construir el **Régimen del Buen Vivir**, dividido en dos grandes capítulos: el primero llamado “inclusión y equidad”, en donde se incluyen varias secciones dedicadas a los aspectos primordiales de lo que conocemos como Estado de bienestar, con algunos matices importantes que reconocen la diversidad cultural, como los saberes ancestrales. Un segundo capítulo del Régimen del Buen Vivir da un gran espacio al tema de la Naturaleza y la biodiversidad.

Estos articulados expresan una concepción del *sumak kawsay*, Buen Vivir, constitucional, como el fundamento de la vida pública, de una nueva *polis*, frente al déficit ético y ecológico que presenta la modernidad y sus formas de hacer política. Sin embargo, su redacción provoca controversias ya en las discusiones constitucionales, dejando entrever dos líneas en disputa en el seno del mismo gobierno: una de corte más progresista que empuja temas como los Derechos de la Naturaleza, el Estado plurinacional, la despenalización del aborto o un modelo distinto de economía y otra que busca mejorar el modelo de desarrollo vigente incorporando ciertos elementos innovadores y retomando el retorno del Estado. En puntos neurálgicos como el extractivismo, el manejo de la biodiversidad, la gestión de los sectores estratégicos y los recursos naturales se expresa esta constante pugna entre grupos de interés bastante distintos (Célleri 2009).

Un Plan Nacional para el Buen Vivir

Es notable que en la Constitución ecuatoriana no se defina específicamente lo que se entiende por Buen Vivir o *sumak kawsay*. A lo largo

del cuerpo constitucional se lo expone siempre formulado a manera de objetivo al cual hay que llegar, con formulaciones como: “para alcanzar el Buen Vivir...”, o “para acceder al Buen Vivir...”, o “...que permitan el Buen Vivir”, “que garantice el Buen Vivir...”, sin llegar a definirlo. Su definición en tanto razón de Estado y fundamento de la política pública aparecerá de manera explícita en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 y en el Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013, en donde se hace una alusión directa a la cosmovisión de los pueblos indígenas como inspiración fundamental para el Buen Vivir desde una epistemología distinta (p. 32). Se recoge de los pueblos originarios, la relación de armonía con la Naturaleza, la comunidad como centro y la inexistencia de la noción de “desarrollo”. Sin embargo, según el mismo PNBV, la concepción del Buen Vivir tiene elementos comunes con la reflexión aristotélica sobre la felicidad como fin último de la humanidad, a ser alcanzado a través de la polis griega (PNBV, 2009: 33).

El Plan enfatiza además la necesidad de cambiar los patrones de consumo y de manejar de manera sostenible los “escasos y frágiles” recursos, y la necesidad de construir una sociedad enteramente libre a través de una verdadera participación democrática de la ciudadanía (*ibid.*). Finalmente, el Plan subraya el carácter decolonial de la propuesta del Buen Vivir al reconocer y respetar la diversidad cultural y política con la construcción del Estado plurinacional.

Todos estos postulados expuestos en el Plan Nacional para el Buen Vivir constituyen el fundamento para la elaboración de la política pública por parte del Estado y sus diversas instituciones. Evidentemente aterrizar esta propuesta ha resultado sumamente complejo, puesto que la comprensión misma de lo que significa el Buen Vivir se expresa en lecturas diversas por parte de actores gubernamentales y no gubernamentales (Larrea, 2011). Es evidente, sin duda, el énfasis que ha puesto el gobierno actual en el retorno del Estado en la planificación y en todos los ámbitos de la vida pública. Es considerable, además, el aumento en la inversión social y en infraestructura —aunque cabe preguntarse quiénes son los principales beneficiarios de esta última en zonas de explotación de recursos naturales— (BM, 2012). Sin embargo, políticas como la expansión de la frontera extractiva del petróleo, el incentivo al agronegocio por sobre la producción campesina o la puesta en marcha de minería metálica a gran escala ponen en evidencia la profunda contradicción del modelo económico empujado por la Revolución ciudadana y su intención de caminar hacia el Buen Vivir. Veamos más de cerca la política de minería

metálica a cielo abierto implementada por primera vez por el gobierno de Rafael Correa en el Ecuador.

Minería a gran escala

La redacción de una nueva Constitución era una oportunidad histórica para dar un salto cuántico hacia la construcción de una verdadera alternativa al desarrollo. No obstante, el proyecto de implementación de la minería a gran escala en el país es obstáculo mayor para dar este salto. Dado el carácter destructivo de este tipo de actividad tanto a nivel ambiental, cuanto social, político, económico y cultural; a su alineamiento con las exigencias de los mercados internacionales y a la profundización del carácter primario exportador de los países que se dedican a ella, la megaminería es de antemano un pésimo candidato como modelo alternativo. Sin embargo, luego de cinco años de gobierno, la Revolución ciudadana defiende abiertamente lo que considera un paso inevitable por el extractivismo para llegar al tan anhelado Buen Vivir constitucional.

Transformaciones en el sector y políticas mineras de la revolución ciudadana

A fin de comprender la decisión de Rafael Correa de abrir la puerta a la explotación minera a gran escala en el Ecuador, es preciso recordar las transformaciones políticas, económicas, sociales y legales tanto nacionales como internacionales, que llevaron al desarrollo del sector minero industrial, particularmente del sector metálico, en el Ecuador, a lo largo de las dos últimas décadas. De igual modo, es necesario recordar los conflictos sociales que generó la llegada masiva de transnacionales mineras al país, así como la ruptura que representó la declaratoria del Mandato Minero en 2008.

El “superciclo” minero y la baja calidad de los yacimientos:
la gran paradoja del sector minero transnacional

A lo largo de la última década, el sector minero transnacional ha enfrentado una gran paradoja. Por una parte existe un aumento sin prece-

dentes de la demanda impulsada por el crecimiento de China en todo tipo de minerales, particularmente los metales de base como el cobre, zinc, estaño, plomo y aluminio; o los metales preciosos como el oro y la plata.⁹ Por otra parte, se deplora una baja sistemática de la calidad de los yacimientos existentes, a la par de lo que sucede en el sector petrolero (Prior *et al.*, 2012). Este “superciclo” minero —como se lo califica en los círculos de las finanzas mineras transnacionales—, ha llevado los precios a niveles sumamente altos,¹⁰ mientras que en los años noventa muchos mercados de minerales estaban en franca depresión.

Para responder a esta paradoja, el sector minero transnacional ha recurrido a tres grandes estrategias. La primera es intensificar el ritmo de extracción de las minas ya existentes. Una segunda estrategia consiste en renovar las reservas disponibles, extendiendo la frontera extractiva, lo que implica una ola agresiva de proyectos mineros de exploración. La tercera solución es recurrir a la explotación de yacimientos de menor calidad, lo cual sigue siendo rentable con los altos precios y el desarrollo de técnicas baratas como la minería a cielo abierto. La industria minera global apunta entonces hacia un gigantismo minero, tanto en términos geográficos (es decir, en el tamaño de los territorios abarcados) como de emprendimientos industriales.¹¹ De igual modo hay un aumento exponencial en la magnitud de los impactos ocasionados. Para numerosos países de América Latina, pero también del África, de Asia del Sudeste, e incluso de países de Europa, la extensión de la frontera minera ha significado concesionar enormes superficies de territorio. En América Latina, esta expansión se tradujo en una verdadera invasión: entre 1990 y 1997, la inversión minera en exploración creció en 400% (Bebbington, 2007). En Perú, las inversiones en todo tipo de actividad minera se multiplicaron por cinco entre 1990 y 2000 (*ibid.*). Esta nueva sed de minerales se dio en países que ya tenían una fuerte tradición de minería industrial como Chile, México o Bolivia pero, además, se extendió a países en los cuales la minería industrial era casi inexistente, como en el caso ecuatoriano.

⁹ Con 35 millones de toneladas en 2011, el consumo de metales refinados chino se multiplicó por 17 desde el año 2000, representa más del 40% del consumo mundial y crece a una tasa de 15% anual. fuente: *Global Economic Prospects*, enero, 2012; *Commodity Annex*. Banco Mundial, 2012.

¹⁰ Particularmente en el caso del cobre y del oro, los dos metales que se proyecta extraer en el Ecuador durante los próximos veinte años.

¹¹ A modo de ejemplo, el 16.58 % del territorio mexicano está concesionado, fuente: Secretaría de Economía, en González, Susana. “En este sexenio creció 53% el territorio concesionado a mineras”. *La Jornada*, lunes, septiembre 3, 2012: 31.

Reformas neoliberales

En concordancia con la política de apertura económica del Consenso de Washington, desde los años noventa, el Ecuador inició un proceso tendiente a atraer y asegurar la inversión extranjera privada para el desarrollo de una minería industrial a gran escala. Al igual que en varios países de la región y del planeta, el Banco Mundial fue un propulsor activo de las reformas ecuatorianas asociadas a este proceso. Como condición previa al otorgamiento de sus créditos, el BM impuso la elaboración de nuevos códigos mineros que implicaban varias medidas económicas y políticas: reducción del Estado, cambio en su rol de regulador a administrador de la actividad minera; grandes ventajas en materia fiscal para las empresas mineras, exención o reducción de aranceles, garantía de acceso prioritario a los territorios, flexibilización de condiciones laborales y de la legislación ambiental, entrega de información geológica, criminalización de la minería informal, entre otras muchas.

En Ecuador, los múltiples gobiernos neoliberales de los años ochenta y noventa del siglo XX obedecieron estas directivas al pie de la letra, construyendo un marco de inversión minera sumamente atractivo para el capital extranjero. Este conjunto de medidas fue aplicado desde 1991 con la Ley 126 de Minería y luego con sus respectivas reformas: i) en 2000, mediante la Ley para la Promoción de la Inversión y de la Participación Ciudadana (Ley Trole II); y, ii) en 2001, con el Reglamento General Sustitutivo del Reglamento General de la Ley de Minería (Sandoval, 2002). Estas modificaciones al marco legal fueron el punto de partida de diversas iniciativas empresariales, así como de varias acciones especulativas. A esto se añade, en el transcurso de los años 1995 a 2000, la implementación de proyectos de registro del potencial minero del país financiados por el Banco Mundial.

Conflictividad

Luego del afinamiento del marco legal neoliberal a inicios de 2000 y con el arranque del llamado “superciclo” minero, se dio una verdadera “hemorragia de concesiones” mineras en el país: a finales de 2007; más del 20 % del territorio ecuatoriano llegó a ser concesionado (Acosta, 2009). Las superficies concesionadas se encontraban en zonas rurales,

de páramos, territorios indígenas e incluso en áreas protegidas o de megabiodiversidad. Las empresas presentes eran en su gran mayoría *juniors* de procedencia canadiense.¹²

Las perspectivas de proyectos mineros a gran escala, las implicaciones económicas y sociopolíticas de la presencia de estos nuevos actores y los ya palpables impactos a nivel ambiental desataron un gran número de conflictos sociales. En muchos casos, las poblaciones campesinas e indígenas de las zonas afectadas, apoyadas por grupos ecologistas, se opusieron radicalmente al modelo minero a gran escala debido a la amenaza que éste representaba para su modo de vida: los casos de Íntag, en la provincia de Imbabura, Molleturo y Victoria del Portete, en Azuay, y, El Pangui, en la provincia de Zamora-Chinchipe son ejemplos vivos de escenarios socioambientales altamente conflictivos. La respuesta de los gobiernos y de las empresas mineras a esta resistencia fue una represión sistemática y violenta acompañada de intervención de la fuerza pública o de ejércitos paramilitares.

El paréntesis del Mandato Minero

La llegada de Rafael Correa a la presidencia en enero de 2007 despertó expectativas por parte de estas poblaciones. El discurso antimperialista del presidente coincidía con los reclamos de las organizaciones de restablecer la soberanía del Estado en los territorios concesionados (Denvir *et al.*, 2008). La Coordinadora por la Defensa de la Vida y la Soberanía (CNDVS), creada en enero de 2007, tuvo un papel decisivo en la emisión del llamado Mandato Minero en la Asamblea Constituyente, en abril de 2008, cuyas medidas principales fueron: el cese de concesiones que no cumplan con las obligaciones establecidas en la ley en materia de inversiones y pago de patentes (Arts. 1 y 2); la no afectación de nacimientos y fuentes de agua (Art. 3); la restricción de la minería en áreas protegidas y en zonas de amortiguamiento (Art. 3); la prohibición de

¹² El dominio de Canadá en el sector minero mundial es notorio, el 75% de las empresas mineras del mundo son canadienses. No es de sorprenderse ya, que Canadá sea un verdadero paraíso de la especulación minera y del capital-riesgo. Es una verdadera Suiza para el sector minero transnacional. Fuente: Deneault y Sacher (2012). Imperial Canadá Inc., Talonbooks, Vancouver, 2012; Sacher, W., "El modelo minero canadiense: saqueo e impunidad institucionalizados". *Acta Sociológica*, núm. 54, enero-abril, 2010: 49-67.

los monopolios y sus prácticas (Art. 4) y la anulación de las concesiones a los ex funcionarios del Ministerio de Energía y Minas (Art. 5).

El Mandato Minero fue considerado una victoria de los movimientos sociales y causó pánico en el mercado mundial de valores (Chiasson, 2008). Numerosas empresas mineras transnacionales cuyos proyectos en Ecuador no estaban en etapa muy avanzada, se deshicieron de sus títulos mineros, como Spirit Exploration, Atlas, Channel Resources, o De Beira Goldfields; mientras otras como Iamgold, Ecuacorriente, Aurelian Resources, Copper Mesa, optaron por dejar pasar la tempestad. Sin embargo, el mismo día en que se expidió el mandato minero, el presidente Correa cortó de raíz esta oportunidad de ruptura con la tradición primario exportadora del Ecuador: el mandatario se reunió con representantes de las empresas más importantes del sector—incluso con el embajador de Canadá—, para asegurarles que el gobierno no se opondría a la megaminería, más bien promovía —en sintonía con las transnacionales— una “minería social y ambientalmente responsable” (Moore y Velásquez, 2012; *Diario Hoy*, 2008).

Lamentablemente, el Mandato Minero no se cumplió a cabalidad. Por el contrario, la política minera de Rafael Correa se centró en desarrollar lo más rápidamente posible un nuevo marco legal, promoviendo intensamente la minería a gran escala como el futuro motor de la economía en el país. De hecho, si bien se revertieron concesiones mineras al Estado en conformidad con el Mandato, este proceso no afectó a las empresas que controlaban los proyectos mineros más avanzados.¹³ Empresas como Iamgold, Aurelian, Corriente Resources, Condor Gold y Salazar Resources recibieron autorización inmediata para reiniciar sus actividades. Un probable indicador de que las empresas mineras vieron al gobierno del presidente Correa como a un aliado confiable fue la compra de la *junior* canadiense Aurelian por parte de la *major* Kinross Gold, en julio de 2008.

El giro extractivista del gobierno de Rafael Correa y su narrativa legitimadora

Luego de la adopción de la Constitución el 28 de septiembre de 2008 y de la piedra en el zapato que representó el Mandato Minero, el go-

¹³ Por ejemplo, Mirador, Panantza–San Carlos, Fruta del Norte, Quimsacocha.

bierno aprobó rápidamente la nueva Ley de minería en enero del 2009, con una mayoría aplastante de votos de Alianza País¹⁴ y su reglamento, en noviembre del mismo año. Si bien otorga un mayor protagonismo al Estado y permite una mejor recaudación tributaria, la nueva Ley de minería conserva rasgos fundamentales de su predecesora neoliberal (Sacher y Acosta, 2012). En particular mantiene la figura de la concesión favoreciendo el acceso a territorios a las empresas mineras y usa la figura de la *consulta* previa en lugar de la de *consentimiento previo informado*. Esto que puede parecer solo un matiz marca una enorme diferencia: la *consulta* previa en materia de política extractiva obliga al gobierno solamente a tener en consideración las recomendaciones de los ciudadanos; mientras que el *consentimiento previo informado* obliga al gobierno a acatar la decisión de las poblaciones sobre el destino de los territorios que habitan y los recursos que se encuentran en él. Según el experto chileno Orlando Caputo, es muy probable que las transnacionales mineras hayan sido los mentores ocultos de este nuevo marco legal (Caputo, en Acosta, 2011).

La nueva Ley de Minería generó una fuerte resistencia por parte de diversos movimientos sociales, comunitarios, indígenas y ecologistas urbanos. En marzo de 2009, poco después de la aprobación de la nueva ley, la CONAIE y otras organizaciones solicitaron la declaratoria de inconstitucionalidad de la nueva Ley de Minería ante la Corte Constitucional.¹⁵ Sin embargo, en su fallo, la Corte se perdió en argucias jurídicas para justificar la aprobación de esta Ley sin consulta prelegislativa, una disposición prevista en la Constitución (art.57).

Desde la adopción de este marco legal, se han registrado decenas de casos de criminalización de la protesta en contra de dirigentes comunitarios e indígenas, así como militantes y ecologistas urbanos por manifestarse en contra de actividades mineras. Las demandas vienen tanto por parte de las autoridades públicas como de empresas mineras privadas (Defensoría del Pueblo, 2011; Acosta, 2009; PADH, 2012; CEDHU, 2011).

¹⁴ <<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/congresillo-aprobo-la-nueva-ley-minera-328402.html>>.

¹⁵ La CONAIE y los sistemas Comunitarios de Agua de las Parroquias Tarquí-Victoria del Portete solicitaron la declaratoria de inconstitucionalidad de la nueva Ley de Minería ante la Corte Constitucional en contra del Presidente de la República, del Presidente de la Comisión Legislativa y de Fiscalización de la Asamblea Nacional, y del Procurador General del Estado.

Además de arremeter públicamente en contra de los críticos de la minería, el presidente Correa ha promocionado la minería a gran escala como una opción inevitable: “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 un saco de oro”.¹⁶ Con sus declaraciones a favor de la minería a gran escala, el presidente, junto con sus ministros y personeros de alto rango van legitimando una “narrativa” del extractivismo, construida en consonancia con los discursos de las grandes empresas transnacionales, “en busca de la legitimación social del modelo y en nombre de una “responsabilidad social”, que oculta de manera sistemática los graves impactos sociales y ambientales de tales emprendimientos” (Antonelli y Svampa, 2009:17). Esta narrativa compuesta de discursos, enunciados, publicaciones oficiales, planes y programas de gobierno se apoya en redes de instituciones y canales efectivos de difusión de mensajes en donde se repite una y otra vez que la minería a gran escala servirá para alcanzar el tan ansiado desarrollo, igualmente los mensajes emitidos descalifican a los opositores de la minería a gran escala presentándolos como “infantiles”.¹⁷ “charlatanes”¹⁸ o faltos de “razonamiento lógico”.¹⁹

Del mismo modo, estos discursos ponderan la productividad de las empresas transnacionales y la necesidad de recurrir a ellas en busca de capacidades técnicas y de capital. Finalmente, la narrativa del extractivismo expuesta en la política pública, legitima la extracción masiva de recursos al pretender que existe una tecnología “ambientalmente responsable” y “limpia”, como lo indica el Plan Nacional de Desarrollo del Sector Minero 2011. Según el Plan, las empresas mineras podrán controlar los impactos en los ecosistemas a través de tecnología de punta capaz incluso de “devolver el agua en mejores o iguales condiciones que fue captada”.²⁰

Como parte de estas narrativas, están, por supuesto, los instrumentos jurídicos. La ley minera y su respectivo reglamento fueron

¹⁶ Declaraciones del Presidente Rafael Correa en su Informe a la Nación, enero 15, 2009.

¹⁷ Declaraciones del Presidente Rafael Correa en el discurso de inscripción de su candidatura a la presidencia de la República, febrero 4, 2009, citado en Ospina (2009).

¹⁸ Declaraciones del Presidente Rafael Correa en *Enlace Ciudadano*, 249, diciembre 10, 2011.

¹⁹ Declaraciones del Presidente Rafael Correa en *Enlace Ciudadano*, 245, noviembre 12, 2011.

²⁰ Declaraciones de Federico Auquilla, viceministro de Recursos Naturales No Renovables en *Enlace Ciudadano*, 249, diciembre 10, 2011.

instrumentos indispensables en la legitimación del modelo extractivo. Una vez expedido el reglamento de la Ley de Minería, las principales empresas obtuvieron rápidamente la autorización para reiniciar sus actividades de exploración.²¹ En julio de 2010, Tongling y China Railways, un consorcio de empresas estatales chinas, compró la *junior* canadiense Corriente Resources y sus proyectos cupríferos de minas a cielo abierto, entre ellos el proyecto “Mirador” en la Cordillera del Cóndor. El 5 de marzo de 2012, las mismas empresas chinas iniciaron la era megaminería en el Ecuador al firmar con el gobierno de Rafael Correa el primer contrato para explotar a cielo abierto, el cobre de la cordillera.

La megaminería, antítesis del Buen Vivir

La megaminería presenta una serie de profundas contradicciones con el Buen Vivir planteado como objetivo en la constitución y pilar de la política pública. Algunas de ellas se encuentran al analizar el metabolismo social, o la relación ser humano–Naturaleza, pero también se encuentran en la ciencia y la tecnología minera, en el modelo de desarrollo que se construye con esta actividad y en las condiciones de los trabajadores del sector. Podemos analizar estas contradicciones, además, en los altísimos niveles de conflictividad que ésta provoca, o al tomar en cuenta los aspectos de género y los niveles de participación ciudadana en la toma de decisiones. La dimensión transnacional y las afectaciones a la salud son otros de los aspectos que dan cuenta de la enorme distancia que existe entre los planteamientos del Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 y la Constitución del Ecuador, por un lado, y la implementación de las decisiones gubernamentales, por otro. A continuación analizamos brevemente cada uno de ellos.

Insumos y desechos mineros: dominio y explotación de la madre Naturaleza

La minería industrial moderna consiste en extraer del subsuelo roca que contiene una gran variedad de elementos químicos: arsénico, plomo,

²¹ <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1012494/-1/Ecuador_autorizará_a_12_empresas_a_reanudar_exploración_minera_avanzada_.html#.UFI4Qe0R-zg>.

romo, cadmio, azufre, mercurio, etc. Estos elementos, mientras permanecen bajo suelo, se encuentran en un estado químico que no pone en riesgo los ecosistemas en superficie, pero cuando se trae esta roca a la superficie, las aguas de lluvia o el aire la alteran y sus elementos químicos son liberados en cantidades que suelen implicar un desbalance incluso irreversible de los equilibrios ecosistémicos. La megaminería genera, además, desechos de tratamiento de rocas con productos químicos altamente tóxicos como el cianuro, el ácido sulfúrico y otros.

La tendencia actual en el sector minero industrial mundial implica la proliferación de megaproyectos de explotación a cielo abierto, una técnica más rentable que las minas de socavón cuando el metal está menos concentrado. Los insumos y desechos asociados a esta tecnología superan la magnitud del modelo vigente hace unas tres o cuatro décadas. Los tajos excavados pueden medir varios kilómetros de diámetro y más de un kilómetro de profundidad, además, el desplazamiento y procesamiento de decenas de miles de toneladas diarias implican el almacenamiento y monitoreo de centenas de millones de toneladas de desechos durante décadas. Cabe señalar que las explotaciones mineras modernas son particularmente voraces en energía y agua. Por ejemplo, la producción de una onza de oro implica la contaminación de un promedio de 20 mil litros de agua.

No queda duda entonces de que a raíz de la megaminería, una contaminación crónica y durable a gran escala es inevitable. Existe además el riesgo de contaminación accidental: la historia reciente de la minería industrial relata una larga lista de accidentes provocados por inundaciones, sismos o simplemente por negligencia humana.²² En las regiones sísmicas o expuestas a lluvias fuertes, como la cordillera ecuatoriana, los riesgos de estos accidentes dramáticos aumentan considerablemente. La contaminación generalmente observada alrededor de las explotaciones mineras afecta al aire, suelo, aguas de superficie y subterráneas.

²² Existe un sinnúmero de referencias al respecto. Por ejemplo: a) *Cyanide uncertainties. Observations on the chemistry, toxicity, and analysis of cyanide in mining-related waters*, Robert Moran, Susan Brackett (ed.). Mineral Policy Center, 1998; b) *Mine wastes: characterization, treatment and environmental impacts*, Bernd G. Lottermoser, Springer, 2007, capítulo 5; c) *Cyanide in water and soil*, David A. Dzombak Rajat S. Ghosh George M. Wong-Chong, Taylor and Francis, 2006; Wise Uranium Project, <<http://www.wise-uranium.org/mdaf.html>>, septiembre 3, 2010. Para otros accidentes de menor amplitud, ver también <www.rainforestinfo.org.au/gold/spills.htm>; d) *Environment under pressure, gold prices on the rise*, *Environment Alert Bulletin*, United Nations Environment Programme, noviembre, 2006.

La contaminación del agua puede provocar desequilibrios catastróficos en los ecosistemas y manifestarse durante siglos e incluso milenios.²³ Hay minas de la época del Imperio romano cuya huella ecológica es mínima en comparación con las minas a cielo abierto modernas que todavía causan problemas de contaminación (Fields, 2003), además de afectar la biodiversidad (ICMM, 2005).²⁴

En Ecuador, los proyectos vigentes son fieles al gigantismo actual. Para producir un total de 208,800 toneladas de concentrado de cobre a lo largo de sus 17 años de vida proyectados, la mina a cielo abierto “Mirador” que instalará la empresa ECSA en la Cordillera del Cóndor generará al menos 326 millones de toneladas de desechos y contaminará aproximadamente 12 millones de litros de agua fresca por día (EIA, 2010).

Todo lo mencionado implica una profundización del modelo extractivista practicado en décadas anteriores. Con la megaminería, se perenniza una relación de dominio y subordinación de la Naturaleza por parte del ser humano. Como se puede constatar en el discurso del presidente Correa sobre el “mendigo sentado sobre un saco de oro”, la Naturaleza sigue siendo una fuente de recursos a ser aprovechada.²⁵

Esta situación está en total contradicción con la pretensión del Plan Nacional para el Buen Vivir de establecer una nueva relación entre ser humano y Naturaleza, inspirado en la cosmovisión indígena, según la cual el ser humano es una parte integrante de ella: “El Buen Vivir se construye desde las posiciones que reivindican la revisión y reinterpretación de la relación entre la Naturaleza y los seres humanos” (PNBV, 2009: 10). Por otra parte, la agresividad del modelo megaminero es tal, que la pretensión del PNBV de vivir en “paz y armonía con la Naturaleza” se vuelve imposible con su implementación (*ibid.*: 10).

²³ Por ejemplo, la contaminación provocada mediante el fenómeno de drenaje ácido de mina.

²⁴ Cabe mencionar el caso de la mina Iron Mountain en California: se calculó que contaminará el río Sacramento durante los próximos 3 mil años, *Scrapping mining dependence, op. cit.*: 118.

²⁵ Rafael Correa ha repetido en diversas ocasiones esta frase que se le atribuye al científico alemán Alexander von Humboldt al referirse a los habitantes del continente americano y las riquezas naturales que éstos poseían y que estaban aún sin explotar. La frase demuestra que la mirada del Primer Mandatario no difiere en lo absoluto de la visión eurocentrista colonial moderna para la cual la Naturaleza es un conjunto de recursos a ser explotados por el ser humano. Esta mirada ignora o menosprecia otras formas de economía que se relacionan con ella de manera más armónica y menos agresiva.

Según la Constitución, “La Naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete íntegramente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (art. 71), un planteamiento que cita explícitamente el PNBV, reclamando pasar “de una visión de la Naturaleza como recurso, a otra concepción totalmente distinta en donde ésta es “el espacio donde se reproduce y realiza la vida”” (*Ibid.*: 44). Del mismo modo, la megaminería contradice a la Constitución respecto del concepto pionero de los Derechos de la Naturaleza, por violarlos de manera sistemática. Según el Artículo 14: “Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados” (Constitución, art.14).

La ciencia moderna y la experticia, grandes legitimadoras de la megaminería

Las empresas mineras y el gobierno suelen justificar la megaminería por el hecho de que se ampara en los logros de la ciencia moderna. En su enlace sabatino del 10 de diciembre de 2011, el presidente Correa afirmaba, por ejemplo, que las nuevas tecnologías son “amigables para el medio ambiente” y que “devuelven [el agua] al cauce en mejores condiciones” que cuando fue captada.²⁶ Esta concepción se fundamenta en la premisa de que la ciencia moderna permite al ser humano extraer recursos y de manera perfectamente controlada en cuanto a los impactos en la Naturaleza. Sin embargo, los ecosistemas son complejos y la misma ciencia moderna reconoce sus límites para entenderlos: la multilinealidad, las retroalimentaciones e interconexiones entre las diferentes esferas (biósfera, hidrósfera, atmósfera, litósfera, etc.) y su carácter caótico imponen horizontes científicos a la comprensión de la Naturaleza y sus procesos. Esto es particularmente cierto cuando se pretende predecir la magnitud y la extensión espacial y temporal de los impactos asociados a emprendimientos con un metabolismo tan alto como las minas a gran escala. Existen además, fenómenos exógenos que aumentan la incer-

²⁶ Declaraciones del Presidente Correa en *Enlace Ciudadano*, 249, diciembre 10, 2011.

tidumbre sobre los efectos a largo plazo de la megaminería. El cambio climático limita la capacidad de procesar los desechos mineros y la megaminería podría ser un catalizador de la pérdida sin precedentes de biodiversidad a escala mundial.²⁷

Sin embargo, el sector minero no reconoce los límites de la ciencia para diagnosticar y prever los impactos, y pretende más bien ser capaz de “dejar sólo agua limpia, paisajes rehabilitados y ecosistemas saludables” (MRNNR Canadá, 2012).

Además de esta falta de reconocimiento, los expertos estudios de impacto se basan en una visión mecanicista (o reduccionista) del mundo, pues proceden a una subdivisión del medio ambiente y social en “componentes” (e.g. aire, agua, suelo, economía, salud, infraestructura, etc.) a los cuales estudian sin considerar las múltiples y esenciales interacciones y retroalimentaciones entre ellos. Esta división del mundo en compartimentos implica un modelo de desarrollo que sólo puede ser gestionado por expertos. De este modo, se esencializa la ciencia moderna al presentarla como objetiva y universalmente válida. En palabras del antropólogo Arturo Escobar: “la profesionalización del desarrollo hizo posible la transferencia de todos los problemas desde los ámbitos políticos y culturales y su refundación al ámbito aparentemente más neutral de la ciencia” (Escobar, 1995: 45).

Sin embargo, las conexiones entre expertos mineros y académicos y el sector privado transnacional son múltiples, lo cual pone en tela de duda su capacidad para producir conocimientos objetivos. Como lo plantea el epistemólogo Jerry Ravetz, “la pretensión de los científicos de ser independientes o de evitar conflictos de interés no es muy creíble cuando sus investigaciones implican colaborar con instituciones que causan los problemas en lugar de resolverlos” (Ravetz, 2005:11).

En cuanto al gobierno de Rafael Correa, su estrategia se encuentra en sintonía con esta concepción esencialista de la ciencia que reduce el tema de los impactos ambientales a asuntos técnicos: “no se dejen engañar por los charlatanes, esto es un asunto técnico, no político” dice el presidente.²⁸ Reducir los impactos de los mega emprendimientos mi-

²⁷ La tendencia muestra una caída en el número de especies de alrededor del 40% entre 1970 y 2000, Secretariat of the Convention on Biological Diversity (2006), Global Biodiversity Outlook 2, Montreal, Naciones Unidas.

²⁸ Declaraciones del presidente Correa en *Enlace Ciudadano*, 249, diciembre 10, 2011.

neros a asuntos técnicos, es asumir que la ciencia es capaz de determinar las soluciones sin ninguna incertidumbre, cosa que no es posible. Por lo tanto las decisiones acerca de su implementación no son técnicas, son por sobre todo políticas y deberían ser resueltas en espacios con una amplia participación ciudadana y en donde las experticias técnicas sean uno de los elementos a ser tomados en cuenta.

“Las producciones científicas no existen aisladas del contexto sociohistórico en el que se encarnan, que influye y condiciona todo el proceso de producción y aplicación científicotecnológica” (Herero, 2012). La ciencia moderna es, tal vez, más que una voluntad de entender el mundo, un poder y una herramienta de legitimación de la dominación colonial y patriarcal de las fuerzas naturales (Shiva, 1997).

Estos presupuestos sobre la ciencia moderna expresan una continua dualidad ser humano/Naturaleza y la explotación de esta última. Además, contradicen la Constitución, la cual plantea en la construcción del Régimen del Buen Vivir, el reconocimiento de la diversidad cultural y de los saberes ancestrales, entre otros, acerca de la ciencia, tecnología, innovación, y gestión del riesgo (sección octava).

Un desarrollo convencional

Desde el punto de vista del gobierno, la megaminería se justifica como una fuente de progreso y una herramienta de erradicación de la pobreza. Si no se implementa la megaminería, según el presidente Correa, regresaremos “a la edad de las cavernas”.²⁹ Para el presidente, la minería es “la gran oportunidad que Dios nos ha dado para salir de la miseria”, y el oro “nos va a sacar de la pobreza”, del “subdesarrollo”.³⁰ Estas posiciones reflejan una visión convencional del desarrollo —colonial y teleológica— que no difiere mucho de la presentada en el discurso oficial de las instituciones financieras como el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo en pleno auge neoliberal.

Este discurso se encuentra en total contradicción con la pretensión afirmada tanto en la Constitución como en el PNBV de romper con el

²⁹ Declaraciones de Rafael Correa en *Enlace Ciudadano*, 245, noviembre 12, 2011.

³⁰ Declaraciones de Rafael Correa en *Enlace Ciudadano*, 249, diciembre 10, 2011.

modelo de desarrollo vigente. En las alocuciones del presidente acerca de la minería, no se observan planteamientos alternativos a la concepción convencional del desarrollo. Si bien el gobierno pretende diversificar en el futuro su matriz productiva y “movilizar [los] recursos hacia otras áreas de la economía”,³¹ el objetivo a plazo medio es consolidar un modelo extractivo primario–exportador, que supuestamente traerá desarrollo como sinónimo de crecimiento económico.

La explotación del hombre por el hombre

La megaminería no es sólo sinónimo de la subyugación de la Naturaleza, sino también de los seres humanos. En las regiones rurales y de selva —el tipo de región donde se encuentran los actuales proyectos mineros del país— la megaminería implica la proletarización de una gran parte del campesinado o de los pueblos indígenas ocasionada por la pérdida de territorios o la destrucción de sus fuentes esenciales de reproducción económica y social. La instalación de minas requiere la compra o expropiación masiva de terreno por parte de la empresa o de especuladores; implica, además, destrucción de la Naturaleza para la instalación de diversas infraestructuras energéticas y de transporte y por los impactos que provoca esta actividad como lo vimos anteriormente.

Entre los “objetivos actualizados” del PNBV, encontramos el número 6: “garantizar el trabajo estable justo y digno en su diversidad de forma”. Sin embargo, al contrario de lo que se cree comúnmente, la megaminería no es una actividad que ayude a solucionar el problema del empleo. Las explotaciones mineras industriales modernas usan tecnología y maquinaria complejas, por lo que requieren de poca mano de obra y altamente cualificada. Los pocos puestos ocupados por las comunidades campesinas e indígenas aledañas a los proyectos mineros son generalmente de corta duración y poca calidad: trabajos peligrosos, al contacto con aire y polvo contaminado y productos tóxicos. En Canadá, por ejemplo, el Instituto de Estadística Nacional indica que la actividad minera ha sido la más peligrosa para los trabajadores a lo largo de las dos últimas décadas (Marshall, 1996).

³¹ Declaraciones del Presidente Rafael Correa en el acto de firma del contrato con ECSA, marzo 5, 2012. Fuente: *El Ciudadano*, marzo 5, 2012.

La actividad minera como generadora de conflictos

Con la extensión de la frontera extractiva, las mineras se han instalado en territorios en donde se practican las economías agropastorales, e incluso de pequeña minería o artesanal. La llegada de la minera trastorna violentamente la dinámica económica local, los escasos puestos de trabajo que ofrece son adjudicados en su gran mayoría a hombres jóvenes, los cuales se vuelven los únicos proveedores de dinero del hogar. Los pobladores se vuelven totalmente dependientes de los salarios de la empresa y descuidan el trabajo en sus tierras —si todavía las conservan—, dejando de lado otras formas de subsistencia no monetaria. Por otra parte, la llegada de una empresa minera lleva a la marginación socioeconómica de mujeres y campesinos, sectores no preparados o tradicionalmente considerados como menos capacitados para el trabajo minero y las actividades económicas conexas que éste genera (Hipwell *et al.*, 2002).

La llegada de una explotación minera (e incluso la sola perspectiva de ella) implica divisiones múltiples en el seno de las comunidades, incluso conflictos intrafamiliares, entre los —pocos— beneficiados de esta transformación y los “perdedores” hasta provocar en muchos casos la desintegración de las mismas (Bebbington *et al.*, 2008). Adicionalmente, en zonas mineras se suele constatar un incremento de la delincuencia y la violencia, así como un aumento en el tráfico de tierras (Carrington, 2010).

En cuanto a los pueblos indígenas, la modificación profunda de los territorios y de las actividades económicas destruye las bases materiales de pueblos indígenas, trae nuevos imaginarios de consumo y modos de vida, lleva a una concentración de los poderes y, por lo tanto, a una redefinición irreversible de la estructura social de las comunidades mineras y sus alrededores. La explotación a gran escala con su alto metabolismo social implica sistemáticamente una vulneración del mundo de los pueblos indígenas y de las prácticas en las cuales se inspira el origen mismo del concepto de Buen Vivir. Al destruir los territorios en donde se asientan estos pueblos, la megaminería imposibilita de manera irreversible el cumplimiento de la promoción, el fortalecimiento y la revalorización de las culturas campesinas, de su organización y de sus prácticas (PNBV 20009: 149). En muchos casos, comunidades y pueblos experimentan una verdadera desposesión, la cual es actualmente una

forma privilegiada de acumulación capitalista a nivel global (Harvey, 2003; Gordon y Webber, 2008)

Además, como hemos mencionado, la resistencia a la actividad minera es a menudo duramente reprimida, ya sea por las fuerzas públicas o por ejércitos paramilitares. Desalojos violentos y uso de armas de fuego lleva a situaciones dramáticas para las comunidades. Nos encontramos lejos del objetivo número 5 del PNBV: “garantizar la soberanía y la paz”.

Inequidad de género

Con la megaminería, las mujeres sufren mayores impactos en términos de salud psicológica y física. La pérdida de soberanía económica en sitios mineros empuja a muchas mujeres a buscar un sustento en la prostitución. Al mismo tiempo, la llegada de gran cantidad de hombres jóvenes en busca de trabajo atrae la instalación de burdeles y cantinas en donde se dan serios casos de explotación sexual incluso infantil. La lógica patriarcal que rige el trabajo dentro de las minas exagera la violencia hacia las mujeres y aumenta los casos de violación y los riesgos de contagio de enfermedades sexualmente transmisibles (Carrington *et al.*, 2010). A nivel político, las mujeres son en general excluidas de los procesos de negociación que se emprenden entre la comunidad y las empresas mineras, y sus demandas son casi siempre ignoradas o minimizadas.

Por otra parte, la contaminación del medio ambiente causada por la explotación minera puede provocar abortos espontáneos, causar malformaciones u otras patologías graves en los niños, lo cual implica una carga mayor para las mujeres, quienes tradicionalmente se encargan de su cuidado (De Vitry, 2004). Finalmente, las pocas mujeres que consiguen trabajos en las minas están expuestas a la discriminación laboral y sufren constantemente de acoso sexual.

En resumen, la violencia de género característica de las comunidades mineras está lejos de los principios del Buen Vivir, los cuales apuestan por “un modelo igualitario que propicie y garantice la participación de los sujetos, más allá de su condición de clase, del lugar ocupado en la estructura formal de trabajo o de su género, orientación sexual, etnia o credo” (PNBV, 2009: 38).

Consulta previa. ¿De qué participación estamos hablando?

Conviene señalar que la Ley no obliga a la empresa o al gobierno a obtener el consentimiento previo libre e informado por parte de la comunidad afectada por el proyecto minero industrial, un derecho incluido en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y en el convenio 169 de la OIT, normativa a la cual Ecuador se adhirió. A lo sumo, la Ley de Minería evoca un “derecho a la información, la participación y la consulta”.³²

Sin embargo, desde el punto de vista de la comunidad afectada, la consulta no es de mayor utilidad si no está garantizado su derecho a aprobar o negar la instalación del proyecto minero. Mientras se habla de una consulta no vinculante, o de consulta que obliga al gobierno solamente a tomar en cuenta los criterios reservándose el derecho a la decisión final, no se puede hablar de participación política ni de ejercicio de soberanía sino meramente de mecanismos de legitimación de la megaminería. En otros términos, el marco legislativo minero vigente se encuentra lejos del objetivo 10 del Plan Nacional del Buen Vivir, “garantizar el acceso a la participación pública y política”. Tampoco profundiza “la calidad de la democracia” ni proporciona las “condiciones de radical igualdad social y material” como pretende el Plan (PNBV, 2009: 34), ni promueve “la capacidad de movilización autónoma de la ciudadanía” que exige según el mismo Plan “que la ciudadanía tenga un *control real del uso, de la asignación y de la distribución de los recursos tangibles e intangibles del país*” (*ibid.*, las cursivas son nuestras).

La empresa transnacional como ente colonizador

La tendencia hacia el gigantismo minero previamente mencionado ha reforzado el protagonismo de un cartel de megaempresas transnacionales (BHP Biliton, Vale-Inco, Río Tinto, AngloAmerican, Xstrata, Barrick Gold, etc.) capaces de recaudar fondos en los mercados financieros internacionales (la megaminería es una actividad capital-intensiva que posee los recursos humanos y técnicos para desarrollar estos megaproyectos.

³² *Ley de Minería*, Registro Oficial, Administración del Sr. Ec. Rafael Correa Delgado, año III —Quito, jueves, enero 29, 2009— núm. 517.

Este modelo minero sumamente centralizador fortalece la emergencia de corporaciones transnacionales todopoderosas, las cuales vienen ganando peso económico y político a escala internacional. Por ser actores de alto peso político y económico, estas empresas son capaces de influir en el diseño de las políticas mineras de muchos países.

Cabe señalar que las empresas mineras se financian en la Bolsa de Valores y con préstamos de instituciones financieras extranjeras, públicas y privadas, por lo que el nivel de actividad en el terreno está dictaminado por la salud o debilidad de los mercados internacionales. Por ejemplo, la última crisis económica mundial implicó la clausura masiva de minas, atrasos y recortes presupuestarios en decenas de proyectos alrededor del mundo (Mining Weekly, 2009).

La pretensión de la Constitución y del PNBV de romper con el carácter central de la empresa en la economía y el rol del mercado como ente regulador con poca probabilidad se cumplirá con los actores transnacionales a cargo de la megaminería en el Ecuador. En las regiones mineras, la economía local es totalmente dependiente del mercado internacional pues las empresas suelen ser los principales auspiciantes e incluso encargarse de la construcción de nuevas infraestructuras de servicios.

Las experiencias con empresas mineras de Canadá y China dentro y fuera de sus fronteras muestran su capacidad de evadir ilimitadamente sus responsabilidades frente a los múltiples impactos nocivos que provocan y se enfrentan a un récord de conflictos ambientales, económicos, sociales y laborales (Deneault *et al.*, 2008; Sacher y Acosta, 2012).

En este ámbito, las pretensiones del gobierno de controlar a las empresas mineras transnacionales parecen vanas. El presidente declara que “con la Revolución ciudadana la plata del petróleo y de la minería se va a quedar aquí”.³³ Cabe preguntarse de qué herramienta dispone el gobierno ecuatoriano para controlar a empresas mineras todopoderosas que evaden el fisco y sus responsabilidades a nivel ambiental y social gracias a su vinculación con paraísos fiscales como las Islas Vírgenes, Caymans o Barbados y a un paraíso judicial como Canadá, la Suiza del sector minero transnacional.³⁴

³³ Declaraciones de Rafael Correa en *Enlace Ciudadano*, 249, diciembre 10, 2011.

³⁴ Deneault y Sacher (2012). *Imperial Canada Inc.*, Talonbooks, Vancouver, 2012; Sacher, W., “El modelo minero canadiense: saqueo e impunidad institucionalizados”. *Acta Sociológica*, núm. 54, enero-abril, 2010: 49-67.”

Dadas estas características parece improbable implementar lógicas de la economía social y solidaria, como lo pretende el PNBV. Tampoco se ven pasos hacia la “democratización de los medios de producción, (re)distribución de la riqueza y diversificación de las formas de propiedad y de organización” (PNBV, Estrategia de cambio I).

Impactos en la salud

Como hemos mencionado, la megaminería lleva a la degradación del medio socioambiental en múltiples aspectos. Esta degradación y devastación implica un conjunto de impactos en términos de salud pública: enfermedades degenerativas provocadas por la contaminación del ambiente, alcoholismo, consumo de drogas, enfermedades sexualmente transmisibles, problemas de salud mental, etc. (*MiningWatch*, 2008; Carrington *et al.*, 2010) Este tipo de impactos, observado en muchas explotaciones alrededor del mundo, contravienen el derecho a un ambiente “sano y ecológicamente equilibrado”, inscrito en la Constitución (art. 14).

Conclusiones

Los aportes de este trabajo pueden resumirse en tres puntos principales: un recorrido histórico de la emergencia de los discursos del Buen Vivir en Ecuador, sus diversos actores y las propuestas detrás de estos discursos; poner en evidencia las diferencias entre le *sumak kawsay* como propuesta política de los movimientos indígenas y sus aliados y el Buen Vivir como política pública del gobierno de Rafael Correa; y el contraste entre el Buen Vivir promovido por las diversas instancias gubernamentales como un modelo distinto de desarrollo y la política extractivista megaminera implementada por primera vez en Ecuador por la Revolución ciudadana, en continuidad con el modelo desarrollista primario exportador de los gobiernos anteriores.

Los discursos del Buen Vivir *sumak kawsay* en los Andes surgen como propuesta política desde diversos actores frente al vacío ético y político del paradigma liberal moderno. Las múltiples crisis que confluyen en la década de los años ochenta y noventa obligan a los movimientos sociales a buscar alternativas frente a un modelo económico y político en

decadencia: el paradigma neoliberal había dejado un saldo devastador en los países del Sur global y la debacle financiera ponía en evidencia la distancia cada vez mayor entre el capital y el trabajo. Múltiples voces de alerta hablaban de los límites del planeta para soportar la devastación al tiempo que los movimientos indígenas alrededor del mundo reclaman el respeto a su diversidad y obligan a occidente a mirar otras formas de concebir la economía, el Estado, la relación con la Naturaleza y con los demás seres humanos.

En la región Andina, el reclamo popular exige un cambio radical en el modelo económico y político que implicaba un serio cuestionamiento al Estado-nación. Los discursos críticos al desarrollo surgen acompañados de una propuesta emancipatoria de decolonialidad y de ruptura epistemológica con occidente. Las organizaciones indígenas, los pueblos, los movimientos ecologistas, acompañados de una intelectualidad progresista son los nuevos protagonistas de estas reivindicaciones.

En Ecuador y Bolivia se suceden sendos procesos constituyentes, que dan paso a la redacción de nuevas Cartas Magnas construidas con amplia participación y promotoras de temas de avanzada como los Derechos de la Naturaleza o los discursos del *sumak kawsay*-*suma qamaña*, Buen Vivir o Vivir Bien.

Pese a la diversidad de nociones que contienen estos discursos, se puede identificar como elementos centrales del *sumak kawsay*-*suma qamaña* la relación armónica entre el ser humano y la Naturaleza, la comunidad como forma de organización social y política articuladora, la reciprocidad y solidaridad como principios del intercambio económico, la ruptura con el modelo de mercado, en donde la competencia es el motor y la empresa el ente fundamental, la visión holística y el principio de relacionalidad en donde todos los seres vivos e inanimados del universo coexisten.

En Ecuador, estos elementos han sido llevados a razón de Estado y enunciados en la política pública como el Buen Vivir, tanto en la Constitución, cuanto en los planes nacionales y sectoriales del actual gobierno. Sin embargo, su implementación dista mucho de los principios que lo inspiraron originalmente.

Luego de cinco años de gobierno, la Revolución ciudadana no sólo ha dado paso a la ampliación de las fronteras petroleras, aún en territorios en donde habitan naciones y pueblos campesinos e indígenas, sino que ha permitido y defendido enfáticamente la instalación, por primera vez en Ecuador, de la minería metálica a gran escala. Ciertamente, en el

programa de gobierno que presentó Alianza País en 2006 estaba bastante más comprometida que ahora con la búsqueda de un modelo alternativo. Desde las más altas esferas de gobierno se esgrimen férreos discursos en defensa del extractivismo, como un imperativo urgente y con muy poca posibilidad de cuestionamiento, crítica u oposición. Como en las épocas más oscuras del neoliberalismo, el *There is no alternative* (no hay alternativa), de Margaret Thatcher, recobra vida en el gobierno de la Revolución ciudadana, pues al parecer, la megaminería es la única manera de conseguir los fondos necesarios para implementar el Ecuador del futuro y sacarnos por fin y de una vez por todas del “subdesarrollo”.

Poco importan las evidencias empíricas de la mega destrucción que ha dejado a su paso la minería a cielo abierto en cientos de países del mundo, aun en los más desarrollados. Sólo en Canadá existen alrededor de diez mil minas abandonadas que provocan cada año gravísimos impactos (Ptacek, 2004). Poco importan las voces de los pueblos y nacionalidades indígenas que se declaran en “peligro de extinción”, al perder su hábitat, al ver su territorio invadido, el agua contaminada, sus poblaciones enfermas.³⁵ Tampoco importa la pérdida de soberanía que implica la instalación de empresas transnacionales en términos fiscales, laborales, ambientales, etc. Ninguna de estas dimensiones aparece en el discurso oficial. Se justifica más bien la implementación de la mega minería en el Ecuador considerando que los ingresos obtenidos con esta actividad económica serán suficientes para devolver a la vida fuentes de agua, bosque y formas de vida de pueblos campesinos e indígenas. La tecnología avanzada que se implementará, se afirma en el discurso oficial, permitirá que los ecosistemas se enriquezcan a raíz de la explotación. El camino está trazado, según el gobierno la minería es necesaria para salir del “subdesarrollo”, para tener salud, educación, infraestructura, una sociedad próspera. Para llegar al Buen Vivir hay que implementar la minería; o dicho de otra manera, para llegar a la vida hay que pasar por la muerte.

La megaminería es una de las actividades humanas más contradictorias con los principios del Buen Vivir–*sumak kawsay* y el gobierno resuelve esta contradicción mediante dos estrategias:

³⁵ Declaraciones de Domingo Ankuash, presidente de la Asociación Shuar Bomboiza, recogidas en el video *Intervención minera en la Cordillera del Cóndor*: <http://www.youtube.com/watch?v=kBG19Sff_S8>.

i) promoviendo un Buen Vivir ambiguo más cercano a la concepción de “vida buena” aristotélica, según la cual el ser humano se halla fuera de la Naturaleza o en oposición a ella; y en donde la emotividad, los sentimientos, los instintos, deben subordinarse al intelecto y la razón. Esta visión, fundamento del pensamiento occidental, aprueba y justifica la continuidad del modelo extractivista porque mira a la Naturaleza como un conjunto de recursos a ser explotados por el ser humano. La política extractivista está en ruptura total con la relación armónica entre todos los elementos del universo, planteada desde la cosmovisión indígena de la cual dice inspirarse el Plan Nacional para el Buen Vivir. Además, el discurso del Buen Vivir institucional no desmantela el modelo de desarrollo basado en la explotación del hombre, en la depredación, generador de conflictos, de asimetrías de género, de desigualdad económica, enfermedades y dominación política y económica al capital transnacional.

Por otra parte, el Buen Vivir del gobierno se inspira además en la *polis* griega para explicar la importancia de la vida en comunidad. Sin embargo, recordemos que la *polis* griega excluye a los esclavos que no son considerados como seres humanos, tampoco son sujeto de derechos las mujeres ni los extranjeros. Cabe preguntarse hasta qué punto la mirada del gobierno está atravesada por esta concepción de la sociedad en donde unos seres humanos son más dignos que otros de merecer el respeto de sus derechos por parte del Estado.

ii) Construyendo una narrativa extractivista y una mistificación de la megaminería que implica:

- * La pretensión de construir un Estado capaz de regular las empresas mineras transnacionales que se encargan de la gran mayoría de la actividad minera en el país. Esta capacidad será sumamente limitada puesto que las mineras transnacionales han demostrado su capacidad de evadir cualquier responsabilidad —fiscal, ambiental, social, política, etc.— en otros contextos (incluso en países con fuerte institucionalidad) (Sacher, 2010).
- * una creencia dogmática en las tecnologías mineras, supuestamente capaces de llevar a cabo una “explotación limpia”, basándose en una concepción reduccionista de los ecosistemas,

que aún la ciencia moderna ya ha superado. Cabe mencionar que en el caso del Ecuador, aun si existiera una tecnología limpia no se podría implementar por la falta de estudios serios que arrojen datos hidrometeorológicos en un arco de tiempo lo suficientemente amplio como para ser confiables (Sacher, 2011). Con su narrativa legitimadora del extractivismo, el gobierno pretende elaborar un proyecto a largo plazo en el cual la megaminería sea una etapa previa imprescindible para generar los recursos financieros y humanos necesarios para construir en un futuro lejano una sociedad del Buen Vivir.

Hemos visto, sin embargo, que al implementar la minería a gran escala, el gobierno atropellará sin duda y violentamente su propia concepción del Buen Vivir, y, lo que es peor, podría imposibilitar su alcance a las generaciones futuras, debido a las profundas e irreversibles consecuencias ambientales, sociales, políticas, económicas y culturales que genera esta actividad. A la luz de este saldo, es legítimo preguntarse si más que para alcanzar un supuesto Buen Vivir, estas estrategias han sido diseñadas para asegurar la implementación de un proyecto neo-desarrollista y con él, la continuidad de los patrones de acumulación en un contexto adverso.

Los discursos del Buen Vivir y de una narrativa extractivista permite al gobierno ecuatoriano justificar una postura reformadora funcional al capital transnacional y a la perennización del estatus de periferia colonizada del Ecuador. Los pueblos, las organizaciones y los movimientos sociales continúan en la disputa por reapropiarse de estos discursos, inspirados en sus formas de vida y pugnan por devolverles su sentido emancipador y transformarlos en una propuesta revolucionaria que en verdad cuestione los fundamentos de siglos de colonización, del Estado liberal y de la modernidad capitalista en su conjunto.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2009) *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya Yala.
Acosta, Alberto (2011) “De las alternativas del desarrollo a las alternativas al desarrollo”, ponencia presentada en el *I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Universitaria e Investigación Científica: Construyendo el Buen Vivir*, Cuenca, Ecuador, noviembre 8.

- Alianza País (AP) (2006) “Plan de Gobierno de Alianza País 2007-2011. ¡Porque otro país es posible! Un primer gran paso para la transformación radical del Ecuador. Propuesta en construcción colectiva. 26-11-2006”.
- Antonelli, Mirta y Maristella Svampa (2009) *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Aristóteles (2003) “Libro I”. En Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial: 47-74.
- Ayres, Jeffrey M. (2004) “Framing collective action against neoliberalism: The case of the “Anti-Globalization” Movement. *Journal of World-Systems Research*. vol. x, num. 1, invierno.
- Banco Mundial (2012) *Ecuador, panorama general*. Sitio oficial, sección país, Ecuador, Panorama general, Contexto. <<http://www.bancomundial.org/es/country/ecuador/overview>>.
- Barrera, Augusto. (2001) *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: Ciudad, Abya-Yala, Osal.
- Bebbington, Anthony. (2007) *Mining and social movements: Struggles over livelihood and rural territorial development in the Andes*. IDPM Univ. of Manchester, julio 3. <http://www.sed.manchester.ac.uk/research/andes/publications/conferences/Poverty_and_capital_Jul07.pdf>.
- Bebbington, Anthony; Hinojosa, Leonith; Humphreys, Denise; Burneo, Maria Luisa y Ximena Warnaas (2008) “Contienda y ambigüedad: minería y posibilidades de desarrollo”. *Development and Change*, 39 (6): 887-914. <http://www.sed.manchester.ac.uk/research/andes/publications/papers/Bebbingtonetal_Contiendayambigüedad.pdf>.
- Bengoa, José (2000) “Diversos procesos explicativos de la emergencia indígena en los años noventa en América Latina”. En: Bengoa, José, *La Emergencia Indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borja, Raúl (1990) “La coyuntura desde la derecha”. En Ortiz Santiago; Borja Raúl y Hinkelamert, Franz J., *Ecuador. Coyuntura política*. Ensayos-entrevista. Quito: CEDEP.
- Bravo, Elizabeth (2012) “El código de la producción: renuncias a la soberanía”. En Bravo, Elizabeth y Cecilia Chérrez, (eds.). *Sumak kawsay o Plan Nacional del Buen Vivir. ¿Qué está detrás del discurso?* Quito: Acción Ecológica.

- Carrington, Kerry; McIntosh, Alison y Scott, John (2010) "Globalisation, frontier masculinities and violence: Booze, blokes and brawls". *British Journal of Criminology* (en prensa)
- CEDHU, Acción Ecológica, Inredh (2011) "Criminalización a defensores de derechos humanos y de la Naturaleza", diciembre.
- Célleri, Daniela (2009) "Widersprüche eines, plurinationalen Staates": Die indigene Bewegung Ecuadors und die Verfassungsgebende Versammlung 2008"/ Contradicciones de un «Estado Plurinacional»: El movimiento indígena en Ecuador y la Asamblea Constituyente 2008, tesis de maestría. Universidad de Hannover.
- Chiasson (2008) "Coup dur pour nos minières". *Le Devoir*, martes, abril 29.
- Choque Quispe, María Eugenia (2006) *La historia del movimiento indígena en la búsqueda del suma qamaña (Vivir Bien)*. Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara. Department of Economic and Social Affairs, Division for Social Policy and Development Secretariat of the Permanent Forum on Indigenous Issues, International Expert Group Meeting on the Millennium Development Goals, Indigenous Participation and Good Governance, Nueva York, enero 11-13.
- CONAIE (2007) Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente, Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico. Quito: Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador.
- Constitución de la República del Ecuador (CPE) (2008) Registro Oficial. Órgano del Gobierno del Ecuador. N°449 - Año II. Tribunal Constitucional del Ecuador. Quito, octubre 20.
- Cortez, David (2011) "La construcción social del "Buen Vivir" (*sumak kawsay*) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida". *Aportes Andinos*, núm. 28. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos, enero.
- Cortez, David (2012) Curso "Genealogía del Buen Vivir / *sumak kawsay*", dictado en Flacso Ecuador, julio-septiembre.
- Dávalos, Pablo (2008) "El "*sumak kawsay*" ("Buen Vivir") y las cesuras del desarrollo". *América Latina en Movimiento*. Quito: ALAI. <<http://alainet.org/active/23920>>.
- De Sousa Santos, Boaventura (2008) *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural Editores. 2008

- De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- De Vitry, Camille (2004) *Le Prix de l'or*. France: les productions cam.
- Defensoría del Pueblo (2011) *Informe temático, Los escenarios de la criminalización a defensores de derechos humanos y de la Naturaleza en Ecuador: desafíos para un Estado constitucional de derechos 2011*, <http://www.cedhu.org/index.php?option=com_content&view=article&id=116&Itemid=7>.
- Deneault, Alain y William Sacher (2012) *Imperial Canada Inc. Legal haven of choice for the world's mining industries*. Vancouver: Talonbooks.
- Deneault, Alain; Sacher William y Delphine Abadie (2008) *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*. Montréal: Editorial Écosociété.
- Denvir, Daniel; Moore, Jennifer y Teresa Velasquez (2008) "In Ecuador, mass mobilizations against mining confront President Correa", *Upside Down World*, noviembre 19. <upsidedownworld.org/main/content/view/1588/49>.
- Diario Hoy* (2008) *Correa ratifica impulso a la minería responsable en Ecuador*, diciembre 1. <<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/correa-ratifica-impulso-a-la-mineria-responsable-en-ecuador-321601.html>>.
- EIA (2010) Estudio de Impacto Ambiental para la fase de beneficio del proyecto minero de cobre mirador áreas mineras Mirador 1-Mirador 2, Ecuacorriente S.A. (ECSA), noviembre, Quito.
- El Ciudadano*. Periódico digital del gobierno de la Revolución Ciudadana (2012) *Ecuador inició explotación minera responsable a gran escala*. Sección Noticias, Economía, marzo 5. <http://www.elciudadano.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=31135:un-dia-historico-para-el-ecuador-se-firmo-contrato-de-explotacion-minera-responsable-a-gran-escala&catid=3:economia&Itemid=44>.
- Escobar, Arturo (1995) *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton, (NJ): Princeton University Press: 21-54.
- Escobar, Arturo (1997) "The making and unmaking of the Third World through development". En Majid Rahnema y Victoria Bawtree, (eds.) *The Post-Development Reader*, Londres: Zed Books: 85-93.
- Escobar, Arturo (2007) *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Editorial el perro y la rana.

- Esterman, Josef (1998) “La racionalidad del todo: lógica andina”. En Esterman, Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala: 111-135
- Fields, Scott (2003) The Earth’s open wounds: “abandoned and orphaned mines”. *Environmental Health Perspectives*, vol. 111.
- Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia (2009) *Constitución Política del Estado*. Febrero
- González, Susana (2012) “En este sexenio creció 53% el territorio concesionado a mineras”. *La Jornada*, lunes, septiembre 3: 31.
- Gordon, Todd y Webber, Jeffrey (2008) “Imperialism and resistance: Canadian mining companies in Latin America”. *Third World Quarterly*, vol. 29: 67-68.
- Gudynas, Eduardo (2009) “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador”. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 32: 34-47. Bogotá.
- Gudynas, Eduardo (2011). “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina; una breve guía heterodoxa”. En Lang, Miriam y Dunia Morkani (comps.), *Más allá del desarrollo*. Quito: Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo. Fundación Rosa Luxemburg.
- Guerrero, Andrés (2012) *Administración de poblaciones, ventriloquía y trans-escritura: análisis históricos, estudios teóricos*. Quito: FLACSO; y Lima: Instituto de Estudios Peruanos: 456.
- Harvey, David (2003) “El «nuevo» imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión”. *Revista Viento Sur, Estado Español*, traducción de Enrique Rodríguez, diciembre 13.
- Herero Cabrejas, Amaranta (2012) “La tecnociencia y las evaluaciones de impacto ambiental en los conflictos socioecológicos. Reflexiones sobre un caso de minería a cielo abierto de carbón”. *Arxius*, núm. 26: 21-36, junio.
- Hipwell, William; Mamen, Katy; Weitzner, Viviane y Gail Whiteman (2002) *Aboriginal peoples and mining in Canada: Consultation, participation and prospects for change working discussion paper* (borrador). Preparado por el North-South Institute, con el apoyo de las empresas transnacionales Syncrude Canada, Rio Algom (ahora BHP Billiton) y Falconbridge. Enero.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010) *Vivir Bien / Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Convenio Andrés Bello: Instituto Internacional de Integración.

- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC, Ecuador) (2001) VI Censo Nacional de Población y Vivienda 2001, resultados definitivos. Instituto Nacional de Estadística y Censos. Republica del Ecuador, Quito.
- International Council on Mining and Metals (ICMM) (2005) *Biodiversity offsets—A briefing paper for the mining industry*.
- Larrea, María de Lourdes (2011) “Desafíos para las políticas públicas en la aplicación de la noción del Buen Vivir y de la economía social y solidaria”. En Larrea, M. de L., *Del desarrollo al Buen Vivir. Desafíos para la construcción de alternativas solidarias en políticas públicas—Caso Ecuador*, tesis de maestría. Ecuador: FLACSO 103-137.
- Macas, Luis (2011) “El *sumak kawsay*”. En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad: 47-60.
- Marshall, Katherine (1996) “A job to die for” Statistics Canada—Perspectives. *Catalogue*, núm. 75-001-XPE, verano.
- Medina, Javier (2006) *Suma qamaña. Por una convivencia postindustrial*. La Paz: Garza Azul Editores: 105-111.
- Mining Watch Canada* (2008) “The boreal below: Mining issues and activities in Canada’s boreal forest region”: 50 y 79.
- Mining Weekly* (2009) “Project delays, mine shutdowns and cutbacks”, enero 30. <<http://www.miningweekly.com/article/project-delays-mine-shutdowns-and-cutbacks-2009-01-30>>.
- Ministerio de Recursos Naturales No Renovables del Canadá (2012) Green Mining Initiative. *Minerals and metals sector, mining and mineral technology*, junio 5. <<http://www.nrcan.gc.ca/minerals-metals/technology/4473>>.
- Ministerio de Recursos Naturales No Renovables del Ecuador (MRNRR) (2011) Plan Nacional de Desarrollo Minero. Quito.
- Moore, J. y Velásquez T. (2012) “Sovereignty negotiated: Anti-mining movements, the State, and multinational mining companies under Correa’s 21st century socialism”. En Bebbington, Anthony (ed.), *Social conflict, economic development and extractive industries: Evidence from South America*. Londres: Routledge: 112-133.
- Ortiz Crespo, Gonzalo (1992) “Las tareas inconclusas de nuestra historia a propósito de la plurinacionalidad y el movimiento indígena”. En Ayala, E. et al. *Pueblos Indios, Estado y Derecho*, ILDIS, Corporación Editora Nacional, Quito, Biblioteca de Ciencias Sociales, núm. 36, Quito.

- Ospina, Pablo (2009) *Transiciones. Ecuador después del referéndum*. Comité Ecuménico de Proyectos. Desarrollo y Paz de Canadá, EED-Servicio de las Iglesias Evangélicas en Alemania para el Desarrollo, Pan para el Mundo de Alemania e Hivos de Holanda. Quito, febrero.
- Prada, Raúl (2012) *El Vivir Bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico. Más allá del desarrollo*. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala: 159-184.
- Prior, T. D.; Giurco, G.; Mudd, L.; Mason, J. y Behrisch (2012) “Resource depletion, peak minerals and the implications for sustainable resource management”. *Global Environmental Change*, 22: 577-587.
- Programa Andino de Derechos Humanos (PADH), (2012) *Informe sobre derechos humanos, Ecuador 2011*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, marzo.
- Ptacek, Carol (2004) *Transport of metals from mine tailings impoundments and release to surface waters*. Department of Earth Sciences, University of Waterloo.
- Quijano, Aníbal (2001) *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas, Venezuela: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual.
- Rahnema, Majid, (1997) Introduction. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (eds.), *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Book: ix-xix.
- Ramírez Gallegos, René (s.f.) *Socialismo del sumak kawsay ob Biosocialismo republicano*. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. Documento de Trabajo No. 2.
- Ravetz (2005) “The post-normal science of precaution”. *Water Science & Technology*, vol 52, núm. 6: 11-17.
- Sacher, William (2010) “El modelo minero canadiense: saqueo e impunidad institucionalizados”, *Acta Sociológica*, núm. 54, enero-abril: 49-67.
- Sacher, William (2011) Revisión crítica parcial del “Estudio de impacto ambiental para la fase de beneficio del proyecto minero de cobre mirador” de la empresa Ecuacorriente. Ecuador, Quito, marzo.
- Sacher, William y Alberto Acosta (2012) *La minería a gran escala en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Sandoval Moreano, Fabián. (coord. gral); Jorge Albán Gómez, Miguel Carvajal Aguirre, Carlos Chamorro Arturo y Diego Pazmiño Viñueza (equipo consultor de la Fundación Ambiente y Sociedad)

- (2002) *Minería, minerales y desarrollo sustentable en Ecuador*. Informe Nacional, MMSD-Ecuador, International Institute for Environment and Development: 25.
- SENPLADES (2009) “Un cambio de paradigma: del desarrollo al Buen Vivir”. En SENPLADES, *Plan Nacional Para el Buen Vivir (PNBV) 2009-2013*. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural. Quito: SENPLADES, pp. 31-48.
- Shiva, Vandana (1997) “Western science and its destruction of local knowledge”. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (eds.), *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Book: 85-93.
- Tucker, Vincent (1999) The myth of development: A critic of a eurocentric discourse. En Rolando Munck y Denis O’Hearn (eds.), *Critical development theory*. Londres: Zed Books: 1-26.
- Unceta, Koldo (2009) “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: una mirada transdisciplinaria sobre el debate y sus implicaciones”. *Carta Latinoamericana*, abril.
- Viteri Gualinga, Carlos (2002) “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Pueblos Indígenas y Educación*, núm. 56: 25-32. Quito: Abya Yala / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica-GTZ.

DISCURSOS Y ACTUACIONES EN TORNO A LAS ACTIVIDADES
MINERAS EN MÉXICO DESDE EL ENFOQUE DEL BUEN VIVIR



*Letizia Odeth Silva Ontiveros**

Las actuaciones en torno a la actividad minera se acompañan de un discurso justificador de la toma de decisiones al momento de su implementación. El Buen Vivir ha obligado a considerar alternativas a las ideas hegemónicas de crecimiento y desarrollo que encaminan políticas y legislaciones alrededor del mundo desde hace varias décadas. A través de un análisis de paisaje y discurso, se revisa cómo se ha creado un imaginario alrededor de una actividad marcada como prioritaria, de utilidad pública, de importancia nacional. Esta revisión se hace con base en las referencias otorgadas por el discurso dominante, con el objetivo de esclarecer la maquinaria detrás del paisaje mostrado de manera neutral en referencia a la minería. De esta manera, se verán las incidencias planteadas por el Buen Vivir en la convivencia de la actividad minera en México.

El Buen Vivir y su enfoque en la minería

El desarrollismo y el crecimiento económico

Aunque la base del Buen Vivir radique en la recuperación de los saberes indígenas y tradicionales, también existe la vertiente que destaca una postura crítica dentro de la modernidad y el discurso que enfatiza el desarrollo como el fundamento rector del modo de vida en el cual nos desenvolvemos. Este apartado retoma dicha crítica, señala la capacidad de expandir esta visión más allá de lo indígena y resalta su calidad incluyente al implicarse en problemáticas que permean ámbitos rurales, urbanos, indígenas y no propiamente indígenas.

* Posgrado de Geografía, UNAM.

La racionalidad imperante ha llevado a cabo prácticas que desde hace varias décadas recaen en continuas crisis, rehabilitándose y volviéndose a estructurar de manera que continúe con su dominio, basando sus principios en los fundamentos indicados por el crecimiento económico, traspasando barreras sociales, culturales y políticas. Su implementación ha llevado a dudar de sus resultados, al señalar los criterios para maximizar resultados, reducir costos y conseguir la acumulación incesante de capital, como ineficientes para lograr el bienestar social. Es en este punto donde el Buen Vivir advierte replantear la forma en cómo se ha llevado la política económica, identificando prácticas que ya se realizan históricamente y han sido descartadas en el afán de homogenizar la cotidianidad dentro de la racionalidad imperante: el neoliberalismo. Desde esta apreciación, se pueden reconocer las aspiraciones y preferencias del ámbito local, pues otro elemento de crítica radica en que el desarrollo convencional es visto como imposición cultural heredera del saber occidental. El acercamiento hacia los saberes locales como una reacción ante la colonialidad marca una distancia al desarrollismo. No obstante, se corre el peligro de que al tomar en cuenta otro tipo de planeaciones y participaciones, alternativas y opcionales a un modelo impuesto, se caiga, la mayoría de las veces, en una criminalización de quienes las idean al oponerse al modo de vida considerado funcional, deseado y óptimo.

En este tenor, menciona Monedero (2010), la existencia de un esfuerzo para hacer hegemónico un tipo de pensamiento, y para presentar como anacrónico, inferior, débil o ideológico y malintencionado al alternativo, descartándolo como posibilidad de convivencia social.

A partir de estas reflexiones, algunos autores como Escobar (2005:19) incorporan el concepto de posdesarrollo aprovechando la crítica al discurso hegemónico, manifestando un creciente descontento con el desarrollo del llamado tercer mundo. Escobar alude a la deconstrucción del desarrollo, llevando a los posestructuralistas a plantear la posibilidad de una “era del posdesarrollo”, donde el desarrollo ya no sería el principio organizador central de la vida social.

Ante estas ideas, se advierte el análisis a profundidad de lo que se dice y hace; los conceptos, las prácticas de las instituciones, lo que se menciona, divulga y muestra para legitimarlo. Esta tarea consiste en desarmar al desarrollo, averiguar por qué proliferan estos tipos de planes, se aplican y son defendidos. Se cuestionan entonces las ideas centrales en que se basan los discursos desarrollistas, precisamente por el ya mencionado descontento en sus resultados.

La visión de los “otros”

La exclusión que se ha mantenido con las comunidades indígenas al momento de la toma de decisiones en la implantación de actividades productivas no es un acto exclusivo para este sector de la población. En el medio urbano y en el rural, el reconocimiento de aquellos desatendidos oficialmente se ha limitado a considerarlos como los marginados, pobres y extremos pobres. Bermejo (2011) los menciona como “aquellos que no producen arte sino artesanía, no desarrollan cultura sino son folclóricos, no hablan idiomas sino dialectos, no tienen religión sino supersticiones basadas en una pseudo ciencia”.

Ante determinaciones como ésta resulta fácil imponer una ideología predominante, y enmarcar dos polos contrarios, denotando con ello un posicionamiento entre lo que está bien y lo que está mal, sin posibilidades de matices entre una y otra postura. A su vez, se señala la implementación de un supuesto beneficio de la mayoría a costa de las minorías que seguramente no saben lo que les conviene o lo que quieren. De esta manera, se dicta un deber hacer para mejorar y para alejarse de lo socialmente atrasado, es decir, alejarse de una forma de vida no contemplada bajo la racionalidad imperante.

A grandes rasgos, la clave del Buen Vivir radica en la recuperación de la diversidad como factor base de convivencia, logrando entornos complejos y con múltiples dimensiones culturales para favorecer la inclusión de ideas ya existentes, continuamente acalladas en pro de la supuesta mayoría, del beneficio social, del bien de la Nación. Continuamos en una dominación colonial al tener una influencia externa regidora y transgresora de lo local. Como señala Escobar (2005:29) “el nuevo imperio opera no tanto a través de la conquista, sino más bien a través de la imposición de normas (libres-mercados, democracia y nociones culturales de consumo al estilo estadounidense, y otros).

Esta visión demanda el respeto por la construcción de una sociedad inclusiva y democrática, al mismo tiempo pide un reconocimiento de diversidad en un Estado plurinacional, la diversidad como el elemento de enriquecimiento y no como un sinónimo de pobreza y degradación cultural.

Se considera esencial “Estar bien para poder seguir bien en el futuro” (Bermejo, 2011), lo cual genera automáticamente una vida presente con dignidad. No pide sacrificios, no pide pensar en el futuro a costa del presente, ni pensar en el presente a costa del futuro. Esta reflexión

evoca el concepto de sustentabilidad, sin embargo, éste recae en el dilema generacional cuando señala forzosamente el desarrollo económico dentro de las aristas que intentan equilibrar el triángulo isósceles que nunca se cumple.¹ La sustentabilidad funciona de manera compensatoria: el que contamina, paga, obligando a que el presente salga dañado forzosamente pero con la promesa de una compensación para que el daño quede remediado, lo cual jamás se supera. Esta alternativa del Buen Vivir destaca una óptica distinta, pues señala la continuidad del bienestar cotidiano.

La manera en que se ha verificado en este enfoque neoliberal la elevación de los niveles de calidad de vida y de bienestar social ha sido mediante indicadores del crecimiento económico, los cuales dependen de la venta–concesión de recursos naturales a transnacionales de capital extranjero. Este logro es dado mediante la exportación, bandera ondeada para justificar la inversión extranjera como meta a alcanzar para lograr el crecimiento económico y así, automáticamente, generar desarrollo social (el asentamiento de actividades productivas crea un ajuste de condiciones como infraestructura y servicios que a la larga beneficia a la población). Este esquema anula el criterio local y consolida con ello una dependencia totalmente externa, lo cual vuelve a otorgar mayor importancia a las exigencias del extranjero que a las necesidades y aspiraciones locales.

El camino del Buen Vivir en Bolivia y Ecuador

El esquema neoliberal de desarrollo no es exclusivo de México. Algunos países que dependen de la explotación de sus recursos naturales y sobre todo de la extracción de minerales están llevando a cabo iniciativas que den opciones al esquema neoliberal. Las alertas sobre el deterioro ambiental por patrones de consumo occidental tampoco han sido respondidas adecuadamente bajo el concepto de desarrollo convencional. Los gobiernos de Bolivia y Ecuador han considerado, bajo las modificaciones de sus planes de desarrollo, la presentación de un plan que no

¹ Para que se lleve a cabo un desarrollo sustentable se deben considerar tres factores de manera equitativa: el social, el ambiental y el económico; resultando gráficamente en un triángulo isósceles garantizando que los tres ámbitos serán respetados por igual, sin dar preferencia ni peso a ninguno sobre otro.

se organice bajo la idea convencional de desarrollo, pues éste enaltece la dependencia del extractivismo.

No obstante, aun cuando el planteamiento invoca a un ajuste en la planeación de las actividades extractivas, se advierten ciertas permanencias del esquema neoliberal actual. En Ecuador, por ejemplo, el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, en uno de sus objetivos en el rubro de la actividad minera,² menciona institucionalizar la prevención y precaución en el patrimonio natural, lo cual muestra más interés en remediar o cuidar el daño que se genere, que en proponer alternativas o actividades complementarias a la minería. Además, a pesar de mencionar que no se hará explotación intensiva ni masiva de recursos mineros a lo largo de dicho Plan, la minería continúa siendo un sector “estratégico”, lo cual incide en el peso que se la dará a cualquier actividad minera en contrapeso con alguna alterna.

Siguiendo el citado Plan, se propone también la formación desde el Estado de una sociedad civil participativa, pudiendo significar esto la minimización de conflictos relacionados con la minería, cuestión que a la fecha no se ha instrumentalizado ni llegado a acuerdos. Además, se presenta la creación de una empresa nacional minera que respete los Derechos de la Naturaleza y de las comunidades. A simple vista parecería un gran avance en la gestión local, sin embargo, su base radica en el aprovechamiento social y ambiental responsable por parte de las empresas, lo cual vuelve a poner en segundo plano la decisión de la gestión del territorio de manera local. Cabe mencionar en este ámbito que, al promover este tipo de acciones (prácticas no solamente de los países citados), se valida y realza la proliferación de obras de beneficio, como la creación de invernaderos, talleres, clínicas y caminos que las empresas señalan como responsabilidades sociales empresariales (RSE), que han servido como desvíos de atención cortoplacistas y sin continuidad, al ser totalmente guiadas por la voluntad de la empresa, y que se derivan de los requerimientos de equipamiento para llevar a cabo la propia actividad minera (redes de electrificación, drenaje, agua potable, conexión a internet).

Otro aspecto que se menciona es el logro de acuerdos y convenios entre empresa y comunidad, donde el Estado se compromete a que los

² Inciso 8. Estrategia territorial nacional, 8.6. Garantizar la sustentabilidad del patrimonio natural mediante el uso racional y responsable de los recursos naturales renovables y no renovables, recursos minerales.

principales beneficiados de las actividades mineras productivas extractivas sean las comunidades aledañas a los proyectos. Esto no evita las imposiciones de culturas dominantes (modo de consumo occidental) frente a las diversidades y heterogeneidades de pensamientos/ideologías.

Nuevamente se destaca una actividad prioritaria que impone decisiones y condiciones, con lo cual se puede ver que la búsqueda se focaliza hacia una alternativa al extractivismo, pero se acepta más extractivismo para alcanzarla (Gudynas y Acosta, 2011: 82).

Éstos son casos donde ya se realizan ajustes o cambios que de alguna manera pretenden mejorar la relación de la minería con la sociedad y el medio ambiente. A continuación se muestra el caso mexicano, y con ello el desglose de las acciones llevadas a cabo para aproximarse a lo que pudiera parecerse a las bases del Buen Vivir.

Historia y evolución de la minería en México

La conquista y la evangelización

La actividad minera ha sido uno de los ejes productivos más antiguos del país, consolidándose desde el asentamiento de la gran minería en la época colonial hasta el repunte que caracteriza esta época. En los inicios de la conquista, las incursiones españolas en la Nueva España estuvieron marcadas por la búsqueda y adquisición de la riqueza fácil y rápida que el oro y la plata les otorgaba en el encuentro de vetas a flor de tierra, aunque la razón explícitamente expresada fue la cristianización de los nativos conforme el compromiso de la Corona española ante el Papa: educar y evangelizar. A la par de la conquista espiritual de los nativos, el proceso de pacificación tuvo también la finalidad de justificar la exploración de nuevos territorios, ubicando rápidamente los posibles sitios con potencial minero a explotar. La conversión de la población aborigen, consolidaba la conquista en los dos aspectos: la ampliación de la fe católica por un lado y, por otro, la obtención de mano de obra necesaria para llevar a cabo la apropiación del territorio para actividades mineras.

Los conquistadores obtuvieron así grandes extensiones de territorios nativos, explotando a la población indígena. Algunos autores aseveran que dicha explotación fue desmedida, ya que esta apropiación constituyó la destrucción de las formas indígenas de organización social, así como la pérdida de sus valores culturales (Pérez, 1980: 1).

A partir de 1550, dos eventos marcan un parteaguas en la minería novohispana. En principio, la mayor dificultad durante el curso del siglo XVI consistió en que los ricos yacimientos superficiales se agotaron, de modo que la minería se convirtió en una empresa más costosa al ser preciso extraer el mineral a profundidades mayores (Lang, 1977: 18). En 1532, se habían descubierto nuevos yacimientos que proporcionaron buen metal, hasta que en el 1542 “las minas comenzaron a perder la ley y la buena fundición...”³ (León, 1978: 75). Sin embargo, en ese mismo periodo, el descubrimiento por parte de Bartolomé de Medina del método de amalgamación con azogue (mercurio), solucionó los problemas del beneficio del metal de poca ley, provocando el más importante periodo de actividad minera de la Nueva España. De esta forma empezaron a asentarse y a formar las haciendas de beneficio de metales, mismas que requirieron de otras que suministraran insumos para la minería (ganaderas, henequeneras, agrícolas). Dichas haciendas dominaron el campo mexicano aún después de la guerra de independencia y continuarían con actividades hasta la Revolución de 1920. Sin embargo, a pesar del uso del mercurio para la obtención de vetas con ley más baja, el avance tecnológico no era suficiente para la explotación de ciertas zonas, por lo que muchas regiones sufrieron abandono o periodos de bonanza intermitentes, llevando a cabo minería más bien de pequeña escala y de manera más rudimentaria. El repunte de la gran minería que prospera en nuestros días en México (y otros países latinoamericanos), se debe fundamentalmente a tres factores que han servido como base para su implantación: a) convenios derivados del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN); b) el incremento en los precios de los metales, y, c) las nuevas tecnologías de explotación y beneficio de minerales.

La transformación hacia el modelo neoliberal

La historia de las actividades mineras en México se altera por acontecimientos que acompañaron no sólo al país sino a Latinoamérica,

³ La ley es una medida que describe el grado de concentración del metal (en este caso oro o plata) disponibles en una mena o roca de un yacimiento mineral. Esta concentración determina la viabilidad económica de actividad minera. La cita que indica este periodo histórico refiere que a mayor ley, mayor posibilidad de extracción y aprovechamiento de los metales.

marcados por el tránsito de gobiernos hacia modelos cada vez más neoliberales, teniendo como fundamento la apertura de inversiones privadas, y el mercado como eje estructurante de políticas públicas.

En este tenor, se pueden encontrar registros que indican cómo desde inicios del siglo XX se han llevado a cabo cambios para facilitar la entrada de compañías extranjeras.⁴

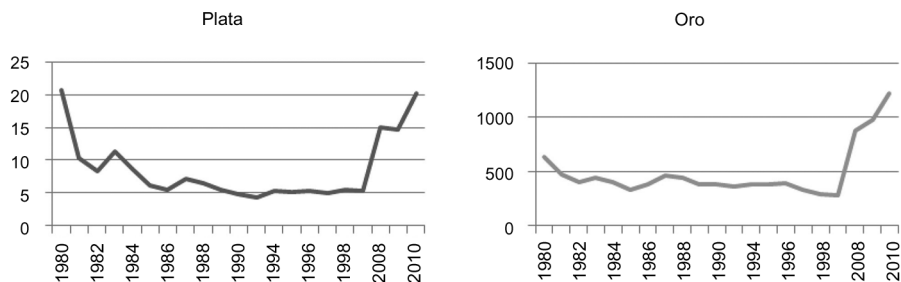
Sin embargo, es a partir del periodo presidencial de Miguel de la Madrid (1982-1988), que se asientan las bases del giro neoliberal en México, dando importancia a los desarrollos empresariales y de mercado. Esto impulsa al periodo de Carlos Salinas (1988-1994) para que lleve con éxito los convenios del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), considerando la modernización como el elemento clave de su discurso dentro de su periodo presidencial (González, 2008: 18). Es a partir del gobierno de Ernesto Zedillo (1994-2000) cuando, aún dentro de un entorno de incertidumbre económica y política, inicia el repunte de inversión en la minería al otorgarse las concesiones, permisos y trámites para dar entrada a empresas transnacionales.

Al pactarse el TLCAN, se logran cambios en el marco regulatorio para asegurar el desarrollo de la minería, como las modificaciones en la Ley de Inversiones Extranjeras, la Ley Minera, la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, la Ley de Aguas, etc. De esta manera, el TLCAN se convierte en el principio fundamental para llevar a cabo el desarrollo local, al depender de las decisiones externas para la ordenación de comunidades y localidades, excluyendo tomas de decisiones locales y propiciando flujos de inversión de empresarios privados, pues desde 1994, su inserción ha permitido justificar los cambios realizados para permitir la entrada de las empresas transnacionales con

⁴ Desde 1901, se creó una ley del petróleo donde se le otorgan concesiones a compañías petroleras y minas, eximiéndose, además, de pago de impuestos. En 1909, empiezan facilidades para dar entrada a EUA y extranjeros en la explotación de recursos. En 1914, se propone la inversión en minas y exploraciones por parte del Estado tratando de recuperar los recursos que se llevaban los extranjeros. Asimismo, se determinó la separación de la propiedad del suelo y del subsuelo, devolviendo a la Nación el dominio de este último. Véase Cárdenas (2009: cap. I).

En el periodo de Obregón y Calles, la inversión extranjera regresó, sobre todo de EUA entre agricultura, minería, banca y comercio. La expropiación y nacionalización del petróleo determinó la decisión de no monopolios en la minería, pero no logró cambios sustanciales. Uno de los principales productores en este periodo fue la ASARCO (plata, cobre, oro, zinc). A partir del término de Cárdenas, se transita del Estado benefactor (subrogaciones, subsidios y protecciones) al empresarial. Esto entra en ámbitos legales, políticos, organizativos como proyecto de Estado.

Gráfico 1. Precios de la plata y el oro (dls/onza troy)



Fuente: Elaboración propia con datos del *Informe Minero 2010*, Secretaría de Economía.

mayores facilidades, fortaleciendo vínculos especialmente con Canadá, país líder en inversión minera en México.⁵

Bajo este contexto, los factores que más han auxiliado en este cambio de esquema político y social son: los precios de los metales preciosos, que como se observa en el gráfico 1, se mantienen a la alza desde hace más de una década, sobre todo el oro que sobrepasa los USD 1,300 por onza;⁶ el lugar que ocupa México entre los principales productores de metales y minerales estratégicos (oro, plata, bismuto, cobre); y los alicientes que se les otorgan a los inversionistas extranjeros, como bajos salarios, pocos impuestos (o nulos) y facilidad de trámites para realizar sus actividades mineras, cualquiera que éstas sean.

El discurso sobre la importancia minera

Metodología del análisis del paisaje

En diversas fuentes y distintos medios se señala a la minería como una actividad de importancia histórica en México. Para lograr un acercamiento

⁵ Desde la firma del TLCAN, los intercambios de bienes entre México y Canadá han ido en ascenso, hasta llegar a representar un 199% entre 1994-2000; por ejemplo, el ritmo de crecimiento de las exportaciones mexicanas a Canadá ha sido superior al promedio de las precedentes del resto del mundo (Costero, 2004:19).

⁶ Precio oro abril de 2013, <<http://www.oroymas.com/>>.

a dicha importancia, se realiza un análisis del manejo del discurso a través de la visión de actores en torno a las actividades mineras: el gobierno y las empresas, principalmente, pues éstos son los que generan el discurso que construye un paisaje que habrá que desentrañar. Las fuentes a consultar para revisar los datos que ofrece el discurso dominante son por el lado del gobierno: los planes nacionales de desarrollo y los informes presidenciales; y, por el lado de las empresas, los informes mineros y desplegados de la Cámara Minera Mexicana y de algunas empresas, y la Manifestación de Impacto Ambiental de un caso en concreto. Para confrontar este discurso se acude, por una parte, a la percepción de la población afectada con trabajo de campo, noticias en medios de comunicación, así como resultados de tesis e investigaciones diversas; y, por otra, a los censos y cuentas nacionales del INEGI e información sobre concesiones y revisión geográfica del Servicio Geológico Mexicano. Es en estos medios donde se puede observar el seguimiento de lo que según el discurso se considera la base de mejora social: el crecimiento económico.

Como base teórica, se citan a algunos geógrafos como Cosgrove (1987) quienes tomaron el concepto de paisaje para trasladarlo hacia un enfoque marxista cultural, cuando llamó a una “geografía cultural radical”, basada en ‘una estética fundamentada en el reconocimiento de cómo los paisajes sostienen y elaboran un código simbólico de la sociedad burguesa’.

El discurso que se maneja crea un paisaje tal que puede fungir como *velo* que puede ser sujeto a un análisis, volviéndose entonces un material clave para la adquisición interpretativa, pues se habilita así un detallado contexto con sus distintos ensambles discursivos. Es así que puede revisarse una crítica materialista que tenga como foco central los conflictos sociales y económicos, exponiendo a su vez una crítica de los instrumentos de coerción y dominación utilizados por un sistema económico particular (capitalismo).

El modo de ver el paisaje es entendido como un acto de ‘neutralizar’ su dominio sobre la tierra, haciendo de su representación una visión particular de cómo debe ser el orden natural de las cosas (*ibid.*: 99). Lo anterior se refiere a la lectura de representaciones espaciales que a determinado grupo le interesa señalar como elemento de normalidad, de convencimiento sobre lo ‘ideal’ o por lo menos ‘cotidiano’. La cuestión es imprimir en el paisaje un sentido ‘neutral’, óptimo para continuar con la explotación, inequidad e injusticias que se vuelven imperceptibles y que son las que sostienen el sistema hegemónico.

Esta lectura hace que se neutralice el entendimiento del paisaje, produciendo así una visión particular normalizada que ignora luchas, ambigüedades, y otras formas de ver, percibir e imaginar el mundo. Cabe señalar que esto no significa que dichas representaciones sean inadecuadas, sino que esta conceptualización de representaciones del espacio tiene el efecto de abstracción y decorporealización (Oslender, 2002).

Con ello, se hace referencia a la utilización del paisaje como elemento discursivo para propiciar intereses de una clase socioeconómica determinada (hegemónica, dominante), de manera que, al promoverlo como neutral o cotidiano, se continúe con el mismo sistema sin repercusión alguna.

En síntesis, el paisaje es tomado aquí como la creación mental que se enarbola por medio de un discurso hegemónico imperante, el cual es construido de tal manera que al receptor le haga sentido, le sea congruente y, sobre todo, constituya una manera práctica, rápida y segura de alcanzar ciertas expectativas de mejora, sobre todo económica, y sin conflictos.

Está formado en su mayoría por discursos, representaciones gráficas y escritas describiendo una supuesta realidad o un futuro próximo a construir. Ésta es la imagen del *tapiz* que se muestra al exterior. El revés del *tapiz* es el proceso que se estructura a través de las relaciones que se desprenden de la actividad minera.

Detrás del discurso

En principio, se revisa el discurso desde el gobierno federal, puesto que desde sus planes y programas de desarrollo, se forjan las bases que determinan (y justifican acciones en torno a la inserción de la actividad minera. Considerando lo anteriormente citado respecto al Plan Nacional de Desarrollo (PND) de Salinas de Gortari, se subraya el interés en la modernización de la minería, lo cual derivaba en mostrarse atractivos para las inversiones extranjeras: era necesario una cooperación internacional para crecer económicamente.

A partir del PND que realiza Vicente Fox, el principal objetivo de gobierno en materia minera es facilitar la inversión nacional y extranjera, haciendo énfasis en la exportación como el medio por el cual se logrará un mayor beneficio. Se apunta que la minería “debe transformarse para enfrentar los ciclos depresivos de los mercados internacionales, elevar la

competitividad, y armonizar el desarrollo productivo con los principios sociales, ambientales y de desarrollo regional equilibrado”.⁷

Del mismo modo, en el PND de Ernesto Zedillo, se menciona que “la política minera se sustentará en un marco regulatorio que genere seguridad jurídica entre los inversionistas manteniendo un ritmo de expansión congruente con el desarrollo sustentable. Se establecerá una política de fomento a las exportaciones.”⁸ De nuevo encontramos el fomento a la inversión y exportación, como condición para el cumplimiento de los objetivos mineros.

Felipe Calderón en su PND mantiene como objetivo principal incrementar la participación de México en los flujos de comercio mundial y en la atracción de inversión extranjera directa.

Cabe señalar que en todos los PND se repiten componentes que se estructuran en torno a la riqueza minera, la cual se debe manejar a favor de una economía competitiva bajo la sustentabilidad del capital natural del país. Se observa claramente cómo todo el discurso se moviliza en función de la actividad económica generada por la inversión extranjera.

A su vez, se destaca en todos el liderazgo de México en la inversión minera, reportándolo como uno de los mejores destinos de inversión en América Latina por su potencial minero.

Las empresas, con la voz de la Cámara Minera de México (CAMIMEX), mencionan que el desarrollo de la minería está en función de la legalidad de sus trámites, centrándose en el principio de la compensación cuando se llega a incumplir alguno de sus lineamientos: el que contamina, paga.

Las mismas empresas mineras, en sus Manifestaciones de Impacto Ambiental⁹ (MIA) citan las estrategias que enarbola el Plan Nacional de Desarrollo. Ejemplo de ello es la que realizó la empresa Minera San Xavier¹⁰ para asegurar la inserción total en la regulación ambiental

⁷ PND 2000-2006 *Informe de ejecución 2001*, Apartado 2.7 Desarrollo minero.

⁸ PND 2006-20012, *Primer informe de ejecución*, Apartado 5.9 Políticas sectoriales pertinentes.

⁹ Trámite que forma parte de la Evaluación de Impacto Ambiental para obtener permisos de actividad minera en México por parte de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT).

¹⁰ Empresa con capital canadiense que lleva a cabo explotación a cielo abierto para obtener oro y plata bajo el método de lixiviación con cianuro de sodio en el municipio de Cerro de San Pedro, San Luis Potosí. Lleva un historial de conflictos desde 1995 cuando comenzó sus trámites, hasta la fecha. Véase Silva (2007).

mexicana. Además, para mostrar su apego con la sociedad y el medio ambiente, recurren a certificados de responsabilidad empresarial (ESR), como los que otorga el Centro Mexicano para la Filantropía (CEMEFI). Aluden a los empresarios, a los inversionistas y a las mineras en general a que se registren y obtengan dichos certificados, pues con ello se sigue demostrando no sólo el total apego a la Ley mexicana, sino un compromiso que denote el beneficio extra que se obtiene con la actividad de las mineras. Cabe resaltar que estas estrategias tienen un enfoque paternalista al no haber control de recursos, además de ser con frecuencia mal dirigidos. Estas certificaciones se dan de manera discrecional y sin inspección alguna, teniendo además la base compensatoria como su marco de regulación. El poder de una base económica, con la cual compensar el daño, ofrece la comodidad de realizar cualquier tipo de actividad por parte de las empresas, pues en algún momento se responsabilizarán financieramente según sus propios cálculos y estimaciones. Esta perspectiva, más que compensación (el que contamina, paga), se acerca más a un derecho por contaminar: el que paga (compra, adquiere, despoja) tiene permitido contaminar.

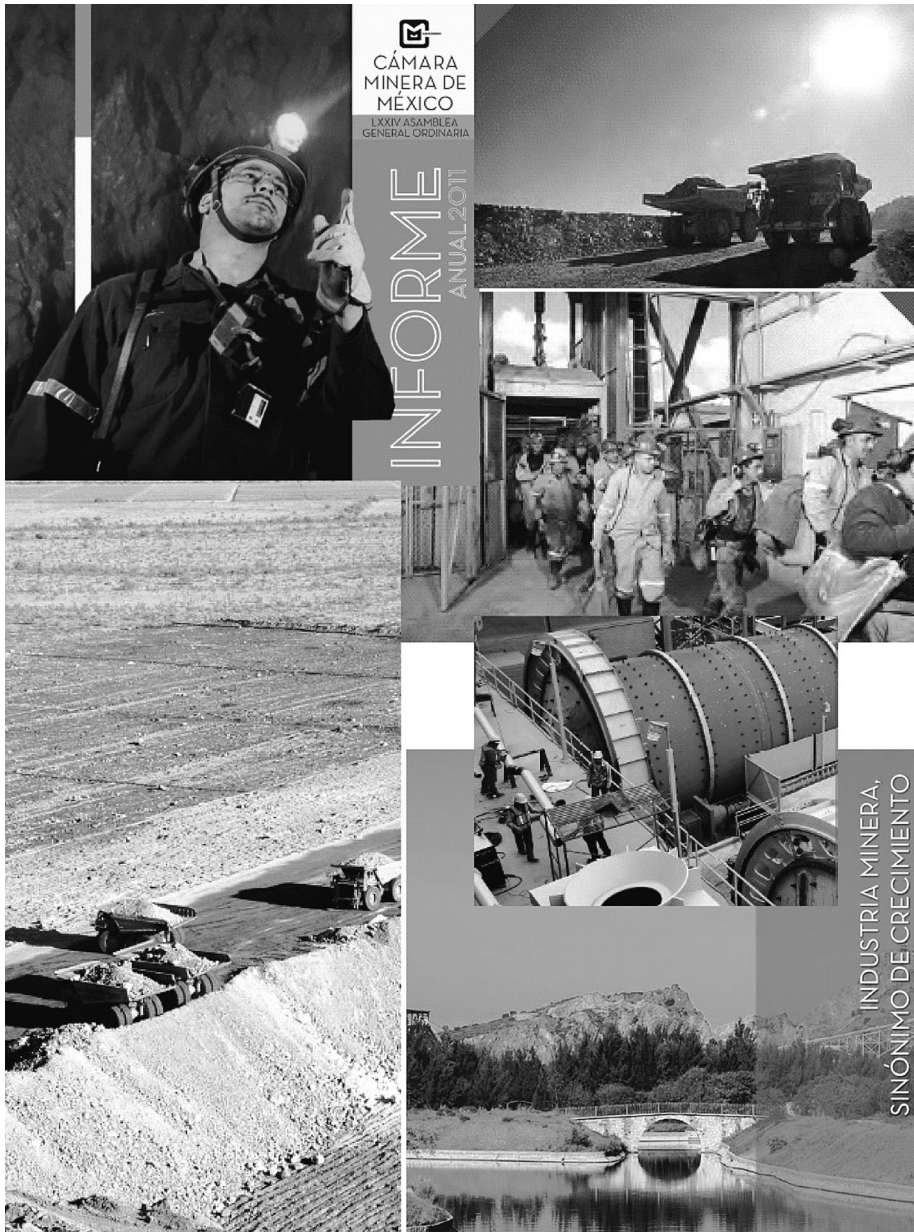
En la figura 1, se muestra el paisaje que se construye a través del discurso y de la divulgación de los informes de las empresas. Las páginas electrónicas y la publicidad de los gobiernos ofrecen el mismo tipo de neutralidad: trabajadores uniformados, pulcritud en actividades, paisajes armónicos con la Naturaleza y la labor minera.

Otro de los aspectos recurrentes que destaca la importancia de la minería en México, es la incidencia que tiene esta actividad en la aportación al Producto Interno Bruto (PIB) como factor de crecimiento económico.

Dada esta aseveración, se tomaron cuatro entidades federativas que registren la más alta producción minera, para revisar cuánto ha sido su crecimiento general y cuánta ha sido su aportación (desde el sector minero) en el crecimiento durante el periodo de 2003 a 2010. Fue así que se eligieron Chihuahua, Durango, Sonora y Zacatecas, por su nivel de producción en zinc, plomo y cobre, pero sobre todo por su gran producción de oro y plata.

Así es que en la tabla 1, se observa cómo, aunque estos estados arrojen altos niveles en producción minera, las entidades que registran más PIB son el Distrito Federal, Jalisco, Estado de México y Nuevo León, de las cuales Jalisco y Nuevo León tienen relevancia en materia minera. En

Figura 1. El paisaje neutral de la minería en México ofrecido por las empresas



Fuente: Elaboración propia con fotografías del *Informe Anual de la CAMIMEX 2011*.

Tabla 1. PIB minero por entidad federativa.
Valores absolutos a precios de 2003 (miles de pesos)

	Total actividad económica			PIB minero total			PIB minero sin petróleo		
	2003	2010	2003	2010	2003	2010	2003	2010	
Total nacional	7,162,773,265	8,398,335,400	443,195,160	437,819,756	36,067,113	46,606,304			
Aguascalientes	76,880,441	97,806,689	317,840	651,430	317,840	651,430			
Baja California	216,923,395	242,700,148	640,396	439,137	640,396	439,137			
Baja C. Sur	38,303,079	52,793,406	868,215	913,432	868,215	913,432			
Campeche	350,828,234	269,539,071	286,594,547	201,001,551	123,260	70,749			
Coahuila	234,361,478	269,476,703	5,279,206	8,966,686	5,191,895	7,028,032			
Colima	40,305,727	48,968,422	426,166	271,013	426,166	271,013			
Chiapas	141,806,156	157,807,854	13,982,281	8,971,516	215,567	240,323			
Chihuahua	237,889,701	264,246,044	917,190	1,586,354	917,190	1,586,354			
Distrito Federal	1,325,151,578	1,505,946,038	77,630	57,159	77,630	57,159			
Durango	94,610,781	104,369,192	2,209,435	3,042,076	2,209,435	3,042,076			
Guanajuato	290,046,486	344,908,801	1,138,326	682,224	1,138,326	682,224			
Guerrero	116,408,801	131,600,085	357,470	937,052	357,470	937,052			
Hidalgo	101,846,652	122,363,843	1,003,530	1,127,740	1,003,490	1,127,740			
Jalisco	480,691,228	555,660,079	1,341,977	1,883,598	1,341,977	1,883,598			
México	645,873,047	817,192,863	2,907,785	3,805,943	2,907,785	3,805,943			
Michoacán	178,913,205	204,577,148	780,467	691,990	780,467	691,990			
Morelos	90,331,248	101,868,783	281,718	264,563	281,718	264,563			

	<i>Total actividad económica</i>		<i>PIB minero total</i>		<i>PIB minero sin petróleo</i>	
	2003	2010	2003	2010	2003	2010
Nayarit	41,636,126	52,831,954	96,929	119,966	96,929	119,966
Nuevo León	521,232,473	661,077,641	10,110,821	9,956,284	3,716,088	2,966,392
Oaxaca	113,735,344	129,039,894	827,456	63,056	827,456	63,056
Puebla	244,943,139	300,212,736	1,610,392	2,490,555	1,250,152	1,132,608
Querétaro	118,150,464	156,404,012	827,473	1,834,147	827,473	1,834,147
Quintana Roo	98,484,173	127,249,001	395,547	239,646	395,547	239,646
San Luis Potosí	128,428,627	153,707,800	1,423,624	1,951,081	1,378,370	1,873,815
Sinaloa	146,018,584	176,932,740	618,517	1,011,035	618,517	1,011,035
Sonora	169,527,306	210,146,996	3,697,021	5,697,615	3,697,021	5,697,615
Tabasco	170,381,670	235,968,830	74,623,498	123,526,108	359,819	309,967
Tamaulipas	244,346,686	274,166,197	15,291,004	21,595,142	196,747	100,577
Tlaxcala	41,937,491	46,206,487	12,758	8,341	12,758	8,341
Veracruz	313,406,216	389,217,467	11,342,492	27,718,167	697,959	1,241,175
Yucatán	95,956,498	123,362,710	648,644	586,226	648,644	586,226
Zacatecas	53,417,232	69,985,766	2,544,807	5,728,924	2,544,807	5,728,924

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, Sistema de Cuentas Nacionales de México, 2003-2010.

el PIB minero total se registran Campeche, Tabasco, Tamaulipas, Chiapas y Veracruz como las que más aportan por su extracción de petróleo. En el apartado del PIB minero sin petróleo, se observa que Coahuila, México y Nuevo León retiran a Chihuahua y Durango, a pesar de que estos últimos tienen mayor producción minera.

Para revisar el mencionado crecimiento económico se tomaron en cuenta los datos anteriores para plasmarlos en la tabla 2, donde se señala en la columna de “participación estatal”, el porcentaje de PIB minero de los estados respecto al total de PIB estatal correspondiente, y en la columna de “participación nacional” se indica el porcentaje del PIB minero de los estados respecto al total de PIB nacional en los dos años de referencia (2003 y 2010).

En esta tabla 2, se observan crecimientos de PIB minero con porcentajes que oscilan del 38% (Durango) como mínimo, al máximo de 125% (Zacatecas).

Sin embargo, también se muestra que aun siendo las entidades más productivas, fueron superadas en crecimiento por Aguascalientes, Querétaro y Guerrero, estados con escalas de producción minera inferiores a las otras entidades.

Aun cuando el crecimiento minero sea relevante, al contrastarlo con la aportación estatal se advierte en general una participación baja, excepto por Zacatecas que logra poco más del 4%. En conjunto, aun con un crecimiento considerable por otros pocos estados, la participación de la actividad minera en el PIB de los Estados es baja.

Revisando, además, la aportación de la minería total al PIB nacional, se observa que apenas pasa el 0.5%, teniendo históricamente registros no más altos del 0.9% en otros periodos.¹¹ El PIB minero significa menos del 1% respecto al PIB total nacional.

Otro aspecto a revisar dentro del discurso dominante, es la inversión. Se reitera que se deben realizar acciones para volverse atractivos a la inversión extranjera, pues de esta manera se generan empleos y beneficios regionales.

A partir del TLCAN las inversiones al sector minero se elevan considerablemente, siendo Canadá el que se posiciona desde entonces a la cabeza, desarrollando en su mayoría minería de exploración y extrac-

¹¹ Dentro del periodo 1993-2011 se detectó como máxima aportación de PIB minero un 1.017% en febrero de 2010. Durante el mismo periodo se tiene registrado un promedio de 0.82%. Fuente: INEGI, Sistema de Cuentas Nacionales de México.

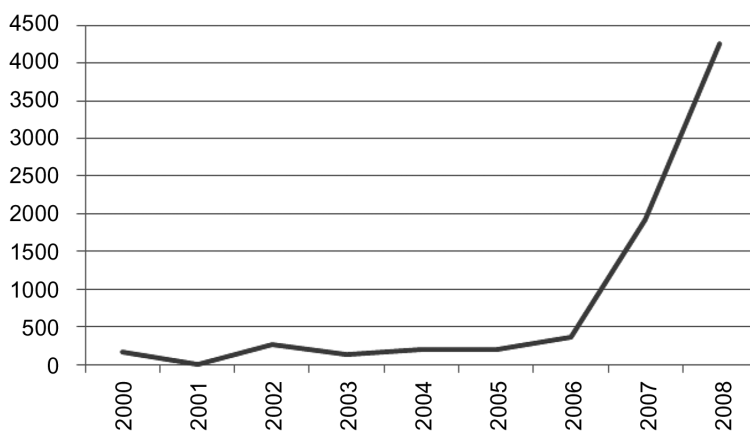
Tabla 2. Crecimiento económico minero y participación minera respecto de los totales

	<i>Tasa de Crec. total</i>	<i>Tasa de Crec. minero</i>	<i>Participación porcentual minera estatal</i>		<i>Participación porcentual minera nacional</i>	
			2003	2010	2003	2010
Total nacional	17%	29%	0.50	0.65	0.504	0.550
Aguascalientes	27%	105%	0.41	0.85	0.004	0.008
Baja California	12%	-31%	0.30	0.20	0.009	0.005
Baja C. Sur	38%	5%	2.27	2.38	0.012	0.011
Campeche	-23%	-43%	0.04	0.02	0.002	0.001
Coahuila	15%	35%	2.22	3.00	0.072	0.084
Colima	21%	-36%	1.06	0.67	0.006	0.003
Chiapas	11%	11%	0.15	0.17	0.003	0.003
Chihuahua	11%	73%	0.39	0.67	0.013	0.019
Distrito Federal	14%	-26%	0.01	0.00	0.001	0.001
Durango	10%	38%	2.34	3.22	0.031	0.036
Guanajuato	19%	-40%	0.39	0.24	0.016	0.008
Guerrero	13%	162%	0.31	0.80	0.005	0.011
Hidalgo	20%	12%	0.99	1.11	0.014	0.013
Jalisco	16%	40%	0.28	0.39	0.019	0.022
México	27%	31%	0.45	0.59	0.041	0.045
Michoacán	14%	-11%	0.44	0.39	0.011	0.008
Morelos	13%	-6%	0.31	0.29	0.004	0.003
Nayarit	27%	24%	0.23	0.29	0.001	0.001
Nuevo León	27%	-20%	0.71	0.57	0.052	0.035
Oaxaca	13%	-92%	0.73	0.06	0.012	0.001
Puebla	23%	-9%	0.51	0.46	0.017	0.013
Querétaro	32%	122%	0.70	1.55	0.012	0.022
Quintana Roo	29%	-39%	0.40	0.24	0.006	0.003
San Luis Potosí	20%	36%	1.07	1.46	0.019	0.022
Sinaloa	21%	63%	0.42	0.69	0.009	0.012
Sonora	24%	54%	2.18	3.36	0.052	0.068
Tabasco	38%	-14%	0.21	0.18	0.005	0.004
Tamaulipas	12%	-49%	0.08	0.04	0.003	0.001
Tlaxcala	10%	-35%	0.03	0.02	0.000	0.000
Veracruz	24%	78%	0.22	0.40	0.010	0.015
Yucatán	29%	-10%	0.68	0.61	0.009	0.007
Zacatecas	31%	125%	4.76	10.72	0.036	0.068

Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI, Sistema de Cuentas Nacionales de México, 2003-2010.

ción de oro y plata. Cada vez más, se realizan modificaciones, ajustes y cambios a legislaciones, políticas y planes de desarrollo locales para que la inversión extranjera llegue a los sitios donde se tiene viabilidad de desarrollo minero.

Gráfico 2. Inversión extranjera directa en la minería
(millones de dólares)



Fuente: Elaboración propia con datos de la Dirección General de Inversión Extranjera.

El gráfico 2 muestra la inversión extranjera directa, la cual, innegablemente, muestra una elevación sustancial a partir del año 2006 y continúa con creces. No obstante, este gráfico tiene que complementarse con la información mostrada en la tabla 3 y el gráfico 3, para mostrar el origen de la inversión minera total, donde se observa el predominio de la nacional muy por encima de la extranjera. El desglose de rubros en la inversión nacional incide en la preparación del terreno que se hace desde los gobiernos estatal y federal mexicanos, para la llegada de las empresas mineras transnacionales. Con estos datos, podría afirmarse que el Estado facilita las condiciones y la infraestructura para que los inversionistas extranjeros pongan los detalles finales.

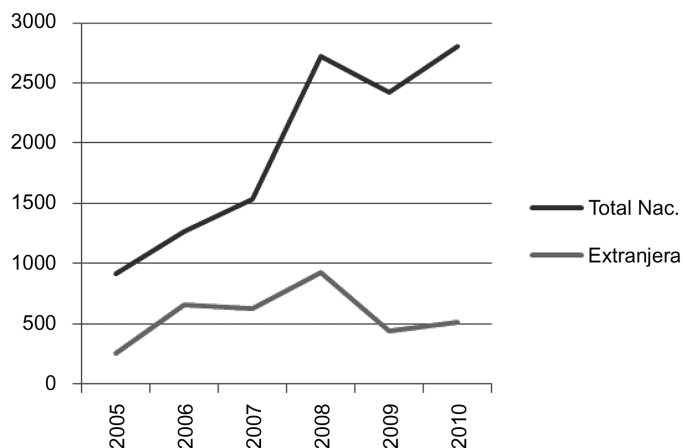
De este modo, se revisa la inversión extranjera directa para observar qué destino tiene su capital. El registro muestra a Canadá como el

Tabla 3. Inversión nacional y extranjera destinada a minería

<i>Inversión privada en el sector minero-metalúrgico 2005-2010 (millones de dls.)</i>											
<i>Año</i>	<i>Total</i>	<i>Nacional</i>						<i>Extranjera</i>			
		<i>Total nac.</i>	<i>Exploración</i>	<i>Nuevos proy.</i>	<i>Total</i>	<i>Expansión</i>	<i>Capacitación</i>	<i>Adquisiciones</i>	<i>Ambiente</i>	<i>Otros</i>	
2005	1167.8	911.8	120.3	349.2	183	167.8	15.2	235.5	18.7	5.1	256
2006	1923	1266	175	506	205	189	16	318	30	32	657
2007	2156	1530	189	700	218	199	19	337	53	33	626
2008	3656	2727	175	351	1200	1124	76	835	68	98	929
2009	2858	2418	221	385	1330	946	384	350	63	89	440
2010	3316	2802	413	485	772	707	65	706	78	348	514

Fuente: Elaboración propia con datos de *Informe minero 2010*, Dirección General de Minas.

Gráfico 3. Inversión nacional y extranjera destinada a minería



Fuente: Elaboración propia con datos de *Informe minero 2010*, Dirección General de Minas.

principal inversionista con más empresas en México.¹² En la tabla 4 se observan los estados citados con anterioridad, al revisar las subactividades destinadas a la inversión.

Según información del Servicio Geológico Mexicano (SGM),¹³ para octubre de 2012, se registran 300 empresas de las cuales 208 son canadienses. Del total de proyectos que tienen, 78 se encuentran en etapa de producción; 30 en desarrollo; y, 632 en exploración; de los cuales, el 70% se dedica a los metales preciosos.

Bajo estos datos, se puede apuntar lo siguiente: la mayor inversión está destinada a la minería de metales preciosos, oro y plata; la cual, en su gran mayoría, es realizada por empresas canadienses y el rubro que más cubre es la exploración, lo cual significa que aún no se consolidan las actividades mineras de explotación y beneficio.

¹² De acuerdo con el Servicio Geológico Mexicano, cuenta con el 68.8% de empresas mineras y con el 65% de inversión de acuerdo con la Dirección General de Minas.

¹³ <<http://portaljsp.sgm.gob.mx/SINEM/F4MME/eMinMex3Empresas2.htm>>.

Tabla 4. Empresas canadienses en cuatro entidades federativas

	<i>Chihuahua</i>	<i>Durango</i>	<i>Sonora</i>	<i>Zacatecas</i>
Plata	97	82	107	47
Oro	98	76	160	41
Exploración	97	69	164	42
Desarrollo	4	4	8	3
Producción	10	8	14	6
Suspensión	5	8	10	6
Proyectos canadienses	85	86	150	42
Empresas canadienses	48	60	75	30
Total	116	89	196	57

Fuente: Elaboración propia con datos de la Dirección General de Inversión Extranjera

A estos datos se le añaden los de la tabla 5, donde se observa el otro elemento a destacar en el discurso: el empleo.

Tabla 5. Personal ocupado en el sector minero por grupo laboral¹⁴

<i>Grupo</i>	<i>2005</i>	<i>2006</i>	<i>2007</i>	<i>2008</i>	<i>2009</i>	<i>2010</i>
11	36,516	37,457	38,032	37,361	37,892	38,032
13	25,206	29,257	37,289	35,989	40,463	47,006
14	1,813	1,837	1,890	1,933	2,011	2,097
33	132,293	135,641	137,655	127,047	119,562	123,259
34	68,620	74,806	78,127	70,704	69,573	73,406
Sector minero	264,448	278,998	292,993	273,034	269,501	283,800
Total nacional	17,052,418	18,285,200	19,309,561	14,062,552	13,881,281	14,611,629

Fuente: Elaboración propia con datos de la Dirección General de Promoción Minera de acuerdo con la Coordinación de Afiliación y Vigencia, IMSS, 2011.

Como puede observarse, el grupo 13 que se encarga de la minería metálica, no es el más relevante en el sector total, encontrándose en éste, precisamente, la minería de oro y plata.

¹⁴ Grupo 11. Carbón y minerales no metálicos. 13. Extracción y beneficio de minerales metálicos. 14. Explotación de sal. 33. Fabricación de productos minerales no metálicos. 34. Industrias metálicas básicas.

Esto se relaciona con la información derivada de la tabla 5, pues se advierte que la mayoría de la inversión extranjera se enfoca a la exploración de minería de metales preciosos, a un rubro que no está generando la mayor cantidad de empleo, lo cual contrasta con el énfasis que se le subraya a la importancia de la entrada de empresas extranjeras, quienes claramente están invirtiendo además, la menor cantidad de capital en el sector.

Se tiene entonces un discurso que nos va creando una imagen (paisaje) por la que tenemos una idea neutral del proceso normal y conveniente de la inserción de la minería en México.

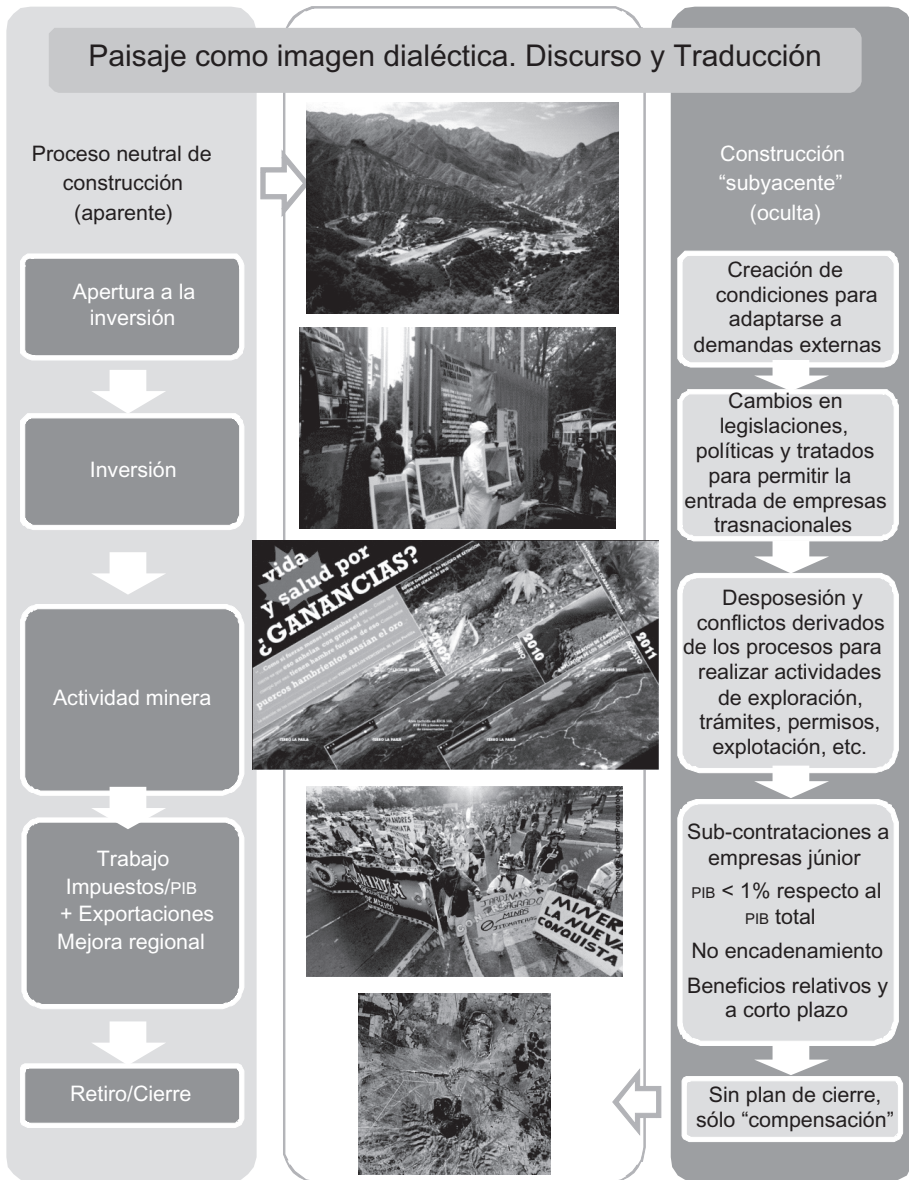
En la imagen 2, se muestra, del lado izquierdo, el proceso de construcción de paisaje neutral que se forma según el discurso oficial (dominante), dando por resultado la creación de un imaginario donde se tiene una minería ambiental y socialmente responsable, con total apego a la ley y acorde con el contexto en que se inscribe. En contraste, se observa del lado derecho, la construcción subyacente, aquella que no es percibida a simple vista y que se vuelve esclarecedora en cuanto se analizan los componentes detrás del discurso.

El análisis cobre, por un lado (columna izquierda), el discurso dominante que se forma por parte de los datos que se nos muestran para validar las decisiones en torno a la minería, los cuales no es que sean falsos, sino que no permiten ver la construcción que se realiza detrás. Es el paisaje que se divulga para que se capte como normal, cotidiano o deseado, según lo que se quiera destacar. Por otro lado (columna derecha), se observan las reacciones y conflictos derivados de implementaciones de actividades mineras, los mecanismos que se mueven para hacer ver la normalidad exterior.

Estos conflictos no llegan a ser mostrados en estos discursos más que de dos formas. Una, como se hace en los informes anuales que presenta CAMIMEX, que, en el caso del año 2011, hizo referencia al Programa de Atención y Propuestas de Solución a Conflictos, refiriéndose a los conflictos únicamente como problemas de linderos y escrituras de terrenos. Los conflictos que se observan en estos rubros (informes y páginas electrónicas) únicamente relatan las problemáticas de acuerdos o negociaciones, nunca hay agresiones ni demandas, ni violencia. Esto porque claramente, ya se han manifestado de varias maneras como aceptados por las comunidades y localidades en donde se asientan.

Otra forma de aceptar un conflicto es con la criminalización, no por sus fuentes principales ni medios de divulgación, sino por entre-

Imagen 2. Procesos de construcción de un paisaje minero a través del discurso



Fuente: Elaboración propia. Fotografías del *Informe Minero de la Secretaría de Economía 2010*, y archivo fotográfico de la REMA 2011 y 2012.

vistas que conceden a los medios de comunicación. De esta manera, señalan que existe ignorancia, posicionamiento político o simplemente destacan como un recurso para fomentar la agresión y manifestarse en contra del desarrollo del país.

Subyacen las propuestas derivadas de conflictos generadas al respecto. Redes de organizaciones tejidas para con la finalidad de encontrar alternativas a la minería, buscando objetivos que puedan acercarse a las bases de las que habla el Buen Vivir. La Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) mantiene como objetivo central “el respeto a la libre determinación, a nuestros territorios y a su soberanía, a la consulta y consentimiento previos, libres e informados con carácter vinculante, a decidir nuestra propia forma de vida”.

Consideraciones para una minería más cercana al Buen Vivir

Las actividades extractivas son un factor común en las economías de los países latinoamericanos. Ecuador y Bolivia han llevado a cabo acciones para dirigir sus políticas bajo esquemas alternativos. Aun cuando se observen deficiencias o inconsistencias en sus argumentos, marcan de alguna manera la puesta en escena de las demandas por alternativas al desarrollismo y al esquema neoliberal.

El Buen Vivir puede tomarse desde una deconstrucción de lo que se ha impuesto como lo conveniente, lo óptimo, la meta a llegar. La apuesta es por la desintegración del discurso desarrollista y de crecimiento económico basado en un consumo derivado de la exportación y la dependencia del extractivismo.

Quizás no pueda tomarse esta propuesta como la panacea o como la nueva racionalidad que trascenderá a la lógica neoliberal que ha mermado varios campos en países que dependen de la extracción irracional de sus recursos naturales, pero al menos puede permitir lograr un avance en el repensar de elementos que ya se encuentran y que quedan ocultos o latentes: organizaciones, redes, sistemas sociales–culturales–naturales que continuamos perdiendo al paso del tiempo para darle mayor peso a elementos que se nos han ido implantando en un esquema de vida externo, pero que se sigue señalado como anhelado.

Así también, cuestionar la secuencia lineal del crecimiento, donde se divide el atraso y el avance, donde la eficiencia económica indica que garantizará la mejora social. Es un modelo ya utilizado y donde

se ha visto que no se ha logrado el beneficio tan discursivamente recurrido.

Derivado del análisis en este apartado, se puede reflexionar acerca de los elementos continuamente recurridos en los planes de desarrollo, los informes gubernamentales y empresariales: riqueza de minerales, incentivos para la inversión, crecimiento económico.

Puede notarse cómo se convierte este discurso en una maldición de la vocación minera. La justificación central del desarrollo de la minería radica principalmente en la gran mineralización en el territorio mexicano, en el aprovechamiento de estos recursos para su exportación, ya que Canadá, Estados Unidos, entre otros, están interesados en estos minerales, sobre todo en el oro y la plata. Además, se menciona que ser geológicamente atractivos no es suficiente. Es necesario continuar creando incentivos para que se estimule el desarrollo de la minería y que sea económicamente viable para los inversionistas la explotación de minerales.

De esta manera, no se puede considerar un Buen Vivir. La primacía de proyectos mineros por encima de cualquier otra actividad demuestra un nulo interés en las preferencias locales y en la manera en que se planea estructurar las actividades productivas.

La dependencia mostrada no radica en la inversión extranjera dedicada a la minería, sino, como pudo ilustrarse a lo largo de este apartado, a cómo la inversión es hecha en su mayoría por el Estado para que el financiamiento extranjero se dedique a los detalles últimos en el funcionamiento de la minería. Al respecto, el Buen Vivir propone la defensa del protagonismo del Estado, pues cada vez más se identifica a las empresas como las nuevas benefactoras y gestoras de territorios, tomando las decisiones que alteran todas las formas de vida alrededor de la minería.

Para lograr una mejor planeación se debe poner atención a los procesos que ya se están llevando a cabo en minería, a la par de recuperar las experiencias anteriores en casos similares. Se debe tener en mente lo que deriva de la justificación de la inversión extranjera, los rubros a los que se dedican y, sobre todo, atendiendo a que la minería de oro y plata es por mucho a la que se le da más interés en la inversión canadiense. En el periodo de 2007-2012 (*Informe minero 2012*), se tienen registrados 25 proyectos activos de oro y 17 de plata de un total de 46 minas, cuestión que se vincula totalmente con la mega minería, la que más conflictos genera, tanto ambientales, de salud, sociales, económicos, generacionales, entre muchos otros.

Este tipo de minería tiene décadas en nuestro país, a estas alturas pueden revisarse los proyectos que fueron activados y constatar si han sido cumplidos los objetivos de responsabilidad social y ambiental y en qué forma. Deben revisarse continuamente los casos existentes de enfermedades, daños, modificaciones al paisaje y, en general, conflictos derivados de la actividad minera, para así dar referencia de este tipo de minería y de la manera en que ha procedido y, con ello, determinar cambios adecuados que permitan llevar a cabo (o no) la actividad minera en el país.

La revisión de las bases del Buen Vivir puede inspirar la revisión de lo subyacente, lo olvidado, las alternativas que siempre han estado ahí pero han sido transgredidas y descartadas. La minería podría integrarse al concepto si permite una gestión local de los recursos, una explotación “racional” de los minerales, encadenamientos productivos, lo cual descarta cualquier tipo de gran minería, y busca una a pequeña o mediana escala.

Además, tendría que acompañarse del retiro del rubro del carácter público y de actividad prioritaria, consolidando proyectos de manejo de sitios mineros en abandono o cierre, así como la revalorización de los sitios desde la visión de patrimonio históricocultural en convivencia de actividades alternas. La diversidad como bandera a ondear, en contraste con la riqueza mineral en función de la utilidad económica.

Referencias

- Bermejo Paredes, Saúl (2011) *Perú: ¿concesiones mineras para el Buen Vivir?*. Página de Servicios de comunicación intercultural SERVINDI, Lima, Perú. <<http://servindi.org/actualidad/42077>>.
- Cárdenas Gracia, J. (2009) “Capítulo I: La disputa por el petróleo en México. Breve historia de los hidrocarburos”. En *Defensa del petróleo*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM: 11-59.
- Cosgrove, D. y Jackson, P. (1987) “New directions in cultural geography”. *Area*, 19: 95-101. Londres: Department of Geography, Loughborough University, University College.
- Costero, Cecilia (2004) “Relaciones actuales México-Canadá en el sector minero”. *Revista Mexicana de Estudios Canadienses*, nueva época, junio, núm. 007: 13-27. Culiacán, México: Asociación Mexicana de Estudios sobre Canadá.

- Escobar, Arturo (2005) “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”. En: Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*: Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela: 17-31.
- González, S. (2008) “La vigencia del discurso favorable del desarrollo económico Territorial (DET): del desarrollo regional al desarrollo territorial”. *Políticas e instituciones para el desarrollo económico territorial*. agosto. cap. I, Santiago de Chile: Organización de Naciones Unidas.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011) “La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, núm. 53, abril-junio: 71-83; *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, ISSN 1315-5216. Venezuela: Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Lang, M.F. (1977), *El monopolio estatal del mercurio en el México colonial (1550-1710)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León Portilla, Miguel; Gurría Lacroix, Jorge; Moreno, Roberto y Enrique Madero Bracho (1978) *La minería en México, estudios sobre su desarrollo histórico*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Monedero Juan Carlos (2010) “La democracia y sus falsos amigos: nuevas perspectivas para nuevos avances”. *Discurso de en la ONU*. Editado por: Prensa CIM, septiembre 15, 11:10 p.m.
- Oslender, Ulrich (2002) “Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia. *Scripta Nova*, vol. VI, núm. 115, junio. Universidad de Barcelona.
- Pérez Arce, Francisco y Rodrigo Martínez Baracs (1980) “Las minas del rey, el virreinato de la Nueva España”, t. III, Colección: México, historia de un pueblo. México: Secretaría de Educación Pública.
- Silva Ontiveros, Letizia Odeth (2007) *El dilema de la sustentabilidad en la evaluación de impacto ambiental, el caso de actividades mineras en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí*, tesis de maestría. México: El Colegio de México.

Informes, planes y páginas web

- Informe anual 2011, de la Cámara Minera de México*, LXXIV Asamblea General Ordinaria.
- Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013*, Ecuador.

- Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994*, Carlos Salinas de Gortari.
- Plan Nacional de Desarrollo 1984-2000*, Ernesto Zedillo Ponce de León.
- Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006*, primer y quinto informe de ejecución, Vicente Fox Quesada.
- Plan Nacional de Desarrollo 2006-2012*, primer y quinto informe de ejecución, Felipe Calderón Hinojosa.
- La Prensa*, Organización Editorial Mexicana <<http://www.oem.com.mx/laprensa/notas/n2632908.htm>>.
- Principales proyectos mineros 2007-2012*, Secretaría de Economía <<http://www.economia-dgm.gob.mx/dgpm/Prontuario/principales%20proyectos.pdf>>.

*BUENOS PENSARES – BUENOS VIVIRES: CONCEPTOS DE LAS CIENCIAS
SOCIALES PARA TRANSFORMAR LA CRISIS CLIMÁTICA
EN OPORTUNIDADES DE MITIGACIÓN Y ADAPTACIÓN*



*Micheline Cariño Olvera**, *Manuel Ángeles***,
*Lorella Castorena Davis**** y *Diana Renée Amao*****

Generalmente, cuando se habla del cambio climático (CC) se discuten sus diversos aspectos problemáticos. Sin lugar a duda es un problema real, a escala global afecta a todos los seres vivos y, para la humanidad, se suma a los problemas sociales que nos afectan. A lo largo de la historia de las civilizaciones, pero con mayor profundidad a partir de la progresiva industrialización, urbanización, extracción y saqueo de los recursos naturales disponibles en el planeta, hemos contribuido a la generación del CC —unos mucho más que otros— tanto por lo que hacemos, como por lo que hemos dejado de hacer. Sin embargo, y tal vez por la gravedad misma de la problemática que engendra, en términos de la sociedad global, debemos considerar al CC como una oportunidad para la urgente puesta en marcha de la energía de pensamiento y gestión que posibilitaría desde la acción climática la construcción de una sociedad sustentable.

En ese sentido debemos comenzar por plantearnos la pregunta ¿qué hemos hecho o dejado de hacer para situarnos en la actual posición de riesgo? La respuesta parece derivar de haber errado la ruta, las estrategias y las finalidades del desarrollo, al optar por estilos de vida insustentables que abusan del uso de los recursos y devastan los ecosistemas. Hemos olvidado que vivimos en un planeta único, formado por sistemas naturales y sociales interrelacionados, dependemos del equilibrio de esos sistemas para nuestra reproducción social y pleno desenvolvimiento como seres humanos.

* Lic. y mtra. en historia y en planeación del desarrollo y doctora en historia por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.

** Profesor investigador del Departamento de Economía de la Universidad Autónoma de Baja California Sur.

*** Socióloga y doctora en estudios latinoamericanos por la FCPYS de la UNAM.

**** Lic. en sociología por la Universidad de Sonora.

Histórica y generacionalmente, nos encontramos en un momento decisivo para propiciar un cambio urgente en nuestro paradigma de desarrollo: mitigar lo que provoca la alteración conocida con el término genérico de CC y diseñar estrategias de adaptación a los cambios irreversibles, por acentuarse en el futuro inmediato. Esta reflexión se sitúa, por tanto, frente a la oportunidad y necesidad históricas de pensar, producir, consumir, vivir y actuar sustentablemente, esto implica no sólo racionalidad en el manejo de los recursos, sino también equidad en su distribución, respeto y valoración del conocimiento tradicional en su diversidad (Leff, 1994). Lograr una sociedad sustentable implica la equidad en la distribución de la riqueza y de las relaciones entre los géneros y generaciones, un proyecto civilizatorio que se construirá sobre la base del cambio social y cultural impulsado desde la participación democrática y la acción ciudadana.

En líneas generales, nos hemos propuesto, con esta aportación a los buenos vivires derivados en buenos pensares, poner en juego un conjunto de conceptos para enriquecer la reflexión teórica, contribuir a la equidad inter e intrageneracional; éstos se fundamentan en la acción social y son indispensables a la hora de transformar la crisis climática en oportunidades de mitigación y adaptación desde la sustentabilidad. Buen Vivir, felicidad interna bruta, género, capital social, decrecimiento y economía de estado estable son conceptos que tienen por común denominador cuatro acciones de salvamento y reivindicación que permitirían a la acción climática ser una oportunidad para transitar al cambio sistémico que implica la sustentabilidad: 1) criticar el modelo de desarrollo imperante; 2) ofrecer alternativas a éste; 3) fomentar la acción climática, y, 4) contribuir a la construcción de una sociedad sustentable.

La acción climática: ¿una oportunidad para avanzar hacia la sustentabilidad?

El reconocimiento de las causas antropogénicas del CC y la aceptación de la responsabilidad histórica de los países desarrollados en la generación de ese proceso son uno de los principales fundamentos (auto) críticos del modelo de desarrollo vigente. Tanto en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el CC (UNFCCC) como en el Protocolo de Kioto, se reconoce que desde la Revolución Industrial a la actualidad, los países desarrollados (Anexo 1 del Protocolo de Kioto) —que concentran entre

20-25% de la población mundial— han contribuido entre el 70 y 75% a la generación acumulada de gases de efecto invernadero (GEI). Esto da cuenta de la responsabilidad que los países desarrollados tienen en la crisis ecológica, denominada como inequidad histórica, huella y deuda ecológica, y como justicia climática, fundamentada en el principio “el que contamina paga” (Harvey, 2000).

La crisis ecológica provocada por la inequidad histórica, que ha dejado la huella y deuda ecológicas suficientes para plantear la necesidad de una justicia ecológica, ha puesto en el centro de la discusión de las ciencias sociales la necesidad de mostrar que las formas de producción contaminantes, el extractivismo y la megaurbanización no pueden ser considerados como éxito indiscutible de la civilización occidental capitalista, ni como *el* modelo de desarrollo a seguir. Los costos ambiental, económico y social son tan catastróficos que han puesto en duda la viabilidad y conveniencia del desarrollo sin sustentabilidad. Esta situación crítica evidencia la necesidad de un cambio y ha dado origen a dos grandes vías de pensamiento y acción: la sistémica y la antisistémica.

Para transformar el modelo devastador, la vía sistémica ha propuesto mecanismos de adaptación y de mitigación que deberían permitir el desarrollo social y el crecimiento económico aplicando medidas adaptativas ante aquellos cambios que son y serán irreversibles, e implementando multifacéticos procesos para reducir las emisiones de GEI. Esta vertiente es harto conocida en el mundo, es la que ha impulsado desde 1992 la UNFCCC, el Panel Intergubernamental para el CC (IPCC), así como los programas de acción climática de algunos bloques regionales y nacionales. Durante los últimos 25 años, el creciente aparato científico, administrativo y burocrático mundial impulsado por este enfoque ha celebrado importantes conferencias y acuerdos (el Protocolo de Kioto (1997-2008-2012), el Plan de Acción de Bali (2007), el Acuerdo de Copenhague (2009), el Acuerdo de Cancún (2010) y la Plataforma de Durban (2011), en los que se han obtenido logros significativos:

- El acuerdo sobre la importancia de la *cooperación internacional* para discutir y atender la problemática que genera y que es generada por el CC.
- El reconocimiento de la *responsabilidad histórica* de los países industrializados y su *obligación legal* (al ser signatarios del Protocolo de Kioto) frente a los compromisos de reducción de emisiones.

- El fortalecimiento del combate al CC con base en los cuatro pilares de la acción climática: *mitigación, adaptación, desarrollo tecnológico y creación de instrumentos financieros*.
- La participación de los *países en desarrollo* en los esfuerzos de mitigación y adaptación, así como la necesidad de establecer mecanismos de transferencia tecnológica y de apoyo financiero para apoyarles en esas acciones.
- El reconocimiento de que la *población mundial es desigualmente vulnerable* a los impactos del CC, tanto por su condición de pobreza como por su situación geográfica, y, consecuentemente, la atención concedida a ésta debe ser mayor y prioritaria.

Es de subrayar que si bien las medidas de adaptación son muy importantes, pues están vinculadas con la reducción de la vulnerabilidad de las poblaciones, la temática de la mitigación absorbe la mayor parte de la atención en las negociaciones que giran en torno a la necesidad y posibilidad de reducción de las emisiones de GEI, mediante la innovación tecnológica, su transferencia y los mecanismos financieros coadyuvantes. Los logros de esa vertiente son fuente de una intensa polémica. A nuestro parecer, sin los esfuerzos realizados hasta la fecha, la situación ambiental, social y económica mundial sería mucho más grave. Sin embargo, también consideramos que la gran oportunidad de un cambio más profundo y significativo aún no se ha asumido. Esto es así porque en realidad lo que se debe cuestionar es el modelo mismo de desarrollo imperante y no sólo sus consecuencias atmosféricas.

Ante la complejidad que implica el cambio, el concepto de *utopística* de Immanuel Wallerstein (1998) aporta una claridad digna de mencionarse.

Sí [...] estamos en una transición, larga y difícil, de nuestro sistema mundial existente a otro u otros, y si el resultado es incierto, nos enfrentamos a dos grandes preguntas: ¿qué tipo de mundo realmente deseamos? y ¿por qué medio o camino tenemos más probabilidades de llegar a él? Éstas son antiguas interrogantes que muchos se han hecho por largo tiempo. Pero la primera pregunta generalmente se ha formulado en términos de utopías y yo deseo referirme a ella en términos de utopística, es decir, de la evaluación sería de alternativas históricas, del ejercicio de nuestro juicio en lo que toca a la racionalidad fundamental de posibles sistemas históricos alternativos. Y la segunda pregunta se ha hecho en términos

de la inevitabilidad del progreso, y yo deseo presentarla en términos del fin de la certeza, la posibilidad, pero también, la no ineludibilidad del progreso. (Wallerstein, 2003:63)

Igualmente valiosa y aleccionadora resulta la utopística de David Harvey, propugnada por el autor por más de 40 años (Harvey 2000 y 2012), en la cual mediante un enfoque histórico y geográfico, construye una *utopía espacio-temporal*. Una utopía temporal —el modelo atomístico de libre mercado de Smith, por ejemplo— requiere del espacio para su realización. Harvey retoma los planteamientos de Lefebvre (1974) sobre la producción del espacio, para de ahí derivar “estrategias alternativas y emancipadoras”, que le den el tiempo suficiente al nuevo sujeto social para gestarse y gestionarse. En ese proceso de gestación y gestión, todos tenemos responsabilidades ineludibles respecto de la Naturaleza (entendida como medio ambiente) y la especie humana. Si el capitalismo es la causa fundamental de las brechas socioespaciales (desarrollo geográfico desigual, o *uneven geographical development*, Harvey, 2000:52), es necesario definir formas de resistencia al capitalismo, éstas, para Harvey, tienen un carácter esencialmente urbano, con una base territorial ya dada y claramente diferenciada (*ibid.*:53-80).

Es en el marco de estos cuestionamientos fundamentales donde cobra pertinencia la vertiente antisistémica, de donde han derivado presupuestos teóricos, acciones y estrategias que en este trabajo consideramos comprometidos con la sustentabilidad. Partimos de la idea de que las ciencias sociales y las humanidades juegan un papel crucial en el proceso de idear–pensar–configurar otro mundo posible desde la perspectiva utopística, que se distingue de la utopía porque permite construir nuevos mundos sobre las únicas bases que les conceden factibilidad: la evaluación seria de alternativas históricas y la racionalidad de sistemas históricos alternativos.

Por ello, la historia en general, y la ambiental en particular, debe sernos útil para diseñar los posibles futuros de la humanidad y esto en dos sentidos: primero, analizando y denunciando las causas de la problemática que enfrentamos y, segundo, recordándonos la caducidad de los sistemas históricos, pero también su larga duración. De acuerdo con Wallerstein (2003), el sistema mundo moderno se encuentra en una crisis estructural dando lugar a un periodo de transición sistémica —de bifurcación y caos— que requiere de: 1) una estrategia capaz de impulsar un debate constante, amplio y abierto acerca de la transición y

de los resultados que esperamos de ella; 2) una acción defensiva a corto plazo que incluye la acción electoral con el propósito de prevenir que los efectos negativos empeoren en el corto plazo; 3) el establecimiento de objetivos intermedios a mediano plazo que se orienten hacia la desmercantilización selectiva pero creciente, en el sentido del performance y la supervivencia, pero no del lucro; y, 4) no dar por hecho cómo será la sociedad perfecta, sino discutirla, bosquejarla, experimentar con estructuras alternativas para tornarla realidad.

De los componentes de esta estrategia, Wallerstein deriva el programa para un mundo caótico en transición sistémica, permitiendo desde la perspectiva antisistémica, responder a las preguntas básicas de su utopística: 1) ¿qué deseamos cambiar de este mundo? 2) ¿por qué tipo(s) de sistema(s) alternativo(s) lo deseamos sustituir?; y, 3) ¿cómo impulsar esa transformación con base en las condiciones históricas existentes? Cuando las ciencias sociales se han planteado reflexionar sobre los retos implicados en el cambio social antisistémico, lo han hecho desde la profundidad y complejidad de la reflexión crítica y transdisciplinaria para encontrar en la noción de sustentabilidad un camino posible para trazar la construcción de un mundo cuya factibilidad se edificará sobre un sistema mejor que el presente. En este trabajo, nos decantamos por un enfoque crítico de sustentabilidad orientado a modificar la toma de decisiones de arriba hacia abajo y a construir una política económica alternativa que socialmente implicaría la edificación de un sistema político basado en la justicia y la equidad, la conservación del ambiente y de la diversidad cultural, así como la subsistencia sustentable. Esto implica rescatar la utilidad del concepto de desarrollo sustentable desde la utopística antisistémica para sentar las bases de un cambio radical.

Desde el punto de vista sistémico, se han tramado los lazos de cooperación internacional que permitirán evitar mayores riesgos y aprovechar cualquier oportunidad, aunque sea de carácter paliativo. Desde el enfoque antisistémico, se ha ido apretando el paso para idear mecanismos que permitan construir políticas públicas acordes con una nueva concepción del mundo. Estamos conscientes de que las soluciones tecnológicas, los mecanismos financieros, las medidas de mitigación y de adaptación son indispensables para ganar tiempo y vida mientras se acaban de organizar las propuestas antisistémicas, pero no constituyen la solución al desastre en vías de cerner sobre nosotros. Debemos agudizar la crítica, sí, pero, sobre todo, hemos de ser más eficientes en las propuestas y en la puesta en práctica de soluciones. Es en este marco que

concebimos al CC como una oportunidad histórica a ser aprovechada. A continuación planteamos algunos ejes conceptuales que consideramos pueden contribuir a este debate.

Los buenos vivires: *Buen Vivir, felicidad interna bruta (FIB), conocimientos locales de pueblos indígenas*

En los últimos años ha adquirido fuerza una tendencia que reconoce el potencial de mitigación de algunos procesos sociales cuya base es la revaloración de los saberes y culturas tradicionales. Estos procesos están considerándose ya como una alternativa y apoyo complementario a los procesos sistémicos de mitigación y adaptación. La razón fundamental de esta tendencia consiste en el reconocimiento del papel que desempeña la cultura en los procesos de cambio social, y, por lo tanto, en la acción climática.

Especialmente en el caso del combate al CC, tanto en los países industrializados como en los países en desarrollo, organizaciones sociales y científicos están convencidos de que la acción climática requiere un profundo cambio cultural.¹ Algunos grupos sociales con un elevado nivel de conciencia y educación han emprendido el tránsito hacia una sociedad sustentable promoviendo nuevas formas de pensar (resignificación de valores y principios), producir y consumir, capaces de lograr un impacto considerable en la mitigación. Es indiscutible el deber de modificar nuestro pensamiento para actuar de forma distinta si queremos combatir el CC y encaminarnos hacia la construcción de una sociedad sustentable. Esta transformación debe llevarse a cabo en distintas escalas (individual, comunitaria, nacional y global) y en diferentes ámbitos (hogar, organizaciones sociales y toma de decisiones).

En los estilos de vida y la filosofía de los pueblos indígenas² y de las sociedades tradicionales persisten formas de producción y consumo, así como relaciones sociales y concepciones de la Naturaleza distintas a los del modelo de desarrollo hegemónico de la cultura occidental. Estas alternativas se manifiestan en su racionalidad material y conocimiento

¹ <<http://www.pik-potsdam.de/news/press-releases/archive/2009/201climate-change-means-cultural-change201d>>.

² También llamados pueblos tribales, aborígenes, autóctonos, minorías étnicas o nacionales, primeros pobladores.

local. En algunos casos se han convertido en política nacional a través del concepto de Buen Vivir —incluido en las constituciones políticas de Bolivia y Ecuador— y de la felicidad interna bruta (FIB) (Gross National Happiness) de Bután. A continuación y de manera sintética analizaremos estos conceptos.

El Buen Vivir es uno de los conceptos socioculturales que plantea opciones para la mitigación, englobando un conjunto de ideas críticas hacia los conceptos convencionales del desarrollo, así como formas alternativas de pensamiento y acción. Su fundamento proviene de la cultura indígena andina, por lo que en Ecuador se expresa en quechua como *sumak kawsay* y en Bolivia como *qamaña* en lengua aymara (Gudynas, 2011). En todos los casos se presenta como una alternativa a la idea occidental de bienestar, basada en la posesión de bienes materiales, el individualismo y la competencia. El Buen Vivir prioriza otros valores tales como: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, y la visión del futuro (Acosta, 2008). Uno de sus aspectos centrales radica en una actitud relacional y dialógica con la Naturaleza y con los semejantes, en la que el respeto mutuo a la Naturaleza, incluyendo al ser humano, es fundamental (Choquehuanca, 2010).

La inclusión del Buen Vivir en las constituciones de Bolivia y Ecuador es una de las razones por las cuales este concepto es ampliamente discutido en la actualidad. Esta situación muestra la posibilidad de transformar en fundamentos legales y políticos un conjunto de ideas, discursos y prácticas para transformar las relaciones sociales y de éstas con la Naturaleza (reconocida como sujeto de derechos). Sin embargo, “uno de los grandes desafíos del Buen Vivir es el trascender en estrategias y acciones concretas, que no repitan las posturas convencionales que se critican, y que además sean viables” (Gudynas, 2011:2). Esto puede redundar en una amplia y diversa gama de acciones de mitigación que además contribuirían a la construcción de una sociedad sustentable. Entre las más relevantes acciones en ese sentido puede considerarse: superar el extractivismo, la pobreza, la devastación de los ecosistemas y la perspectiva materialista del bienestar.

Entre los debates teóricos del Buen Vivir se reconoce a estas posturas alternativas de vida y de concepción del mundo no como exclusivas de las comunidades indígenas andinas, sino que existen convergencias entre éstas y una variedad de culturas tanto de otras regiones de América

Latina, como del mundo. Por ejemplo, en México podemos referirnos a los conceptos: *sési irékua* de los purépechas y el *k'anel* de los tzotzil. “*sési irékua* es el saber vivir en comunidad, en armonía con la Naturaleza y desde la reciprocidad con lo sagrado, donde *sési* es la capacidad para adquirir conocimiento, acumular experiencia, ejercer moralidad y autoridad (saber–poder) e *irékua* representa la permanente dedicación a la retribución (servicio) a la tierra, a la Naturaleza y a la comunidad humana” (Cruz, 2012). *K'anel* permite ordenar el mundo y organizar los diferentes niveles de relaciones entre las personas con base en principios éticos fundamentados en la ayuda y la convivencia como base de la construcción social en tres niveles: intrapersonal (refleja lo subjetivo de los individuos), interpersonal (relaciones personales) y extra personal (en la comunidad y más allá) (Bolom, 2010:105-108).

Buen Vivir es un concepto que reconoce y valora la diversidad cultural, por lo “que existen ‘buenos vivires’ que adoptan distintas formulaciones en cada circunstancia social y ambiental” (Gudynas, 2011:18). Los buenos vivires ofrecen concepciones del mundo basadas en las ancestrales sabidurías de los pueblos que han resistido a la dominación cultural de Europa Occidental. Por ello deben ser considerados portadores de culturas antisistémicas sobre las cuales es posible construir nuevos sistemas–mundos. En tanto que propuestas filosóficas son promovidos por movimientos sociales, académicos y organizaciones no gubernamentales de diversos países del mundo, lo cual les concede una validez global (Walash, 2010).

El caso de la Felicidad Interna Bruta (FIB) formulada por el Real Gobierno de Bután para fundamentar la planeación del desarrollo nacional y medir el bienestar de su pueblo, es un ejemplo de dicha validez. La FIB es el principal instrumento de política pública del país, se sustenta en un sistema administrativo formado por la Comisión Nacional de Felicidad Bruta (Gross National Happiness Commission), y agrupa todos los ministerios y agencias del país. Es un indicador alternativo de desarrollo dotado de una metodología para evaluar, con base en la participación ciudadana (una encuesta que se lleva a cabo cada dos años), el desempeño del gobierno en el cumplimiento de su tarea fundamental: otorgar y fomentar los medios para permitir a los butaneses ser felices. El índice de FIB se compone de 72 indicadores base y cubren nueve aspectos: ecología, nivel de vida, salud, educación, cultura, vitalidad comunitaria, empleo del tiempo, buena gobernanza, y bienestar psicológico (Royal Government of Bhutan, 2012). En tanto indicador,

la FIB permite dar seguimiento a las decisiones gubernamentales y, en caso de ser necesario, reorientarlas. La FIB fue formulada por el cuarto rey de Bután, su majestad Jigme Singye Wangchuck, hacia finales de los años ochenta del siglo XX, al buscar una vía propia al desarrollo y la modernización de su país acorde con su cultura, instituciones y valores espirituales.

El concepto de la FIB constituye tanto una crítica como una alternativa al modelo occidental de desarrollo. Es significativo que, desde su origen, el concepto de FIB fuera concebido para marcar un contraste con el producto nacional bruto y criticar la obsesión materialista del sistema imperante basado en el crecimiento económico. La FIB afirma que el crecimiento económico no es un fin, sino un medio —entre muchos otros— para el sostenimiento e incremento de la felicidad del pueblo butanés. Desde 2008, ese concepto dejó de ser la filosofía fundamental del gobierno para convertirse en un mandato constitucional, contenido en el Artículo 8 de la Carta Magna del país, dice así: “el estado deberá esforzarse por promover las condiciones que permitan la búsqueda de la Felicidad Interna Bruta”.³

La FIB es un concepto que los butaneses consideran puede y debe beneficiar al mundo entero y a todos sus habitantes, por lo tanto, es un concepto que requiere adecuarse a las necesidades y aspiraciones de cada pueblo, cultura, situación material y espiritual.⁴ En el caso particular y presente de Bután, la implementación de la política que promueve la FIB toma en cuenta las necesidades y carencias materiales de la población: acceso a la salud, la educación, el agua potable y la electricidad. Pero igualmente importante es garantizar el equilibrio entre el crecimiento económico, la conservación del medio ambiente y la protección de la cultura y las tradiciones butanesas. En este sentido vale la pena enfatizar que la FIB tiene por base el concepto de felicidad, *sukha*: el florecimiento humano que surgido del equilibrio mental y la comprensión profunda de la realidad, más que una emoción o estado de ánimo pasajero derivado de algún estímulo conceptual o sensorial (Ekman *et al.*, 2005). En este contexto, la felicidad no proviene de factores externos, tales como fama,

³ La Constitución del Reino de Bután fue aprobada el 18 de julio de 2008 y puede consultarse en: <[http://www.constitution.bt/TsaThrim%20Eng%20\(A5\).pdf](http://www.constitution.bt/TsaThrim%20Eng%20(A5).pdf)>.

⁴ Ejemplo de casos que van en este sentido son las iniciativas del informe de la Comisión Stiglitz-Sen-Fitoussi, de Measuring Australia's Progress (MAP), y del Sistema de Contabilidad de Economía Ambiental (SEEA).

posiciones materiales, poder, competitividad, que son la base de la idea de bienestar dominante en occidente. Por el contrario, la felicidad —profunda y duradera— es el fruto de factores internos, originados en la mente y expresados a través de las emociones y los sentimientos. En Bután la generación de felicidad valora prioritariamente la capacidad de vivir en armonía con la Naturaleza, la comunidad, y los principios espirituales.

A través del concepto de la FIB, Bután ofrece al mundo un nuevo paradigma económico⁵ aprobado unánimemente por la Asamblea General de Naciones Unidas en julio de 2011 (resolución A/65/L.86). Continuando con su compromiso internacional, en la cumbre Rio+20 el gobierno butanés presentó la FIB como un indicador alternativo y mucho más eficiente para medir el verdadero progreso. En el documento que ha sometido⁶ argumenta como una de las causas que han impedido el cumplimiento de las metas planteadas en Río de Janeiro, en 1992, es haber medido el progreso de manera errónea y como consecuencia los indicadores vigentes de éste envían señales distorsionadas a los tomadores de decisiones del mundo entero. Explica que Bután ha desarrollado un sistema de medición del verdadero bienestar, que cuenta con una robusta metodología y bases de datos confiables, así como sistemas de contabilidad desarrollados por economistas ecológicos que incluyen medidas de capital natural y social capaces de trascender la limitada óptica del sistema que sustenta al PIB, para obtener una idea verdadera del bienestar y el progreso.⁷ Concluye afirmando:

[...] tenemos en nuestras manos todo lo que necesitamos para crear un nuevo paradigma económico tanto en campo, como en política, en medición, en contabilidad y en instituciones regulatorias. Todo lo que se requiere es la voluntad política. Nada nos detiene para hacer exactamente lo que se requiere para asegurar que Rio+40 sea una real celebración y no un velorio con llanto y tristeza.”⁸

⁵ <<http://www.2apr.gov.bt/>>.

⁶ <<http://www.uncsd2012.org/rio20/index.php?page=view&nr=690&type=510&menu=20&template=529&str=Rio%20Principles>>.

⁷ Críticas en este sentido también se han producido en Occidente, por ejemplo, a través de la paradoja Easterlin. Véanse también, New Economics Foundation, Happy PlanetIndex, <<http://www.happyplanetindex.org/>>. y, en comparación, el concepto del antropoceno en <<http://globaia.org/en/anthropocene/>>.

⁸ <<http://www.uncsd2012.org/rio20/index.php?page=view&nr=690&type=510&menu=20&template=529&str=Rio%20Principles>>.

En el ámbito directamente vinculado con el CC, Bután se ha comprometido también a escala global y está consciente de la importancia de su participación en la acción climática, tanto por su vulnerabilidad como por su participación en la mitigación. Su vasta extensión boscosa, que por mandato constitucional debe cubrir al menos 60% del territorio nacional, aporta más de 14 mil millones de dólares anuales en servicios ecosistémicos. En la COP 15 el gobierno se comprometió a mantener al país neutral en carbono no sólo protegiendo la capacidad de secuestro de sus bosques, sino inclusive controlando actividades económicas que pudieran dañar su medio ambiente tales como el uso de pesticidas, la tala, la minería y el turismo masivo. Para poder mantener estos compromisos ha solicitado apoyo de la comunidad internacional mediante mecanismos que compensen la resolución del país por mantener medidas de mitigación que tienen un impacto positivo global. Se espera que estos mecanismos permitan a Bután mantener sus metas de desarrollo humano en congruencia con medidas que refuercen la resiliencia de la sociedad butanesa.

Por profundas razones históricas y muy particulares condiciones socioambientales, Bután tiene una inigualable capacidad para implementar el índice de FIB como una política nacional. Sin embargo, la esencia de los valores que ese concepto promueve es una alternativa factible de aplicar en otras regiones del mundo. Tanto Buen Vivir como FIB son conceptos emergentes basados en tradiciones culturales distintas a la occidental y a la concepción del mundo que a través de la globalización ha impuesto a la mayoría de las sociedades del mundo. Ambos conceptos, y las tradiciones culturales que les sustentan, ofrecen un vasto, diverso y alternativo arsenal de estrategias de adaptación y mitigación del CC, capaces de contribuir además a la construcción de una sociedad sustentable.

Sin embargo, no son un caso aislado en el contexto del patrimonio que representa la diversidad biocultural de mundo. Son un ejemplo de la riqueza que en términos de acción climática y sustentabilidad fuerte ofrecen las sociedades tradicionales y los pueblos indígenas. La investigación social desarrollada en los últimos años ha prestado una atención creciente al papel de estos grupos sociales, tanto por su vulnerabilidad socioambiental como por su capacidad de resiliencia (Salick y Byg, 2007). Esto ha conducido a la revaloración de los saberes locales y de los estilos de vida ofrecidos por formas alternativas de acción climática y planteamientos de nuevas vías para la construcción de otros mundos

posibles, al modificar los fundamentos del modelo de desarrollo que deseamos transformar. La mundialización del estilo de vida occidental y su relación dominante respecto de otras formas de interpretación del mundo explica que la diversidad cultural haya sido generalmente menospreciada y deliberadamente atacada —basta remitirnos a los procesos de dominación colonial. Sin embargo, por una afortunada coyuntura de factores, entre los que vale la pena destacar sus diferentes estrategias de resiliencia social, las sociedades tradicionales y los pueblos indígenas del mundo han logrado subsistir.

Los pueblos indígenas representan entre 80 y 90% de la diversidad cultural del planeta, ascienden a más de 300 millones que viven en 75 de los 184 países del mundo y habitan los principales biomas de la Tierra en las zonas menos perturbadas (Toledo y Barrera, 2008). Sus conocimientos y actividades productivas los han mantenido íntimamente ligados a los ecosistemas cuya apropiación mediante usos múltiples que les permiten satisfacer la casi totalidad de sus necesidades. Practican una producción rural a pequeña escala, intensiva en trabajo y con bajo uso de energía. Comparten una fuerte identidad geográfica determinada por una profunda relación material y espiritual con su territorio (Cormier-Salem *et al.*, 2005). Manejan sus recursos mediante derechos comunales, su productividad por unidad de área es alta y sostenible (Garrabou Segura y González de Molina, 2010). Generalmente viven subyugados y marginados por las sociedades dominantes, pero han reproducido y salvaguardado su cultura debido al aislamiento de sus comunidades.

Por su ubicación geográfica y por su cultura de respeto a la Naturaleza, los pueblos indígenas ocupan territorios que albergan altos niveles en biodiversidad. La dependencia recíproca entre la diversidad cultural y la biológica es un principio clave para la teoría de la conservación (Nietschmann, 1992) y sus aplicaciones en materia de desarrollo sustentable y de resiliencia socioecológica (Berkes y Jolly, 2001). La diversidad biocultural de las sociedades tradicionales surge de su capacidad adaptativa para enfrentar los impactos del CC, en relación con la seguridad alimentaria, la desertificación, la biodiversidad y la escasez de recursos (IUCN, 2006; Barkin *et al.*, 2009; Lykke, *et al.*, 2004).

La coproducción de conocimiento entre científicos de diversas disciplinas y comunidades expertas en el manejo de sus amenazados ecosistemas tiene un vasto potencial que apenas empieza a ser aprovechado en la elaboración y aplicación de las políticas de mitigación

y adaptación al cambio climático (Moller *et al.*, 2004). No obstante, el rico patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se pierde con una rapidez alarmante. Hacer frente a la problemática del CC constituye una oportunidad invaluable para revalorar la importancia de los pueblos indígenas y, tanto a nivel global como nacional, diseñar políticas que les permitan proteger sus territorios y sus culturas, permitiéndoles seguir siendo los custodios de la mayor riqueza de la humanidad (su diversidad cultural) y de la Tierra (su biodiversidad).

Fortalecimiento de la acción colectiva: género, capital social y acción climática

La efectividad de las estrategias de adaptación y mitigación pueden ser fortalecidas a partir de la generación de *capital social* y el fomento de la *equidad de género*, en tanto fundamentos para la construcción de una sociedad sustentable. Esta labor necesita de la *acción colectiva* tanto gubernamental como no gubernamental atendiendo de manera simultánea y organizada los enfoques de abajo–arriba y arriba–abajo.

La perspectiva de *género* constituye hoy, una expresión teórica crítica derivada de las manifestaciones académicas del feminismo de los setenta, que logró consolidar el campo de los estudios de género, poniendo énfasis en la participación de las mujeres en el desarrollo más allá de la visión economicista y androcéntrica. Desde la ecología política feminista (Molyneux y Steinberg, 1992; Rocheleau *et al.*, 1996; Mies y Shiva, 1997) se ha planteado la necesidad de examinar cómo la desigualdad existente entre hombres y mujeres influye en el acceso, uso y control de la tierra, los recursos naturales, el trabajo y el capital, derivando en un análisis sobre el desarrollo sustentable como estrategia para avanzar en modelos alternativos de política y práctica ambiental. De la ecología política feminista, ha resultado el análisis de género como variable crítica que determina las formas de acceso a recursos y su control en interacción con la clase, la cultura, la raza y la etnia que deben ser tomadas en consideración para la construcción de procesos de cambio ecológico, donde la lucha de mujeres y hombres por igual es fundamental para lograr formas de subsistencia ecológicamente viables que permitan alcanzar el desarrollo sustentable (Rocheleau *et al.*, 1996). La construcción de nuevas relaciones con el ambiente, transita por la equidad social en su multidimensionalidad —entre generaciones y entre

mujeres y hombres— donde la perspectiva de género es un elemento básico que comprende la equidad intergénero e intergeneracional, el empoderamiento de las mujeres, de los grupos marginados, el combate a la pobreza y el incremento en la calidad de vida, como condiciones *sine qua non* para la sustentabilidad entendida como nuevo modelo y proceso de desarrollo.

Es en este sentido que hemos incorporado la perspectiva de género en nuestra reflexión. Partimos de la idea de que el género es transversal al análisis de la vulnerabilidad social provocada por los efectos del CC y permite identificar las asimetrías y desigualdades para generar procesos de cambio tanto en el plano personal como institucional, con miras a conformar políticas, programas y proyectos con una visión de equidad de género. Desde mediados de la década de los ochenta, varios estudios han demostrado que la relación entre las comunidades y el medio ambiente no es neutral al género (Dankelman, 2002).

Según Fatma Denton:

Es ampliamente aceptado que las mujeres en los países en desarrollo constituyen uno de los grupos más pobres y marginados. Un buen número de conductas humanas pueden empeorar las previsiones actuales de degradación ambiental e incrementar la concentración de gases de efecto invernadero en la atmósfera. Entre éstas se encuentran la intensidad energética, la deforestación, la quema de la cubierta vegetal y, al fin de cuentas, el crecimiento económico [...] Está bien demostrado que las mujeres rurales, en particular, desempeñan un papel esencial en el manejo de los recursos naturales y el ambiente. Su participación activa en la agricultura y su dependencia de fuentes tradicionales de energía, les convierte en partes interesadas (*stakeholders*) en el manejo efectivo del ambiente. Por tanto, las mujeres y sus actividades de sustento son especialmente vulnerables a los riesgos provenientes del agotamiento de los recursos ambientales. (Denton, 2002: 11)

Interpretar los efectos del CC desde la perspectiva de género, supone, por tanto, analizar cómo las construcciones sociales de género se articulan al funcionamiento de la economía, la política, la vida cotidiana, la ecología, la migración y la subjetividad de las personas, para encontrar los medios que permitan replantear los equilibrios en términos de acceso, uso, control y beneficio de los recursos naturales, sociales, económicos y culturales. Permite reconocer que las relaciones

entre hombres y mujeres se dan en interrelación con otras variables de diferenciación, como la clase social, la edad, la condición étnica y etaria, la preferencia sexual o el credo religioso.

Analizar la vulnerabilidad acumulada por género producida por el cambio climático implica operacionalizar la noción de género en los siguientes niveles y dimensiones: a) como categoría de análisis, permite comprender de qué manera las vivencias y necesidades de hombres y mujeres producen vulnerabilidades y capacidades de adaptación diferenciadas; b) como herramienta metodológica, visibiliza aspectos de la realidad que suelen omitirse en los estudios sobre los efectos sociales del cambio climático; y, c) como acción política para promover la equidad de género y reducir la vulnerabilidad de las mujeres ante el cambio climático.

Las condiciones de género que hacen de las mujeres uno de los sectores de la población más vulnerables a los efectos del cambio climático son:

- Las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres y la violencia de género.
- La asunción de roles y responsabilidades diferenciadas en razón del género así como la división sexual del trabajo.
- La inequidad en el acceso a los recursos y la reducida participación de las mujeres en la toma de decisiones y en la política (ámbito privado y público).
- La excesiva carga de las mujeres en la responsabilidad de la alimentación doméstica.
- Las limitaciones culturales para moverse fuera del espacio doméstico, el menor acceso a la información en caso de amenaza, el acceso limitado a los sistemas de alerta temprana y a pronósticos de variabilidad climática, y la dificultad para participar en procesos de capacitación de prevención de desastres.

Según el análisis realizado por Salazar Ramírez (2010) sobre las medidas de adaptación y mitigación del CC propuestas en el Plan Nacional de Cambio Climático (PNCC) para México, las estrategias registradas fomentan el rol tradicional de género de las mujeres. Los métodos de reducción de emisiones y captura de carbono a menudo están orientados a los propietarios de las tierras que, en general, son hombres. Se reconoce el papel de las mujeres en la producción de alimentos, pero no se plantean medidas para mejorar sus condiciones de participación en este

sector, ni se reivindica o valora su contribución al mantenimiento de las comunidades rurales. Los efectos del CC pueden producir reconversión de las actividades productivas y migraciones, por lo que las dinámicas familiares también pueden modificarse, con un probable incremento de la jefatura femenina.

Respecto al concepto de *capital social* (CS), es necesario señalar que ha sido mayormente empleado para hacer énfasis en los aspectos positivos de la sociabilidad y resaltar los factores que no son económicos. Se constituye por redes sociales que se basan en la confianza y en la norma de la reciprocidad y posibilitan transmitir afecto, información, conocimientos y múltiples recursos materiales e inmateriales (Noguera, 2008). Es un recurso de las personas, los grupos y las colectividades en sus relaciones sociales, basado en redes asociativas de personas y grupos (Bourdieu, 1980). La solidaridad es por lo tanto un componente fundamental del CS que consolida a las redes sociales en torno de algún interés colectivo (Portes, 1998).

La comprensión del concepto del CS se puede abordar desde dos dimensiones: desde la capacidad de un grupo para movilizar recursos y la otra dimensión, en torno a la disponibilidad que tienen los grupos en relación con redes de relaciones sociales. Pedro Noguera (2008) hace una clasificación de tipos de CS construida a partir de Woolcock y Narayan (2000), Gittel y Vidal (1998):

- a. De unión (bonding):* son los lazos más próximos e íntimos como los de la familia, vecinos y amigos/as que comparten una identidad común.
- b. De puente (bridging):* se da entre personas o grupos/asociaciones que pertenecen a grupos sociales diferentes.
- c. De escalera (linking):* se da a partir de vínculos entre personas o grupos con distinto grado de poder sociopolítico o económico.

Sólo por medio de la organización asociativa, es decir, del CS de puente (nivel intermedio), se puede presionar, por ejemplo, al poder político o a la estructura gubernamental, para producir cambios en las políticas y reglas que determinan el acceso diferenciado a los activos presentes en una determinada sociedad e influir en las instituciones que controlan y regulan la oferta y el acceso a los activos sociales.

Algunos consideran al CS, capital humano y desarrollo social como medios de empoderamiento comunitario. Esto es particularmente

importante en el contexto del riesgo y de la vulnerabilidad social incrementados por el CC, puesto que el fortalecimiento del CS repercute en el incremento de la resiliencia de las comunidades (Adler y Kwon, 2000) en aspectos tales como: mejorar el manejo y uso comunal de los recursos naturales; negociar o eliminar conflictos sobre su uso, e implementar acciones de mitigación concertadas en la comunidad (Gámez y Juárez, 2012).

Pretty y Ward (2001) consideran que los grupos que desarrollan su CS recorren tres estadios de madurez: el primero es estimulado por una amenaza externa y depende de la intervención de agentes exteriores (reacción–dependencia); sigue un periodo de consolidación interna que empieza a desvincularse del apoyo exterior (darse cuenta/independencia); y, por último, el grupo cobra independencia y su CS se expande (toma de conciencia–independencia). En este sentido, el papel que juegan las organizaciones de la sociedad civil puede ser valioso en el primer estadio de madurez.

Las acciones y reacciones de la ciudadanía tienen una fuerte vinculación con el CC tanto por su contribución al problema como por la posibilidad de contribuir a su mitigación. Sin embargo, los estudios de percepción (Meira, Arto y Montero, 2009) demuestran que la ciudadanía en general desconoce el papel que cómo individuos y sociedad desempeñamos en ambos fenómenos.

La *acción colectiva* es un elemento indispensable para el cambio social. Se estructura en torno a organizaciones sociales de base, promueve un proyecto cultural que busca modificar los valores y responde a una crisis que surge del momento histórico en el cual se desarrolla. Los alcances de la acción colectiva dependen de su capacidad de movilización, de la claridad en el planteamiento de intereses comunes y de las oportunidades que el contexto brinda a la actuación conjunta. Es un medio que puede enriquecer las instituciones pues está estrechamente relacionada con la lucha por la democracia, los derechos civiles y el mejoramiento de la calidad de vida (Touraine, 2000; Melucci, 2002; Giddens, 2000).

La acción colectiva orientada a mitigar el CC requiere de políticas públicas e instituciones que propicien la difusión del conocimiento sobre las responsabilidades colectivas e individuales que contribuyen a la problemática y los medios de participación social para su mitigación. Ciertamente el CC ha sido muy mediatizado, pero en la población —tanto de países desarrollados como en desarrollo— prevalece la ignorancia en

torno a la causa/efecto del fenómeno, situación que impide distinguir las responsabilidades colectivas (particularmente en el ámbito doméstico —ya sea rural o urbano— y personal). El reto que enfrentan los programas de educación para mitigar el CC es construir la representación social individual y local de una problemática colectiva y global. La acción colectiva se refuerza y fortalece cuando los sujetos entienden que pueden ser parte activa en la construcción de soluciones locales a una problemática global que les atañe directamente.

Corresponde a las instituciones promover los programas de acción climática, que habrían de ser integrados en sistemas educativos, medios masivos de información, asociaciones comunitarias y programas de extensionismo, considerando las prácticas didácticas locales más adecuadas para promover conocimiento, conciencia y acción local. El contenido de los programas debería cubrir doble expectativa: explicar causas y consecuencias de la problemática climática, y orientar las líneas de acción colectiva.

La acción colectiva contra el CC será exitosa en la medida que promueva una cultura de mitigación que se concrete en estilos de vida conscientes y responsables, por lo tanto sustentables (Oltra *et al.*, 2009). Este logro demandaría que la participación de la ciudadanía tuviese al menos tres componentes: motivación (suscitada por la información y concientización); conocimiento (habilidades y capacidades) y oportunidades (mediante la existencia de una estructura adecuada). En los estados democráticos y sus gobiernos, recae la responsabilidad de propiciar los mecanismos para el establecimiento de esas condiciones (Quintana Martínez, 2010).

Economía de estado estable y decrecimiento

Desde la economía ecológica y corrientes afines han surgido dos planteamientos conceptuales estrechamente relacionados con el pensamiento del economista rumano-estadounidense Nicholas Georgescu-Roegen: la economía de estado estable (Daly, 1977; Daly, 2009; Daly y Townsend, 1993; Daly y Farley, 2004) y el decrecimiento (Latouche, 2004 y 2008). En su obra sobre la entropía y la economía, Georgescu-Roegen (1971) demostró la vacuidad de las explicaciones neoclásicas de la producción, que dejaban a las leyes de la termodinámica fuera de sus modelos matemáticos. En su opinión, la economía debe ser analizada en térmi-

nos termodinámicos como un flujo unidireccional, donde se emplean insumos de materia y energía de baja entropía para generar dos tipos de productos: 1) bienes y servicios, y, 2) desechos degradados de alta entropía. Prácticamente todo objeto con valor económico cuenta con una estructura sumamente ordenada —de baja entropía— y la materia y energía requeridas para su producción inevitablemente incrementan la entropía de los ecosistemas. En consecuencia, escribe el autor:

la dote natural del hombre consiste de dos elementos esencialmente distintos: 1) el acervo (*stock*) global de baja entropía, y, 2) el flujo energía solar. No necesitamos un argumento muy elaborado para ver que la cantidad máxima de vida requiere el mínimo ritmo de agotamiento de los recursos naturales. Todo lo que el hombre ha hecho en los pasados doscientos años le coloca como un fantástico derrochador. No puede haber duda de ello: cualquier uso de los recursos naturales para la satisfacción de necesidades no vitales significa una cantidad menor de vida en el futuro. (*Ibid.*:20-21)

Herman Daly, quien fue alumno de Georgescu-Roegen, se une a la crítica de la teoría convencional en términos similares a los de su maestro: la no consideración de los flujos de materia y energía de baja entropía en el proceso productivo. Daly (1977) insiste en que la preocupación neoclásica con los flujos monetarios sirve para perpetuar la ficción de que el crecimiento económico perpetuo es factible o moralmente deseable. En lugar del planteamiento de la economía convencional (EC) del crecimiento continuo, Daly propone utilizar las restricciones impuestas por la segunda ley de la termodinámica (la ley de la entropía), para formular políticas de sustentabilidad de largo plazo, y fomentar el desarrollo de una conciencia social sobre los límites ecológicos y promover la aceptación de que “los flujos físicos de producción y de consumo tienen que minimizarse sujetos a un mínimo aceptable de población y nivel de vida” (Daly y Townsend, 1993:21).

De acuerdo con Daly, los objetivos del sistema económico deberían ser: 1) una escala⁹ sustentable; 2) una distribución equitativa; y, 3) la

⁹ La escala se define como el volumen total de materia prima de baja entropía que pasa por el subsistema económico y regresa al entorno como desechos de alta entropía. Ver Daly y Farley (2004) para una discusión de la economía como un subsistema abierto dentro de un sistema finito y semicerrado.

eficiencia en la asignación de recursos (Daly y Farley, 2004: cap. 2). La escala de producción sería sustentable sólo si no erosionara la capacidad de carga del ecosistema, por lo que no es posible suponer que los recursos y los sumideros son infinitos. Al ignorar este principio, la EC fomenta patrones de crecimiento ecológicamente insustentables. Según Daly, el problema fundamental es que dicha teoría descansa sobre un sistema de valoración dependiente de las preferencias del individuo, incapaz de contemplar la consideración de la escala (Daly, 1977). La EC promueve el crecimiento económico por la vía de la maximización de ganancias y utilidad, mientras que el enfoque de Daly busca la sustentabilidad del sistema socioeconómico ecológico mediante la adopción de un modelo económico diferente, fundamentado en la necesidad de lograr una economía de estado estable, mediante una importante reducción en el uso de recursos, un alto al crecimiento demográfico y una significativa redistribución de la riqueza y el ingreso al nivel global (Costanza, 1991:3-7). Desde la óptica de Daly, el crecimiento sostenido de la producción y el consumo de largo plazo podría ser válido sólo si se cumpliera alguna de las siguientes tres condiciones (Daly, 2009): 1) Si la economía no fuera un subsistema de un sistema finito, que no crece; 2) si la economía creciera sólo en una dimensión que no involucrara al aspecto físico; o, 3) si se derogaran las leyes de la termodinámica. Ni el tránsito de los países más avanzados de un énfasis en la producción industrial hacia los sectores de servicios, ni la “desmaterialización” promovida por economía del conocimiento y la información, la nanotecnología y la producción transgénica pueden ser soluciones. El problema es que la economía, como la Naturaleza, funciona a diferentes niveles tróficos, y tienden a crecer de forma holística. La manufactura y los servicios en general requieren de la preexistencia de una base de recursos bióticos, energéticos y minerales para su sustento; y ninguna sociedad puede orientarse hacia la economía de la información si no se han cubierto de alguna forma sus necesidades de supervivencia y se ha construido una base material adecuada. En las economías ricas (y ahora también en las de menor ingreso) la transición hacia los servicios ha dependido de la intensificación a su interior del modelo extractivista (agrícola, minero y energético), así como de la economía del saqueo, o *raubwirtschaft*. Si bien el *desarrollo* económico, en el sentido de derivar mayor bienestar de una cantidad determinada (o decreciente) de recursos, es inobjetable, el *crecimiento*, es decir, la inyección de mayores cantidades de recursos para la generación de cada vez más grandes cantidades

físicas de productos, es insostenible. El primero debe fomentarse, el segundo, detenerse.

Si el crecimiento no es la respuesta, pregunta Daly (2009), ¿a qué se debe el rechazo de los economistas neoclásicos de aceptar el sentido común y reconsiderar las alternativas?

[...] la respuesta es tristemente simple. Sin crecimiento, la única manera de aliviar la pobreza es compartiendo. Sin el crecimiento que empuje la deseada transición demográfica, la única forma de curar la sobrepoblación es mediante el control de su crecimiento. Sin crecimiento, la única forma de aumentar los fondos para invertir en la reparación del medio ambiente es la reducción del consumo. Y sin crecimiento, ¿cómo construir arsenales para proteger a la democracia (y las reservas petroleras restantes)?” (*Ibid.* 2009)

Georgescu-Roegen criticaba fuertemente la EEE, insistiendo que por razón de la segunda ley, no era posible la existencia de un estado estable: la entropía requiere un estado en declinación.¹⁰ A partir de la traducción al francés de una compilación de los escritos de Georgescu, publicada con el sugerente título de *Demain la décroissance* (Grinewald y Rens, 1979), el concepto de decrecimiento sustentable (Martínez-Alier *et al.*, 2010) cobró vigencia en Europa occidental, sobre todo en Francia, Italia y Cataluña,¹¹ primordialmente debido a la obra del economista francés Serge Latouche (2004 y 2008). El concepto se define como “una reducción equitativa en la escala de producción y consumo que incremente el bienestar humano y mejore las condiciones ecológicas al nivel local y global, en el corto y en el largo plazo” (Kerschner, 2010). Latouche (2008) subraya que la humanidad está en una encrucijada

donde una ruta lleva a la extinción de nuestra especie y otra a la desesperación. La primera es la ruta que hemos tomado. La segunda es la ruta del crecimiento negativo, que genera hambruna, guerras, pandemias y probablemente sea controlada por un poder ecofascista o ecototalitario. El decrecimiento representa una tercera ruta: elegir la sobriedad. Para ello,

¹⁰ Este autor también fue muy crítico del desarrollo sustentable: véase Georgescu-Roegen (2007).

¹¹ Véanse los sitios de Internet: <www.decroissance.org>, <www.decrecita.it>, <http://decreixement.net>>.

tendremos que crear una nueva manera de relacionarnos con el mundo, la Naturaleza, con cosas y seres que tendrán que ser universalizados en escala humana.

Latouche, como antes Georgescu y Daly, pone de relieve los límites al crecimiento visualizados hace más de 40 años en los estudios del Club de Roma, mismos que fueron despreciados o incomprendidos por el culto del crecimiento (la *growth mania* de la EC, según Georgescu-Roegen). Latouche insiste en que, si bien “debemos ser escépticos de toda la futurología,” esos estudios “tienen la ventaja de ser infinitamente más serios y sólidos que las predicciones en que usualmente descansan nuestros gobiernos y las organizaciones internacionales,” en virtud de su incorporación del modelo global de sistemas de Forrester (recientemente actualizado, ver Meadows 2009), que enfatiza la interdependencia de las variables y la presencia de fuertes mecanismos de retroalimentación. Uno de los escenarios del modelo Forrester coincide con el ya mencionado petróleo pico, postulando hacia alrededor de 2030 una crisis detonada por los recursos no renovables; otra se proyecta para 2040 por la contaminación ambiental y una tercera en 2050 por la escasez de alimentos. “Hay sólo un escenario a la vez creíble y sustentable: el de la sobriedad, que refleja los principios del decrecimiento” (Latouche, 2008).

Para el autor, el capitalismo no es la fuente de todos nuestros problemas y de nuestra impotencia (pero) un capitalismo generalizado no puede sino destruir el planeta de la misma forma que está destruyendo la sociedad y todo lo colectivo (Latouche, 2010). Sin embargo, no basta con sólo criticar al capitalismo:

todos los regímenes modernos han sido *productivistas*. Repúblicas, dictaduras, sistemas totalitarios, gobiernos de la derecha o la izquierda, liberales, socialistas, populistas, social liberales, socialdemócratas, centristas, radicales, comunistas —todos han tenido al crecimiento como su objetivo incuestionable—. El cambio absolutamente necesario no es, por supuesto, uno que una simple elección pueda resolver al colocar en el poder a un nuevo gobierno. Lo que es necesario es mucho más radical: una revolución cultural, ni más, ni menos. (Latouche, 2007)

Aun así, en su vertiente “verde”, el decrecimiento no se presenta como una imperativa ecológica ante una catastrófica crisis ambiental

(Fournier, 2008).¹² Se reconoce que políticas públicas que ofrecen “desarrollo sustentable” o modernización ecológica no hacen sino “sustentar lo insustentable,” al tratar de hacer compatible el crecimiento con la sustentabilidad. Es decir, aceptan acríticamente el crecimiento desbordado que ha causado la depredación del medio ambiente y se acepta que las alternativas fundamentadas en las críticas al modelo actual pueden presentar una mejor salida. Pero se insiste en que el decrecimiento sea “una *opción* consciente, voluntaria y democrática, no obligada por la escasez o la austeridad; que surja del deseo de reordenar las prioridades: el bienestar, no el crecimiento; la calidad de vida, no el consumo” (*ibid.*). La vertiente verde enfatiza las R de Latouche:¹³

Revaluar, esto es, revisar los valores en los que creemos y sobre los que organizamos nuestra vida y cambiar aquellos de deban ser cambiados, **Reestructurar**, que significa adaptar el aparato de producción y las relaciones sociales en función del cambio de valores, **Redistribuir**, que trata de la repartición de las riquezas y del acceso al patrimonio natural, **Reducir**, o disminuir el impacto sobre la biosfera de nuestro modos de producir y de consumir; **Reutilizar**, en lugar de tirar, los aparatos y los bienes de uso, y **Reciclar** los desechos de nuestra actividad.

En ese contexto, la noción de ciudadanía, entendida como participación en la comunidad, es clave para los proponentes del decrecimiento. El concepto implica que el ciudadano es parte de una colectividad que “nos aparta de las motivaciones egoístas del consumidor,” lo que fomenta la evolución de las acciones del “consumidor verde, orientado exclusivamente a cambiar su estilo de vida (reciclar, consumir lo orgánico, etc.), hacia una acción política más amplia” (*ibid.*). Es con este fin que ocurre en Francia la fundación en 2006 de un partido político, Parti pour la décroissance (PPLD), que reivindica la ecología política y se pronuncia en favor de un decrecimiento fundamentado en la equidad, la sustentabilidad y los valores humanistas, democráticos, republicanos, no violentos, defensores de los derechos humanos y combatientes de todas

¹² Claramente el movimiento de la “objeción al crecimiento” va dando más urgencia a sus planteamientos: en su más reciente edición (mayo 2012), *La décroissance: journal de la joie de vivre*, habla de un “boycott al Apocalipsis y anuncia la publicación de un libro colectivo titulado *Non au capitalisme vert*. Ver <<http://www.ladecroissance.net/?chemin=journal>>.

¹³ <<http://www.decrecimiento.info/2007/04/por-una-sociedad-en-decrecimiento.html>>.

las formas de discriminación y totalitarismo, insistiendo en que el decrecimiento rechaza el productivismo y el consumismo, sin hipotecar nuestros haberes democráticos, sociales y culturales.¹⁴

Independientemente del asunto electoral y la necesaria revolución cultural, un crecimiento económico de cero, sea por la implementación de la EEE o por razón de la puesta en marcha de un proceso de decrecimiento, tiene consecuencias radicales y fuertemente antisistémicas. La razón es que vivimos en un sistema económico condicionado por y dependiente del crecimiento económico. Como señala Tainter, Daly y los proponentes del decrecimiento, a veces dan la impresión de que “el crecimiento es un componente como un aire acondicionado en una casa, que puede removerse y dejar la casa más o menos igual” (Trainer, 2010). Aunque importantes, las R de Latouche o los llamados a transformar en tiempo de ocio —y no en consumo—, los incrementos en la productividad, reducir la economía del desperdicio y centrarse en la restauración del ambiente no van a la raíz del problema. Es imprescindible reconocer las implicaciones de la economía de nulo crecimiento. A primera vista la crisis que ha azotado a Estados Unidos y a Europa desde 2007 parecería ofrecer pistas sobre las consecuencias del colapso del crecimiento económico: presiones deflacionarias, contracción del gasto público, repliegue del estado del bienestar, creciente desempleo y precarización de las condiciones de trabajo, etcétera. Éstas, de hecho, han sido características centrales del modelo económico de los pasados 30 años, pero tanto Daly como Latouche rechazan la recesión (“crecimiento negativo”); ambos se pronuncian por un cambio planificado hacia un estado socialmente acordado, enfatizando la equidad. Sin crecimiento, no sería posible pagar intereses sobre préstamos, no habría inversión neta, ni posibilidades de invertir para la jubilación y las presiones sociales en torno a la repartición del ingreso y la desigualdad, para no mencionar la concentración de la propiedad aumentarían, al no haber forma de distribuir un total más grande en proporciones constantes. Con cero crecimiento, el empleo se desplomaría ante el crecimiento de la población, de seguir vigentes las formas actuales de contratación; en contraparte, cualquier incremento (temporal) de la productividad fluiría hacia las empresas. Sin crecimiento, no habría un papel para la operación del sistema de mercado como actualmente se

¹⁴ <[http://fr.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9croissance_\(%C3%A9conomie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9croissance_(%C3%A9conomie))>.

conoce; de hecho, no habría cabida para el *homo economicus*, pues nada se podría maximizar. Un reporte reciente señala que “una economía en contracción por tiempo indefinido presenta una situación altamente inestable que inevitablemente llevaría a un colapso sistémico.”¹⁵ La lógica del crecimiento nulo es profundamente radical.

Las salidas propuestas desde la economía ecológica —la economía de estado estable y el decrecimiento— no se ven impedidas por razones estrictamente económicas, ni tecnológicas, sino por problemas políticoculturales. Se trata de conceptos que forman parte de utopías a cuya realización se oponen múltiples intereses sistémicos y de poder. Por tal razón, los conceptos de la economía estable y del decrecimiento también forman parte de las utopías que pululan alrededor de la sustentabilidad. Pero como una vez escribió William Blake, la historia de todos los tiempos y lugares no es nada más que improbabilidades e imposibilidades; lo que llamaríamos imposible si no lo tuviéramos siempre frente a los ojos.

Reflexiones finales

Los avances en la discusión de la sustentabilidad como un nuevo modelo de desarrollo y proceso de cambio social lo sitúan en el universo complejo de la utopística moderna que parte de la idea de que la posibilidad de cambiar al mundo es siempre posible o al menos, siempre es posible hacer lo que sea necesario para prevenir que las cosas empeoren aun más (Arditi, 2010). De alguna manera, esta contribución se ha situado del lado de la política emancipatoria “siempre alojada en una actividad de revolucionar porque nos habla de cambiar las condiciones presentes que dañan la igualdad y la libertad, y de afirmar que otro mundo es posible.” (*ibid.*:229). Las nociones de Buen Vivir, felicidad interna bruta, género, capital social, decrecimiento y economía de estado estable nos han permitido poner en juego buenos pensares que podrían derivar en buenos vivires capaces de abonar a la equidad inter e intrageneracional

¹⁵ *Zentrum für Transformation der Bundeswehr* (2010). En el reporte, el crecimiento se detiene por falta de energía suficiente en cantidad y precio. La serie de eventos incluye: el colapso de los sistemas bancarios y financieros y las bolsas de valores, bancarrota del estado, hambrunas, niveles extraordinarios de desempleo, colapso de las cadenas productivas globales, colapso de la infraestructura crítica, etcétera.

que, impulsada por la acción social, pueden contribuir a transformar la crisis climática en oportunidades de mitigación y adaptación desde la sustentabilidad.

Bibliografía

- Acosta, A. (2008) “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Ecuador Debate*, núm. 75: 33-47, diciembre, Quito: CAAP.
- Adler, P.S. y Kwon, S.W. (2000) “Social capital: Prospects for a new concept”. *The Academy of Management Review*, vol. 27, núm. 1, enero: 17-40. <<http://www.jstor.org/stable/4134367>>.
- Arditi, B. (2010) *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. México: Gedisa.
- Barkin, D.; Fuente, E.M. y Rosas, M. (2009) “Tradición e innovación. Tradiciones campesinas en la orientación de la innovación tecnológica para forjar sustentabilidad”. *Trayectorias*, 11(29). <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/607/60712749004.pdf>>.
- Berkes, F. y Jolly, D. (2001) “Adapting to climate change: Social-ecological resilience in a canadian western Artic community”. *Conservation Ecology*, 5(2): 18. <<http://www.consecol.org/vol5/iss2/art18>>.
- Bolom Pale, M. (2010) *K'anel. Funciones y representaciones en Huchitán, Chiapas*. México: UNICH.
- Bourdieu, P. (1980) *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Choquehuanca C., D. (2010) “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”. *América Latina en Movimiento, ALAI*, núm. 452: 6-13. <<http://alainet.org/publica/452.phtml>>.
- Cormier-Salem, M. Ch.; Juhe-Beaulaton, D.; Boutrais, J. y Roussel, B. (eds.) (2005) *Patrimoines naturels au Sud. Territoires, identités et stratégies locales*. Paris: IRD.
- Costanza, R. (ed.) (1991) *Ecological economics. The science and management of sustainability*. Nueva York: Columbia University Press.
- Cruz, C. F. (2012) *Sesi Irekua*, conferencia impartida en el 1er Encuentro Nacional sobre Etnoecología y Patrimonio Biocultural. La Trinidad, Tlaxcala. 7 y 8 de mayo, México.
- Daly, H. (1977) *Steady state economics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Daly, H. (2009) *From a failed growth economy to a steady-state economy*. <www.ecoeco.org/pdf/Oct209/pdf>.
- Daly, H. y Farley, J. (2004) *Ecological economics: Principles and applications*. Washington: Island Press.
- Daly, H. y N. Townsend (1993) *Valuing the Earth: Economics, ecology, ethics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Dankelman, I. (2002) "Climate change: Learning from gender analysis and women's experiences of organizing for sustainable development". *Gender and Development*, vol. 10, núm. 2, Climate Change, julio: 10-20. Taylor & Francis, Ltd., Oxfam, GB. URL: <<http://www.jstor.org/stable/4030570>>.
- Denton, F. (2002) "Climate change vulnerability, impacts and adaptation: Why does gender matter?". *Gender and Development*, vol. 10, núm. 2, Climate Change, julio: 21-29. Taylor & Francis, Ltd. Oxfam GB. URL: <<http://www.jstor.org/stable/4030569>>.
- Ekman, P.; Davidson, R.J.; Ricard, M.; y Wallace, B. A. (2005) "Buddhist and psychological perspectives on emotions and well-being". *Current Directions in Psychological Science*, vol. 14, núm. 2: 59-63. doi: 10.1111/j.0963-7214.2005.00335.x. <<http://cdp.sagepub.com/content/14/2/59.full.pdf+html>>.
- Fournier V. (2008) *Escaping from the economy: The politics of degrowth*. University of Leicester School of Management, Leicester, R.U. <www.emeraldinsight.com/0144-333X.htm>.
- Gámez, A. y Juárez, E. (2012) "Capital social, sustentabilidad y participación comunitaria". *Revista Ius Inter Gentes*, núm. 8, marzo. Pontificia Universidad Católica del Perú,
- Garrabou Segura, R. y González de Molina, M. (2010) *La reposición de la fertilidad en los sistemas agrarios tradicionales*. España: Icaria. Spain.
- Georgescu-Roegen, N. (1971) *The entropy law and the economic process*. Cambridge, Massachusetts, Harvard.
- Georgescu-Roegen, N. (2007) *Ensayos bioeconómicos. Antología*, Oscar Carpintero (ed.). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Giddens, A. (2000) *Sociología*, 3a. ed. España: Alianza.
- Gittel, R., y Vidal, A. (1998) *Community organizing. Building social capital as a development strategy*. California: SAGE publications, thousand Oaks.
- Grinevald, J. e I. Rens (eds.) (1979) *Demain la décroissance*. Lausanne: Ed. Pierre-Marcel. Favre (citado en Kerschner, C.) (2010) "Economic

- de-growth vs. steady-state economy”. *Journal of Cleaner Production*, vol. 18: 544-551.
- Gudynas, E. (2011) “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en movimiento ALAI*, núm. 462, febrero, año xxxv, II época, ISSH N. 090-1230.
- Harvey, D. (2000) *Possible urban worlds*. Amersfoort, Países Bajos: Twynstra-Gudde Management Consultants.
- Harvey, D. (2012) *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*. Londres: Verso.
- IUCN, (2006) *Using local knowledge to understand and mitigate community risk from climate change in Nepal*. Bangkok: ADPC.
- Kerschner, C. (2010) “Economic de-growth vs. steady-state economy”. *Journal of Cleaner Production*, 18: 544-551. <http://www.web.ca/~bthomson/degrowth/degrowth_vs_steady_state.pdf>.
- Latouche, S. (2004) “Degrowth economics”, *Le Monde Diplomatique*, noviembre, <<http://mondediplo.com/2004/11/14latouche>>.
- Latouche, S. (2007) “De-growth: an electoral stake?”. *International Journal of Inclusive Democracy*, vol.3, núm 1. <http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol3/vol3_no1_Latouche_degrowth_PRINTABLE.htm>.
- Latouche, S. (2008) *Degrowth, whether you like it or not*. <[http://www.goodplanet.info/eng/Contenu/Points-de-vues/Degrowth-whether-you-like-it-or-not/\(theme\)/1400](http://www.goodplanet.info/eng/Contenu/Points-de-vues/Degrowth-whether-you-like-it-or-not/(theme)/1400)>.
- Latouche, S. (2010) *Farewell to growth*. Londres: Polity Press. (Citado en Díaz Maurin, F. (2010). *Sustainability: Science, practice, & policy*. <<http://sspp.proquest.com>>.
- Lefebvre. (1974/1992) *The production of space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Leff, E. (1994) “Pobreza, gestión participativa de los recursos naturales en las comunidades rurales. Una visión desde América Latina”. *Revista Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, núm. 8. Madrid-Barcelona: CIP/ICARA.
- Lykke, A.M.; Kristensen, M.K. y Ganaba, S. (2004) “Valuation of local use and dynamics of 56 woody species in the Sahel based on 100 ethno botanical interviews”. *Biodiversity and Conservation*, 13: 1961-1990.
- Martínez-Alier, J.; Pascual B.; Vivien F.D. y Zaccai E. (2010) “Sustainable de-growth: Mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm”. *Ecological Economics*, 69: 1741-1747.

- Meadows, D. (2009) *Towards a sustainable future: The changing role of science, business and politics in the 21st century*, octubre 26. Berlín: Siemens/EIU/Max Plank Society.
- Meira Cartea, P.; Arto Blanco, M. y Montero Souto, P. (2009) *La sociedad ante el cambio climático. Conocimientos, valoraciones y comportamientos en la población española*. España: Fundación MAPFRE y Universidad de Santiago de Compostela.
- Melucci, A. (2002) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Colegio de México.
- Mies, M. y Shiva, V. (1997) *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Madrid: Icaria.
- Moller, H.; Berkes, F.; Lyver, P.O. y Kislalioglu, M. (2004) "Combining science and traditional ecological knowledge: Monitoring populations for co-management". *Ecology and Society*, 9(3): 2. <<http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art2/>>.
- Molyneux, M. y Steinberg, D. L. (1992) "El ecofeminismo de Shiva y Mies. ¿Regreso al futuro?". *Revista de Ecología Política*, núm. 3: 13-23. Barcelona.
- Nietschmann, B.Q. (1992) *The interdependence of biological and cultural diversity*. Center of World Indigenous Studies, Olympia, WA.
- Noguera Méndez, P. (2008) *Capital social, género y desarrollo. Los sistemas productivos pesqueros de la Reserva de la Biósfera El Vizcaíno, México*. España: Universidad de Murcia (España) y Universidad Autónoma de Baja California Sur (México).
- Oltra, Ch.; Solá, R.; Sala, R.; Prades, A. y Gamero, N. (2009) "Cambio climático: percepciones y discursos públicos". *Revista Prisma Social*, núm. 2: 3-23.
- Portes, A. (1998) "Social capital: Its origins and applications in modern sociology". *Annual Review of Sociology*, núm. 24: 1-24. Palo Alto, CA.
- Pretty, J. y Ward, H. (2001). "Social capital and the environment". *World Development*, vol. 29, núm. 2: 209-227. Oxford.
- Quintana Martínez, O. (2010) "Cambio climático vs. participación ambiental comunitaria ¿solución acertada? " *DELOS: Desarrollo Local Sostenible*, vol. 3, núm. 7. <www.eumed.net/rev/delos/07>.
- Rocheleau, D.; Tomas-Slayter, B. y Wangari, E. (eds.) (1996) *Feminist political ecology: Global issues and local experiences*. Londres: Routledge.
- Royal Government of the Kingdom of Bhutan (2012) *High level meeting on wellbeing and happiness: Defining a new economic paradigm*. UN, Nueva York.

- Salazar Ramírez, R. (2010) *Género y cambio climático en México. En dónde está el debate*, México: Heinrich Böll Stiftung, Centro América y el Caribe/ Mujer y Medio Ambiente, A.C.
- Salazar Ramírez, Rebeca (coord.) (2010) *Aportes de las experiencias comunitarias a las estrategias de adaptación al cambio climático en México desde una perspectiva de género*. Documentado y elaborado por Red de Género y Medio Ambiente. México. <<http://www.es.genderandwater.org/page/10571>>.
- Salick, J., y Byg, A. (2007) *Indigenous peoples and climate change*. Tyndall Center for Climatic Change Research, Oxford. <www.ecdgroup.com/docs/lib_004630823.pdf>.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008) *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, España: Icaria:
- Touraine, A. (2000). *Crítica de la modernidad*. México: FCE.
- Trainer, T. (2010) “Degrowth is not enough”. *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 6, núm. 4. <http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol6/vol6_no4_trainer_degrowth_not_enough.htm>.
- Walash, C. (2010) “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”. *Development*, 53(1): 15-21. doi:10.1057/dev.2009.93 <http://www.desenredando.org/public/varios/2011/Walsh_Development_as_Buen_Vivir.pdf>.
- Wallerstein, I. (1998) *Utopistic or historical choices of the twentieth-first century*. Nueva York: New Press.
- Wallerstein, I. (2003) “¿Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico?”. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, núm. 9, enero: 179-184. Buenos Aires: CLACSO,
- Wallerstein, I. (2003). *Utopística, o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores, UNAM.
- Woolcock, M. y Narayan, D. (2000) “Social capital: Implications for development theory, research, and policy”. *World Bank Res Obs.*, 15 (2): 225-249. doi: 10.1093/wbro/15.2.225. <<http://wbro.oxfordjournals.org/content/15/2/225.abstract>>.
- Zentrum für Transformation der Bundeswehr (2010) *Peak Oil: Sicherheitspolitische Implikationen knapper Ressourcen*. Streitkräfte, Fähigkeiten und Technologien im 21. Jahrhundert, Umweltdimensionen von Sicherheit, Stidienteil I. <<http://www.zentrum-transformation.bundeswehr.de/portal/a/ztransfbw>>.

GESTIÓN DEL AGUA Y PRÁCTICA DEL BUEN VIVIR



*María Griselda Gunther**

Este trabajo muestra la relación existente entre la gestión comunitaria del agua para consumo humano en Ecuador y el Buen Vivir. La gestión social aporta elementos en la práctica para la construcción de proyectos alternativos al desarrollo, tal y como se plantea actualmente el Buen Vivir. Dichos elementos se observan especialmente en dos esferas: imaginarios sociales e instituciones.¹ El objetivo del trabajo reside en establecer cuáles son los aportes a la construcción de alternativas al desarrollo desde la gestión comunitaria, en este caso del agua en Ecuador. Si bien el Buen Vivir se plantea como una cosmovisión que proviene de comunidades indígenas, su actualidad reside en su posicionamiento como alternativa al desarrollo y, a la vez, como objeto de resignificación en espacios no necesariamente indígenas

La gestión social o comunitaria es clave para el abastecimiento de agua potable a la población ecuatoriana, especialmente en zonas rurales, y en ella se encuentran prácticas (instituciones) y significaciones que representan bases sólidas para la práctica y (re)construcción del Buen Vivir.² Para mostrar dicha relación y dichos aportes, este trabajo se divide en tres partes. Primero, se hace un breve esbozo de las características

* Profesora investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, México. (grisugun@gmail.com).

¹ Este trabajo expone algunos de los resultados obtenidos durante el trabajo de investigación realizado en el periodo 2010-2012 en México y Ecuador. Los resultados expuestos son producto del trabajo de investigación documental y de entrevistas realizadas en Ecuador (2011).

² El análisis se nutre de una revisión bibliográfica y de entrevistas realizadas en Ecuador durante una estancia de investigación de 5 meses en 2011. El tipo de investigación de campo realizada es cualitativa. Para ello se recurrió a la búsqueda, sistematización y análisis de material bibliográfico; así como a la realización de entrevistas a personas de diferentes sectores sociales relevantes para el tema de estudio: miembros de las JAAP (administrativos y usuarios); miembros del gobierno a nivel federal y provincial; académicos y miembros de ONG. Las entrevistas se realizaron de manera semiestructurada y de acuerdo con los ejes análisis definidos.

del Buen Vivir, su actualidad en el marco de la crisis civilizatoria y su singularidad como alternativa al desarrollo. La segunda parte, aborda la gestión comunitaria en Ecuador, destacando aquellas esferas (instituciones³ e imaginarios sociales⁴) que representan un aporte a la construcción del Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Finalmente, el trabajo concluye con la asociación entre los diferentes elementos abordados y se hace un balance final sobre la práctica del Buen Vivir.

El Buen Vivir

El Buen Vivir o *sumak kawsay*⁵ representa hoy uno de los elementos eje en la construcción actual de otra relación entre los seres humanos y la Naturaleza, uno de los ejes nodales de cualquier alternativa al desarrollo hegemónico hoy en crisis. El concepto de desarrollo ha entrado

³ La institución de la sociedad, por otra parte, es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones (Castoriadis, 1975, II: 312). La sociedad sólo es en tanto se instituye y es instituida. Las significaciones imaginarias sociales instituyen y crean un orden social, a la vez que son instituidas y creadas socialmente; legitiman, justifican, critican y cuestionan órdenes sociales. Las significaciones sociales imaginarias, representadas en Castoriadis (1988) como entretrejidas en un magma, cobran cuerpo en las instituciones de la sociedad, dándole vida. Así, la sociedad que instituye está viva y en tensión con lo instituido; y sin imaginarios sociales, no hay cambio social.

⁴ Lo “imaginario” se asocia a las creencias, imágenes colectivas, o conjunto de significaciones que permite y hace presente algo que no es, pero es en un futuro deseable. En palabras de Castoriadis (1975, I:219), “hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo ‘inventado’ —ya se trate de un invento ‘absoluto’... o de un ‘deslizamiento’, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones... En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real”.

Por su parte, las significaciones sociales imaginarias no existen propiamente dichas, sino que son una condición de posibilidad. Para que se den son necesarios significantes disponibles colectivamente, pero especialmente no existen del modo que existen los significados individuales. “El papel de las significaciones sociales imaginarias es dar respuesta a las preguntas que ni la ‘realidad’ ni la ‘racionalidad’ pueden proporcionar” (*ibid.*:254). Las significaciones sociales valoran y desvaloran, estructuran y jerarquizan un conjunto de objetos y de faltas, y sobre las cuales puede leerse la *orientación* de una sociedad (*ibid.*: 261).

⁵ El término *sumak kawsay* proviene del quechua, mientras que entre los aymaras el mismo concepto se denomina *suma qamaña*. En español se traduciría como Vivir Bien (Bolivia) o Buen Vivir (Ecuador). El término más cercano en guaraní es *ñande reko*, que significa vida armoniosa (Huanacuni: 2010a y Mamani, 2011). Sin embargo, esto no refleja la magnitud del concepto, que hace alusión a otra forma de asumir la vida y con ello, se refiere a un conjunto de prácticas sociales, económicas y culturales, coincidentes en un elemento: cómo concebir la vida misma.

en una crisis profunda, por los resultados proyectados no obtenidos y por las diferentes crisis que se viven en la actualidad (económicas, políticas, sociales, ambientales),⁶ las cuales nos llevan a pensar en una crisis más amplia: la crisis del proyecto civilizatorio hegemónico. Dentro de la crisis del proyecto civilizatorio⁷ se inserta la crisis al concepto de “desarrollo”,⁸ en la medida en que el desarrollo ha fungido como idea rectora del proyecto civilizatorio moderno, ha fungido como horizonte de sentido.

El Buen Vivir aporta otra perspectiva de la vida (buena) y reintroduce valores y formas de percibir la existencia. Huanacuni (2010a), por ejemplo, nos acerca a la idea del Buen Vivir, asociando el Vivir Bien a la vida en plenitud, implica vivir en armonía y equilibrio con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia. Hay una noción compartida, referencia a un bien común que va más allá de las personas que componen la comunidad, abarca todo lo existente; implica equilibrio y armonía entre toda la existencia (*ibid.*).

Desde la perspectiva del indígena andino (De Paz, 2002) todo está relacionado; la vida, la muerte y el mundo están entretnejidos en una misma trama relacional, en donde el espacio-tiempo se compone de una dimensión (vinculante) de lo sagrado. Ni el espacio ni el tiempo se distinguen de manera autónoma y lo espiritual también tiene un lugar.

⁶ Por ejemplo, el modelo de desarrollo hegemónico que promueve las dinámicas extractivas y de explotación desigual basado en avances científicos tecnológicos y en un modo de producción; encuentra sus propios límites en la misma degradación ambiental que genera (Leff 2009a y b y O’Connor 2001). En este sentido, no hay resolución a la degradación ambiental sin cuestionar los supuestos, valores y la propia racionalidad sobre la que se asienta: la económica.

⁷ Como proyecto civilizatorio dominante se entiende como aquel proyecto civilizatorio occidental, materialista, tecnocrático y capitalista, tal como ya lo caracterizó Toledo (1990) dos décadas atrás. Estas tres palabras lo definen muy bien; sin embargo, también hay que señalar que es un proyecto extendido de manera global, desde la Revolución industrial, atravesando por la Revolución francesa, hasta la actualidad, convirtiéndose en un proyecto de desarrollo impuesto por el patrón de poder dominante aceptado (a veces impuesto) en el mundo y por la mayoría de las naciones. La homogeneización del planeta en un mismo proyecto, salvando experiencias socialistas más o menos puras, de desarrollo como proceso histórico es lo que ha dado lugar a muchos de los problemas de la actualidad.

⁸ Las ideas o conceptos clave que se engloban en el concepto de desarrollo se sintetizan en: progreso y modernización. La noción de progreso es de larga data y está estrechamente ligada a la de modernidad. El progreso (la idea) también ha sido asociado a lo “occidental”. Si bien las premisas que lo definen no se han dado solo allí, el concepto si se reduce a occidente, incluso supone la superioridad de dicha civilización.

En este contexto, la Naturaleza se percibe como otro organismo viviente, sensible y capaz de enojarse y complacer. “Por su condición orgánica tiene un carácter *seminal* que el hombre como agricultor ayuda a criar, respetando el ritmo orgánico, escuchando, atendiendo las señales que la Naturaleza emite. En la medida en que estas señales no se despliegan en un tiempo lineal y continuo, la dualidad *pasado–futuro* no constituye una dicotomía” (*ibid.*:14).

Si bien no se ha encontrado bibliografía específica sobre agua y Buen Vivir,⁹ el agua para las comunidades indígenas andinas es un “bien común”. La noción de propiedad común en toda la región andina hay que entenderla dentro de un contexto histórico y cultural, “así como dentro del contexto de las diversas formas de reciprocidad con base en la comunidad. Si bien el conflicto es tan parte de la vida comunal como lo es la cooperación, la reciprocidad... es algo central para la vida en los Andes” (Gelles, 2006: 100). Al ser el agua un “bien común”, normalmente su manejo y control lo hace la propia comunidad, tal y como sucede con muchas organizaciones comunitarias de gestión de agua potable o riego en Ecuador.

El agua no solamente se concibe como un “bien común”, sino que es considerada como un elemento articulador de la vida, de todas las especies humanas, animales y vegetales, así como de la tierra misma. El agua se convierte en un elemento que atraviesa de manera transversal la vida, la historia, del pasado al futuro, y la Naturaleza; es un elemento vital (Huanacuni, 2010a). A partir de esta idea y de esta concepción, el concepto de agua como mercancía es objeto de fuertes críticas entre los promotores del Buen Vivir, pues la reduce a una valoración comercial totalmente insuficiente.

Desde la misma perspectiva indígena (andina), todos los actos y comportamientos tienen consecuencias no sólo para la comunidad, sino también cósmicas, generando el enojo de cerros o la tristeza de los ríos. La vida plena implica el logro de armonía total con la comunidad, la Pachamama y el cosmos. No existe una diferencia ontológica sustancial entre el ser humano y el resto de los seres y fenómenos, por lo cual no pueden ser considerados inferiores u objetos. Esto implica que el antropocentrismo, tal y como lo conocemos, no tiene sentido desde la cosmovisión indígena andina. El hombre no se concibe a sí mismo si

⁹ Sólo se ha encontrado una asociación explícita en la propuesta de ley de aguas de la CONAIE.

no es como parte de ese tejido de conexiones del cosmos y se concibe como una parte “igual” al resto (sin privilegios) (De Paz, 2002).

De esta manera, en el Buen Vivir se conjugan diversos elementos. El espacio comunitario da lugar a la existencia de reciprocidad y convivencia con la Naturaleza, también implica responsabilidad social y búsqueda de consenso. Otro elemento que se conjuga es la felicidad. El Buen Vivir implica también convivencia, igualdad y equidad, solidaridad y armonía con la madre tierra y con el cosmos. El Buen Vivir implica una visión de totalidad, una forma de vivir y pensar el mundo como totalidad (Mamani, 2011), pero en este caso el análisis se hará sobre cada uno de estos elementos, aunque estén en la realidad articulados.

Por otra parte, la actualidad del Buen Vivir responde, entre otras cosas, a un hecho concreto: la necesidad urgente de tener opciones a la crisis ambiental, a la crisis social... a la crisis civilizatoria que indica la crisis del proyecto de desarrollo hoy hegemónico. La necesidad de buscar opciones se convierte en la legitimación de “otras” propuestas, como la del Buen Vivir, en donde se integren aquellas esferas hoy desarticuladas: lo humano, la vida, el conocimiento, la Naturaleza, la economía, la política. Esta necesidad conlleva también a pensar en la posibilidad de una totalidad de existencia en armonía, tal y como se concibe en la cosmovisión y filosofía de los indígenas del Abya Yala (Walsh 2010).

En la actualidad se está reflexionando sobre el Buen Vivir, entre intelectuales¹⁰ e incluso desde los propios gobiernos de países como Bolivia y Ecuador. Pensar en la posibilidad de una vida buena abre la posibilidad de trazar rutas que conduzcan a un destino propio y diferente al actual. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo y situado también fuera de las comunidades indígenas es resultado de una larga lucha política, social y epistémica del movimiento indígena, de al menos dos décadas atrás.¹¹ Su actualidad responde a la necesidad de un nuevo pacto social, que se oponga a las manifestaciones y causas de la crisis civilizatoria.

El Buen Vivir es una propuesta que rompe conceptualmente con el proyecto de desarrollo hegemónico. Las transformaciones que implica

¹⁰ Sólo por citar algunos, se pueden consultar textos de Alberto Acosta, Esperanza Martínez, Eduardo Gudynas, Luis Macas y Fernando Huanacuni.

¹¹ Un intelectual aymara afirma: “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, Mamani (2011:65).

para extender realmente esta cosmovisión más allá de las comunidades rebasan las reformas que requeriría el Estado y las estructuras socioeconómicas, implica, además, modificaciones en la estructura social en su totalidad, implica transformaciones profundas en el imaginario social y en diferentes escalas. Implicaría también la descolonización en diferentes ámbitos (cultural, científico, intrasocial, por ejemplo). Buen Vivir es Vivir Bien, no mejor, es felicidad, es Derecho de la Naturaleza.¹²

El Buen Vivir actual se destaca, a la vez, por su potencial liberador (en el sentido castoridiano) y el lugar que se le ha dado como alternativa al desarrollo convencional. En palabras de Gudynas (2011:1): “El Buen Vivir o Vivir Bien engloba un conjunto de ideas que se están forjando como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo”. En este sentido, el autor destaca al Buen Vivir como un planteamiento de opción al desarrollo,¹³ en la medida en que el bienestar social se asocia a calidad de vida, al bienestar y armonía en comunidad y con la Naturaleza; mientras, el desarrollo convencional ha asociado de manera reduccionista el bienestar como una cuestión material (de ingresos o de posesión de bienes).

Es posible pensar en el Buen Vivir como una plataforma en donde confluyen diferentes ontologías. Esta plataforma común está articulada sobre ejes comunes: otra ética para reconocer y asignar valores; descolonización de saberes; superar la racionalidad instrumental; diálogo e interacción entre saberes; concepción alterna de la Naturaleza (*ibid.*); reconstrucción de lazos sociales y reconstrucción de la relación sociedad–Naturaleza; legitimación de imaginarios alternativos al dominante.

Esta plataforma común deja abierta la posibilidad de construir futuros alternativos y sostenibles. A modo de horizonte utópico, el Buen Vivir se nos presenta como posibilidad de ser y estar de otra manera. La forma de construir estas alternativas es un dilema, pues precisa de acciones concretas para materializarla a mayor escala que la actual. Las interpretaciones del concepto y la puesta en práctica de tal cosmovisión

¹² Se pueden consultar diferentes textos: Souza (2010); Macas (2010); Huanacuni (2010a y b); Choquehuanca (2010); Acosta y Martínez (2009); Lander (2009 y 2010); entre otros.

¹³ Si bien desde la cosmovisión indígena no se plantea la noción de desarrollo, la reinterpretación actual del concepto (del Buen Vivir) permite, justamente, romper con dicha noción, en la medida en que plantea una forma de vida, una cosmovisión, diferentes a la hegemónica, y rompen con varios componentes implícitos en el concepto de “desarrollo”.

serán necesariamente diversas, sin embargo, asistimos a un momento clave en el cual es posible contribuir a construir y delinear esos caminos a transitar hacia el Buen Vivir.

Tanto la nueva Constitución ecuatoriana como la nueva boliviana se inspiran en la cosmovisión del Buen Vivir; en ambos casos se plantea como horizonte. De acuerdo con Huanacuni (2010a:13) la inserción del Buen Vivir como horizonte tiene grandes implicaciones. En términos ideológicos implica

la reconstitución de la identidad cultural de herencia ancestral milenaria, la recuperación de conocimientos y saberes antiguos; una política de soberanía y dignidad nacional; la apertura a nuevas formas de relación de vida (ya no individualistas sino comunitarias), la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la Naturaleza.

La importancia del *sumak kawsay* como alternativa al proyecto civilizatorio hegemónico es uno de los supuestos sobre los cuales se asienta el presente análisis, en la medida en que tal cosmovisión ha demostrado su resistencia a los embates de la conquista, los proyectos modernizadores e incluso al neoliberalismo; y dado que promueve una racionalidad diferente a la hegemónica. Su actualidad reside en ello y en las características de la crisis integral o civilizatoria que generan una coyuntura determinada y propicia para la emergencia y legitimación de estas “otras” propuestas. En particular, uno de los ejes de dicha crisis, la crisis ambiental (cambio climático, contaminación y pérdida de biodiversidad, por ejemplo), pone en jaque al planeta y a los seres que lo habitamos, con lo cual la propuesta del Buen Vivir se torna aún más actual, dado el lugar que se le da a la Naturaleza. Veremos en el siguiente apartado las características de la gestión comunitaria del agua en Ecuador, que nos aportará elementos clave en dicha construcción.

Gestión comunitaria del agua en Ecuador

Este apartado se divide en dos partes. En la primera se delimitan los tipos de gestión de agua para consumo humano que son más comunes en América Latina: la GIRH (gestión integral de los recursos hídricos) y

la gestión social o comunitaria. En la segunda parte, se aborda la gestión comunitaria de abastecimiento de agua en Ecuador.

Tipos de gestión del agua

Resulta decisivo para el futuro del planeta que las decisiones en torno al agua tomen otro cauce. Si bien es importante pensar en otra forma de relacionarnos con el resto de la Naturaleza, en términos normativos e ideales, también es muy importante pensar en términos prácticos. Cómo y quién determina qué en torno al agua, nos lleva al tema de la gestión del vital “recurso”.

El contenido de una política o las acciones de gestión¹⁴ del agua están determinadas por quien toma las decisiones y cómo. Sobre este supuesto se construye una tipificación, aproximada a la realidad, de los tipos de gestión del agua, en función de quiénes gestionan, de qué manera toman las decisiones y cuáles objetivos últimos motivan su accionar de una u otra manera.

Existen diferentes tipos de gestión, en función de quién o para quién se lleva adelante dicha labor, entre ellos la gestión social, la gestión pública y la gestión privada. Desde el punto de vista de quién gestiona encontramos la gestión social, asumida como tal mientras las tareas de administración y ejecución estén en manos de alguna organización de la sociedad civil; la gestión pública: gestión institucional–estatal; la gestión privada, que en este caso sería prudente hablar de gerencia, y es el tradicionalmente ligado a la empresa. Desde el punto de vista de para quién se gestiona o de la naturaleza de los objetivos delineados a gestionar, se puede hacer la misma tipología, pero aquí se agrega un abanico más amplio de opciones: gestión ambiental, gestión integral de los recursos hídricos, gestión cultural, etc. La gestión ambiental, por ejemplo, puede definirse como estrategias para organizar actividades antrópicas que afectan al ambiente (Koontz y Heinz, 2004).

¹⁴ El término gestión hace referencia a la acción y efecto de gestionar o administrar. La gestión se puede diferenciar de la administración en la medida en que se adiciona la capacidad para generar procesos de transformación de la realidad. El concepto de ejecución se puede agregar a los de planeación, organización, dirección, evaluación y control que contiene el término de administración, dejándonos un margen más amplio para la definición de lo que es la gestión (Koontz y Heinz, 2004).

Específicamente, en materia de agua hay un tipo de gestión del agua identificado como el hegemónico: la GIRH¹⁵ (Gestión Integral de los Recursos Hídricos). Diferenciarlo de la gestión social no significa que no se entrecrucen. Existen momentos en donde la gestión social recupera elementos de la integral y viceversa, sin embargo, es preciso delimitarlos en la medida en que se asocian a prácticas, instituciones e imaginarios diferentes.

La gestión social está asociada a la gestión comunitaria y a la autogestión (Guzmán, 2009). El concepto de autogestión es más limitado, en el sentido en que hace referencia a una gestión particular o independiente, es también una propuesta holística pero basada en una racionalidad diferente a la económica actual (centrada en la acumulación de capital), que promueve otra concepción de la Naturaleza y de las relaciones entre los seres humanos y la Naturaleza no humana. La gestión social no solamente implica una gestión del agua desde la sociedad civil, sino que contiene valores que difieren de los hegemónicos. La gestión social del agua implica también concebir al agua como un elemento natural vital y como un derecho humano, en la mayoría de los casos. La gestión social contiene elementos conducentes hacia una nueva racionalidad, la racionalidad ambiental liberadora, en la medida en que la gestión del recurso no responde a la lógica del lucro y la acumulación.

La gestión social puede ser producto de la valorización de antiguas prácticas mantenidas por las comunidades para hacer uso de sus recursos. Estas comunidades se organizan con base en la cooperación entre sus miembros y la producción se asienta sobre sus necesidades, no sobre la lógica de ganancia (Shiva, 2003). En estos casos, el rol del imaginario social y sus instituciones es central, en la medida en que se manifiesta claramente su importancia a la hora de estructurar a la comunidad, tanto en sus prácticas como en la valoración de la Naturaleza, de la vida y de las cosas. Se trate o no de una valorización de antiguas prácticas,

¹⁵ La gestión integral del agua, tal como lo asume en México la SEMARNAT (2006), implica la elaboración e implementación de políticas públicas aceptadas socialmente y con la participación de diferentes actores del sector público y privado. La definición que da de este tipo de gestión se resume en lo siguiente: "Una estrategia de manejo integral del recurso hídrico debe considerar procesos integrados de la relación del agua con el mantenimiento de los ecosistemas naturales, acuáticos y terrestres, y con las zonas de captación, la prevención de enfermedades, la prevención y amortiguación de desastres naturales, la producción de alimentos, el crecimiento económico, el bienestar social, la dinámica de las ciudades y, en general, los asentamientos humanos con sus patrones de consumo, entre otros" (*ibid.*: 255).

la gestión social se asienta sobre una valoración diferente del agua, no pretende el lucro, sino la satisfacción de necesidades humanas vitales y básicas de sobrevivencia y reproducción.

En este caso, la gestión social del agua se aborda a través del estudio de diferentes casos de abastecimiento de agua para consumo humano en la provincia de Imbabura, Ecuador. Sin embargo, las experiencias de autogestión son variadas y recorren el globo. Hay casos de gestión social o comunitaria, incluso a través de cooperativas, en México, Argentina, Colombia, Ecuador, Bolivia, así como en países europeos o en África (Balanyá *et al.*, 2005 y Leff, 2009b). En Bolivia, por ejemplo, se constituyeron, en 2003, Entidades Prestadoras de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario (EPSA), las cuales se asumen como empresas sociales sin fines de lucro. Una EPSA se constituye con la participación voluntaria de al menos dos municipios y su patrimonio no se conforma a través de accionistas sino de cooperativistas (Ruíz y Gentes, 2008). En la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, la cooperativa SAGUAPAC es responsable de proveer el servicio de agua potable y saneamientos en casi la totalidad de la ciudad, desde 1979. La cooperativa persigue el bienestar social antes que el lucro (Yavarí, 2005).

En Argentina, existen por lo menos 114 cooperativas de agua solamente en la provincia de Santa Fé, representan una competencia para las empresas privadas presentadoras del servicio de suministro, en la medida en que ofrecen mejor servicio a costos más bajos (Muñoz, 2005). En Colombia, también se identifican experiencias de autogestión, en la zona del Pacífico, por ejemplo, desde las comunidades de afrodescendientes, que promueven una reapropiación de la tierra y de sus reservas de biodiversidad (Leff, 2009b). En México, también se identifican experiencias de gestión social del agua; un ejemplo de ello se encuentra en los Altos de Morelos, en el municipio de Ocuituco (Guzmán, 2009).

Finalmente, es posible hacer una caracterización que define de manera puntual a cada uno de ambos tipos de gestión. Sin embargo, la gestión social, entendida como autogestión, suele incorporar el concepto de gestión integral. En estos casos se recupera principalmente la noción de gestión por cuencas, la noción de gestión respetuosa de las divisiones establecidas naturalmente. A la inversa, la gestión integral pretende recuperar la noción de gestión social, en la medida en que pretende integrar a los diferentes sectores sociales. La incorporación de la sociedad civil en la gestión del agua es un elemento que se suele

incorporar el concepto de GIRH. Por ello, se puede decir que los tipos de gestión aquí esbozados pueden presentarse de manera “impura”, sin embargo, lo que los diferencia claramente son sus objetivos y la valoración de la Naturaleza.

Las diferentes formas de gestión social han persistido y enfrentado las olas privatizadoras de la época neoliberal y los intentos del capital por ganar espacios para, en este caso, lograr que el agua se convierta en mercancía (escasa). Sin embargo, se puede identificar en la actualidad no solamente la resistencia de las formas de gestión social, sino incluso su fortalecimiento. Mientras en algunos casos como en la ciudad de México, se sigue impulsando la privatización de los servicios (bajo el velo de la GIRH), en lugares como Bolivia, Ecuador o Argentina, la gestión social se fortalece, incluso bajo el ala del Estado. Las empresas privatizadas en los noventa, por un lado, han pasado a manos de la sociedad civil o el Estado, según el caso. Por otro, el Estado promueve la gestión social desde sus propias constituciones, como en los casos de Bolivia y Ecuador.

La gestión social del agua en Ecuador

La población total del Ecuador se estimaba, para 2010, en 14.2 millones de habitantes (Rojas-Ortuste, 2010), de los cuales, más del 45% de la población del país es indígena. De CEPAL (CEPAL-BID, 2005) aproximadamente el 45% de la población total del país se ubica en la región denominada Sierra, el 50% en la Costa, y, el 5% en la Amazonia, mientras que la relación de los asentamientos entre urbano y rural es de 61% y 39%, respectivamente.

Si bien existe en el país una alta disponibilidad¹⁶ de agua, la distribución es desigual, tanto entre regiones como entre personas. En términos de abastecimiento de agua potable,¹⁷ por ejemplo, en 2006 sólo el 67% de la población tenía acceso a agua potabilizada o entubada,

¹⁶ El estrés hídrico de Ecuador se ubica por debajo del 30% y, en comparación con países del norte de África, Oriente Medio o zonas del Norte de México, en donde el estrés hídrico es mayor al 65%; se puede considerar como bajo (Briones Rugel, 2011). El estrés hídrico se mide por la cantidad disponible de agua renovable anual *per cápita* en un país o región. Se considera estrés hídrico si el agua renovable es de 1700 m³/hab/año o menos (CONAGUA, 2010).

¹⁷ No se ha encontrado información posterior a 2010, fecha del documento citado más reciente (Rojas-Ortuste, 2010).

porcentaje que refleja mayor desigualdad si se desglosa entre sector rural (39%) y sector urbano (82%).¹⁸

El Estado ecuatoriano ha llevado adelante políticas nacionales en materia de agua, especialmente desde los años setenta del siglo XX con la creación del Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias (IEOS). Sin embargo, hasta la fecha estas políticas han sido débiles. El papel de esta institución es innegable, no obstante, los niveles de cobertura de agua para consumo y de infraestructura para saneamiento son aún muy bajos.

Un hecho importante en la historia de los sistemas de abastecimiento de agua para consumo humano y su gestión es la promulgación (1979) del decreto Ley 3327 o Ley de Juntas Administradoras de Agua Potable¹⁹ y Alcantarillado, que creaba, regulaba y amparaba a pequeñas empresas comunitarias encargadas de administrar la infraestructura construida por IEOS. En dicha Ley se delimita legalmente a las Juntas administradoras de Agua Potable y Alcantarillado (JAAP), así como sus funciones y atribuciones.

Realmente el abastecimiento de agua para consumo humano es gestionado de diversas maneras. En Ecuador, actualmente conviven tres tipos de gestión del servicio, delimitados en función de quien las lleva adelante.²⁰ El primer tipo es la gestión comunitaria, a través de la figura de JAAP,²¹ este tipo de gestión es la más común en las zonas rurales y en poblaciones relativamente pequeñas; sin embargo, también existen casos de gestión comunitaria en ciudades; la gestión estatal, normalmente en manos de la autoridad municipal o parroquial y en algunos casos a través de empresas estatales; y la gestión privada, desechada formalmente desde la Nueva Constitución y en proceso de ser materialmente desechada en el país,²² en teoría. En algunos lugares

¹⁸ La cobertura nacional de infraestructura de saneamiento es aún más baja, para 2008 alcanzaba sólo el 57% de la población. El 73% de la población urbana contaba con infraestructura de saneamiento (contando también letrinas), mientras que la cobertura en áreas rurales apenas alcanzaba el 30% (en gran parte sólo eran letrinas: 21%) (Recalde, 2008).

¹⁹ R.O. 802, marzo 29, 1979.

²⁰ En el caso de la gestión del riego, existen dos sistemas: la gestión estatal y la gestión social o comunitaria. En el segundo caso se trata de sistemas establecidos, administrados, operados y mantenidos por los propios agricultores, campesinos, pueblos u otras organizaciones sociales (FRH, 2011).

²¹ En una de las entrevistas (Alex Zapata) realizadas se mencionó la existencia de otras instancias de gestión social de agua para consumo, como comités barriales y comunas.

²² Tal es el caso de Guayaquil, en donde aún persiste la concesión, aunque en proceso de transición a manos del Estado.

coexisten dos tipos de gestión, la estatal con la comunitaria, tal como sucede, por ejemplo, en Ibarra, capital de Imbabura.

De acuerdo con estadísticas del Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI, 2011) el 60% de la gestión de abastecimiento de agua para consumo del país está en manos de las JAAP, mientras que el 35% en manos del Estado y el resto (5%) se asume que está en manos del sector privado o es individual. Estos porcentajes dejan claro el papel y el peso de la gestión social del agua, a través de las JAAP, en Ecuador.

Para 2011, en el país había 16 empresas municipales de agua y alcantarillado operando en áreas urbanas, principalmente, y rurales. En zonas rurales, los sistemas de agua para consumo humano son operados normalmente por juntas administradoras de agua potable. Se estima que existen 214 sistemas de abastecimiento en el sector urbano y aproximadamente 3,500 JAAP legalizadas en el sector rural (Valdivieso, 2010), a esta cantidad se podría agregar que existe otra cantidad similar pero menor de Juntas Administradoras de Riego (alrededor de 3,500).

El proceso de construcción de los sistemas de abastecimiento fue acompañado por las propias comunidades, las cuales, en la mayoría de los casos, aportaron la mano de obra para la construcción (*mingas*). No obstante, las comunidades no participaron en el proceso de diseño. No existió una conceptualización integral de los sistemas; no se complementó la construcción, por ejemplo, con programas de capacitación para la población. Esto generó una situación de dependencia constante de las instituciones del Estado, y en muchos casos persiste al día de hoy. Los sistemas fueron acumulando problemas, como deficiencias en la propia administración. En síntesis, la gestión social del agua en Ecuador es central. Esto se debe a diversas razones, entre ellas a que las JAAP han cubierto espacios que el Estado no ocupa (ni nunca ocupó) y han contribuido a garantizar agua a las poblaciones, especialmente en las zonas rurales.

Por otra parte, las JAAP están organizadas en torno a lograr propósitos muy puntuales: construcción, operación, administración y mantenimiento del sistema de agua. En muchos casos, esto se combina con trabajos de promoción y educación en salud e higiene entre los habitantes de la comunidad para conseguir el buen uso y mantenimiento del sistema. Respecto a las funciones “extra” que cumplen las Juntas, destaca el interés de conservación y de retroalimentación con la madre tierra.

Las Juntas fueron definidas en una de las entrevistas con un funcionario del MIDUVI (2011) de manera muy acertada, dado que su definición refleja su importancia y su grandeza como organización comunitaria:

Las JAAP son organizaciones comunitarias en donde se tratan muchos más temas que el abastecimiento de agua. Son un modelo de organización social y deben existir porque, aunque el Estado es responsable, los municipios no alcanzan a cubrir las necesidades del sector rural (y además no es redituable) [...] Las JAAP son como una panacea de la democracia.

Aquí se define una de las razones por las cuales el Estado, a través de los municipios en este caso, no ha orientado los esfuerzos necesarios para lograr que el abastecimiento de agua potable llegue a toda la población del Ecuador.

La estructura de las Juntas de Aguas es común, a excepción de las regionales que abastecen a varias comunidades. En todos los casos la Asamblea de usuarios es la máxima autoridad y, jerárquicamente, siguen: el presidente, el secretario, los vocales, el tesorero y el operador. Las regionales cuentan además con un Consejo de Cabildos del cual forman parte representantes elegidos de cada una de las comunidades que forman parte del sistema. Jerárquicamente se ubica a la altura de la presidencia.

Las Juntas cuentan con personería jurídica y fondos propios que provienen de las tarifas que se recaudan por la prestación del servicio, por multas, por donaciones o aportaciones. Las JAAP están integradas por residentes de la comunidad, designados a través del voto mayoritario de la asamblea general de usuarios y los cargos directivos de la JAAP son honoríficos (a excepción del tesorero/a). En la actualidad, sólo algunos de los miembros pertenecientes a la directiva de las Juntas perciben un “incentivo” o sueldo para el desarrollo de sus labores. El presidente normalmente no cobra por su trabajo.²³ En general, en las JAAP visitadas, solamente el tesorero, el secretario y el operador reciben incentivos. Los operadores, en todos los casos. Los sueldos de los operadores van de los 150 a 264²⁴ dólares al mes. El incentivo que reciben algunos de los miembros de las JAAP y los cargos honoríficos son una

²³ Los únicos casos en el que el presidente cobra un sueldo, de las JAAP visitadas, es el de Sumak Yaku y el de Ilumán.

²⁴ Al momento de realizar las entrevistas, 264 dólares correspondía con el salario mínimo.

representación del tipo de relación que implica y del significado social que tiene ser miembro de una Junta, en donde se realza la reciprocidad entre los miembros de la comunidad, así como el predominio de otra racionalidad, diferente a la hegemónica.

Las Juntas son autónomas.²⁵ Desde el inicio el funcionamiento y la toma de decisiones fueron de acuerdo con las necesidades y el parecer de la población, que participa/ba activamente en el proceso de toma de decisiones reunida en Asamblea. La Asamblea de usuarios está erigida como una institución, los pobladores tienen muy presente la necesidad de asistir a éstas. El deber para con la Junta y para con sus pares es prácticamente incuestionable. Los usuarios de JAAP entrevistados comparten un parecer: la asistencia a la Asamblea es necesaria, dado que siempre se tratan asuntos de beneficio para la comunidad, ya se trate de resolver un problema puntual o escoger nuevos miembros para la JAAP, por ejemplo, y, en general, están dispuestos a recibir las sanciones que corresponden si no asisten. Se convoca a Asamblea General de usuarios en forma ordinaria 2 veces por año, para conocer y aprobar el balance de cuentas y se convoca a Asamblea extraordinaria en los casos que sea necesario. Las decisiones que tomen las Asambleas representan mandatos para la JAAP.

Por otra parte, existe otra figura comunitaria que también es una constante, no solamente en las JAAP visitadas sino en todo Ecuador: la *minga*. La palabra *minga* proviene del quechua *mink'a* y hace alusión inicialmente a un trabajo agrícola colectivo y gratuito con fines de utilidad social,²⁶ sin embargo, actualmente el concepto de *minga* (al menos en Ecuador) está asociado al trabajo comunitario en general, no solamente en torno al campo. Existe también una asociación entre la *minga* y el compromiso con la comunidad, así como con la idea de realización de logros y de reciprocidad (Mora, 2005), tal y como propone el *sumak kawsay*.

Las *mingas* han sido una constante también desde la creación hasta el presente. En los inicios la comunidad aportó mano de obra para la

²⁵ Las JAAP son una creación de y se mantienen gracias a la labor de las comunidades, a pesar de que el Estado les ha dado apoyos intermitentes. En términos económicos, la autonomía es relativa: en algunos casos, las Juntas cuentan con finanzas “sanas” que les permiten, incluso, enfrentar la construcción de nuevos tramos del sistema; mientras que otras dependen del Estado para la ampliación (y a veces la reparación) del sistema.

²⁶ DRAE, 22a ed. consultada en febrero 20, 2012. Disponible en: <<http://buscon.rae.es/draeI/>>.

construcción de los sistemas. La comunidad se organizaba por grupos y por tareas, por ejemplo, grupos de determinada cantidad de gente eran responsables de cavar las zanjas en un tramo determinado en donde se pondrían las tuberías. Gracias a esto fue posible la realización y construcción de los sistemas.

En el presente las *mingas* siguen siendo parte esencial de la existencia de las JAAP. Las directivas de las JAAP convocan a la comunidad sistemáticamente para realizar tareas relacionadas principalmente con el mantenimiento del sistema y se realizan jornadas de trabajo comunitario. Las *mingas* se llevan a cabo cada vez que es necesario. Algunas razones u objetivos que conllevan a una *minga* son para cambio de arena de las plantas de tratamiento, para mantenimiento de filtros, para mantenimiento de tanques (presencia de malezas, por caso), para pintar, por mencionar algunos.

La *minga* es una de las instituciones centrales en el aporte de la gestión social del agua al Buen Vivir. La idea de trabajo comunitario por el bienestar de la comunidad se encuentra profundamente enraizada en el imaginario social de las comunidades rurales, indígenas y no indígenas. Las labores que se desarrollan con las *mingas* tienen relación con beneficios colectivos, que no siempre benefician personalmente a quienes participan, indicando nuevamente el predominio de la reciprocidad y de una racionalidad diferente a la hegemónica.

En el imaginario de los miembros de las JAAP (usuarios y administradores) prevalece la noción de la necesidad de asistir a las asambleas, así como de hacer trabajo comunitario en beneficio de la comunidad. En ambos casos, asamblea y *minga*, se trata de instituciones sociales (en el sentido castoridiano) que rompen con la racionalidad hegemónica orientada a la obtención de beneficios individuales por sobre los colectivos.

Respecto a las funciones “extra” que se mencionaban, las JAAP también desarrollan otras actividades relacionadas con educación sanitaria o cuidado ambiental. Con cierta periodicidad se llevan a cabo *mingas* relacionadas con el cuidado ambiental. Una de las figuras constantes entre tareas de carácter ambiental es la de reforestación y la de limpieza de las vertientes. De esta manera, las instituciones de la *minga* y de las asambleas, aunado a la preocupación por la Naturaleza, nos acercan al Buen Vivir.

Agua y Buen Vivir

El trabajo plantea la idea de crisis integral, en donde se insertan y articulan las diversas crisis (ambiental, política, económica...). Esta crisis integral se traduce en un problema mayor: la crisis civilizatoria. El proyecto civilizatorio homogeneizante, asentado en la razón instrumental, el positivismo, las dicotomías, el antropocentrismo, el desarrollo, es presentado como la principal causante de esta crisis integral. Por ello, aquí se plantea la necesidad de construir alternativas.

El *sumak kawsay* es una alternativa. Los valores que realza, la relación entre seres humanos y el resto de la Naturaleza que promueve, la racionalidad no instrumental que la sustenta, permiten pensarlo como tal. La integralidad de la problemática actual global merece una respuesta que contenga una visión holística de la existencia, tal y como nos la brinda el Buen Vivir. A la vez, la persistencia del *sumak kawsay*, como cosmovisión propia de pueblos originarios y tras siglos de colonialismo, es un síntoma de su fortaleza. La legitimidad adquirida tras su fomento y su posterior inserción en la Constitución ecuatoriana, también confluye en legitimarlo como alternativa al proyecto civilizatorio hegemónico y al desarrollo.

En este sentido, si bien el Buen Vivir existe y se vive en algunas comunidades indígenas del Ecuador y Bolivia, su posibilidad como alternativa a dicho proyecto no es del todo clara. La proyección del Buen Vivir no implica un regreso al pasado (como podría pensarse), a la vida de las comunidades originarias, sino la construcción de un futuro distinto al que determina el “desarrollo” convencional. Sus expresiones e interpretaciones presentes no tienen por qué ser “puras”, sino que pueden ser producto de hibridaciones que pretenden y presentan posibles futuros buenos. No es posible hablar de recetas del Buen Vivir aplicables en tal o cual país o región del mundo, sino que las interpretaciones y alcances puedan (y deban) variar,²⁷ teniendo como denominador común la crítica al desarrollo convencional, los Derechos de la Naturaleza, armonía y reciprocidad entre seres humanos, ruptura con la racionalidad hegemónica, entre otros.

El Buen Vivir como proyecto alternativo al proyecto civilizatorio hegemónico requiere sortear diversos obstáculos. Por ejemplo, de qué

²⁷ Véase Gudynas (2011).

manera lograr su legitimación y su puesta en práctica cuando persisten significaciones imaginarias e instituciones asociadas al proyecto hegemónico, tal y como se ha visto a través de las políticas nacionales implementadas desde la Nueva Constitución (que no escapan a dicho proyecto y no rompen con el patrón de poder colonial). Si bien su inserción en la Constitución ecuatoriana representa un paso en el reconocimiento y legitimación de esta propuesta, resta transitar un camino largo hacia su resignificación y su institucionalización, sin perder de vista la función que cumple el Buen Vivir como horizonte utópico o de sentido. Por ello, la gestión social del agua representa un aporte para dicho reconocimiento e institucionalización.

El principal aporte del trabajo reside en plantear que la gestión social del agua, a través del estudio de las Juntas de Aguas, representa un ejemplo de práctica del Buen Vivir (o institucionalización), en la medida en que promueve relaciones sociales basadas en la complementariedad, así como una relación sociedad–resto de la Naturaleza no instrumental. A partir de la realización y legitimación de esta “otra” cosmovisión, es posible la construcción de otro paradigma de desarrollo, que no necesariamente implica la eliminación del dominante.²⁸

A la vez, la gestión social del agua se plantea como alternativa al tipo de gestión hegemónico (GIRH). La gestión social del agua no se opone a la GIRH, sino que retoma naturalmente elementos (como la noción de integralidad de la Naturaleza) y aporta otros nuevos. Veremos esto más adelante.

A través del estudio de las JAAP de Imbabura, se logró establecer algunas de las características de la gestión social del agua que se asocian a la práctica del Buen Vivir. Respecto a los alcances, se encontró que la gestión social del agua, a través de las Juntas, va más allá del propio abastecimiento. Las Juntas cumplen funciones que rebasan el abastecimiento y alientan prácticas y valores que se contienen en el Buen Vivir. Éstas son, por ejemplo:

- Cuidado de las fuentes de abastecimiento y zonas aledañas.
- Concientización y educación ambiental.

²⁸ No se trata de derrumbar un edificio de significaciones e instituciones y construir uno nuevo totalmente diferente. Es preciso un cambio estructural global, sin embargo, tanto el proceso de cambio como una sociedad nueva y buena (no mejor), no puede ignorar las experiencias y significaciones anteriores.

- Tratamiento/recolección de basura.
- Cohesión social.
- Reciprocidad.
- Respeto y convivencia con el resto de la Naturaleza.
- Deliberación y toma de decisiones consensuadas en la comunidad.
- Trabajo comunitario en beneficio de la comunidad y el territorio/Naturaleza.

Al interior de las comunidades se encontraron prácticas (instituciones) y valores (significaciones sociales imaginarias) que son afines con el Buen Vivir y responden a una racionalidad diferente a la hegemónica. En particular, dos de las instituciones tradicionales responden a esto: las *mingas* y las asambleas. Las *mingas*, si bien no son exclusivas de las JAAP, promueven el trabajo colectivo en beneficio de la comunidad. Las *mingas* son posibles gracias a que existe en el imaginario la idea de beneficios comunes que rebasan lo individual. La racionalidad predominante no es la económica instrumental, sino una racionalidad ambiental²⁹ y liberadora. Liberadora en la medida en que, a la vez, el funcionamiento de la *minga* y de las asambleas, y su realización, son producto de la deliberación y el acuerdo al interior de la comunidad.

Las asambleas, a la vez, como autoridad máxima en las Juntas, también permiten la persistencia de significaciones e instituciones que promueven el Buen Vivir. La asistencia a las asambleas no está determinada por las sanciones que se imponen ante una inasistencia, sino porque está presente la necesidad de tomar decisiones en conjunto y de participar en la determinación de lo que es bueno o necesario para la comunidad.

La gestión social del agua en Ecuador representa un gran aporte para la persistencia y generalización de significaciones e instituciones que se corresponden con una racionalidad alternativa y con el proyecto del Buen Vivir, en la medida en que se promueven valores que realzan la figura de la Naturaleza no humana (en detrimento de una visión utilitarista e incluso incorporando una valoración que alcanza lo sagrado), la reciprocidad, la deliberación. La gestión social del agua permite mantener vivas significaciones e instituciones que difieren con los promovidos

²⁹ véase Leff (2009b).

por el proyecto civilizatorio hegemónico, y, con ello, contribuir a sentar las bases para la construcción más amplia de alternativas.

Respecto al Buen Vivir, en particular, el trabajo concluye con dos ideas: por un lado, el Buen Vivir se interpreta como una vieja reivindicación retomada para posicionarse como horizonte utópico u horizonte de sentido, en la medida en que reivindica elementos que el proyecto civilizatorio occidental dominante ha alterado: las relaciones sociedad–Naturaleza, el restablecimiento de los lazos sociales, la revalorización de la Naturaleza, por ejemplo. Por otro lado, el Buen Vivir como alternativa posible y legítima al desarrollo. Posible, en la medida en que su fortaleza queda de manifiesto tras su supervivencia al colonialismo y a las diferentes embestidas del capitalismo por mercantilizar espacios; y legítimo, en la medida en que proviene de saberes ancestrales contruidos sobre valores muy lejanos a los hoy dominantes, y que demuestran ser actuales y necesarios.

El Buen Vivir se reconfigura en la actualidad y continúa resignificándose en función de las necesidades de comunidades más amplias que las que lo forjaron. El Buen Vivir continúa posicionándose como alternativa al desarrollo, dado que las experiencias que permitieron mantenerlo vivo no se reproducen de la misma manera en otros sectores sociales y en otros espacios físicos. Asistimos a un momento clave en el cual es posible contribuir a construir y delinear esos caminos a transitar hacia el Buen Vivir más allá de las experiencias locales.

Finalmente, existe una conexión estrecha entre la gestión social del agua en Ecuador y la extensión del Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Los aportes de dicha gestión giran en torno a 2 ejes: por un lado, en torno a las percepciones (imaginarios) y, por otro, a las prácticas o instituciones. La gestión social del agua, de acuerdo con los casos estudiados, permite mantener y generalizar percepciones relacionadas con aquellos valores promovidos por el Buen Vivir (otra relación con la Naturaleza, relaciones sociales basadas en la reciprocidad, por ejemplo).³⁰ Respecto a las prácticas e instituciones, el estudio concluye que en la gestión social del agua se fomentan prácticas que conllevan

³⁰ La percepción que se tiene en las Juntas del Agua y la Naturaleza es común entre los casos estudiados. Entre los entrevistados que pertenecían a las JAAP (administradores, operadores, secretarios, etc.) y los usuarios de los sistemas, independientemente de su pertenencia étnica, el sentir para con la Naturaleza y el agua fue uno: sin agua no hay vida y sin agua no hay “resto de la Naturaleza”.

elementos centrales del Buen Vivir: la *minga* y la asamblea. Si bien no existe una percepción clara de cómo llevar a cabo el Buen Vivir, en términos reales existe a través de estas prácticas.

Bibliografía

- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.) (2009) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Asamblea Nacional (AN) (2011) *Ley orgánica de los recursos hídricos, uso y aprovechamiento del agua* (proyecto de ley, segundo debate, mayo de 2011). República del Ecuador, AN, Comisión especializada de soberanía alimentaria, desarrollo del sector agropecuario y pesquero. Ecuador.
- Balanyá, Belén *et al.* (2005) *Por un modelo público de agua: triunfos, luchas y sueños*. España: Ediciones de Intervención cultural/El Viejo Topo.
- Briones Rugel, Francisco (2011) Fundación Ecuador Libre (lunes, abril 25). Disponible en: <http://www.ecuadorlibre.com/index.php?option=com_content&view=article&id=801:ace-no-205-qel-agua-en-el-ecuador-abundante-pero-mal-administrada&catid=2: analisis-de-coyuntura-economica&Itemid=11>.
- Castoriadis, Cornelius (1975) *La institución imaginaria de la sociedad*, t. I y II. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1986) “La cuestión de la autonomía social e individual”. *Contra el poder*, núm. 2, junio. Madrid.
- Castoriadis, Cornelius (1988) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CEPAL y BID (2005) *Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001*. Chile: CEPAL.
- CONAGUA (2010) *Estadísticas del agua en México. Edición 2010*. México: CNA.
- Choquehuanca, David C. (2010) “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”. *América Latina en Movimiento*, febrero, año XXXIV, II época: 8-14. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).
- De Paz, Zenón (2002) “Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional”. *Comunidad*, núm. 5. Piura, Perú: Centro de Investigación y Promoción Cultural RAICES.

- Foro de los Recursos Hídricos (FRH) (2011) *Gestión compartida del riego*. Ecuador: CAMAREN.
- Gelles, Paul (2006) “Pueblos andinos, identidad cultural y derechos de agua en las naciones andinas”. En Boelens, Rutgerd *et al.* (coords.), *Agua y derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales*. Ecuador: WALIR.
- Gudynas, Eduardo (2011) “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en movimiento*, febrero, año XXXV, II época: 1-20. Quito: ALAI.
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011) “El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso”. *CEPRID*, lunes, junio 13. <<http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1182>>. (Consultada el 31/10/11).
- Guzmán Ramírez, Nohora B. 2009. “La gestión social del agua potable en los altos de Morelos”. En *La gestión de los recursos hídricos: realidades y perspectivas*, t. II. México: SEMARNAT, IMTA, Universidad de Guadalajara.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010a). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- Huanacuni, Fernando (2010b) “Paradigma occidental y paradigma indígena originario”. *América Latina en Movimiento*, febrero, año XXXIV, II época: 8-14. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).
- Koontz, Harold y Weihrich Heinz (2004) *Administración, una prospectiva global*, 12a. ed. México: Editorial McGraw-Hill.
- Lander, Edgardo (2009) “Hacia otra noción de riqueza”. En Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Lander, Edgardo (2010) “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria”. *América Latina en Movimiento*, febrero, año XXXIV, II época: 1-3. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).
- Leff, Enrique (2009a) “De la racionalidad económica a la crisis y de allí a las alternativas”. *OSAL*, año X, núm. 25, abril. Buenos Aires: CLACSO.
- Leff, Enrique (2009b) *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la Naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.

- Macas, Luis (2010) “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”. *América Latina en Movimiento*, febrero, año XXXIV, II época: 14-16. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).
- Mamani, Pablo (2011) “Qamir qamaña: dureza de ‘estar estando’ y dulzura de ‘ser siendo’”. En Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (cords.) *Vivir Bien: ¿paradigmas no capitalistas?* Bolivia: CIDES-UMSA.
- Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI) (2011) *Inventario de Juntas Administradoras de Agua Potable. Provincia Imbabura* (base de datos sin publicar). Ibarra, Ecuador: MIDUVI.
- Mora Gómez, Edgar *et al.* (2005) “La minga como entidad autóctona y de la economía solidaria”. *Memorias*, núm. 8. Universidad Cooperativa de Colombia, Colombia.
- Muñoz, Alberto D. (2005) “Cooperativas de agua en la Argentina”. En Balanyá, Belén *et al.*, *Por un modelo público de agua: triunfos, luchas y sueños*. España. Ediciones de Intervención cultural/El Viejo Topo.
- O’Connor, James (2001) *Causas naturales. Ensayos sobre marxismo ecológico*, primera edición en español. México: Siglo XXI Editores.
- Recalde, Juan F. (2008) *Asamblea general RELOC* (presentación). Río de Janeiro, Brasil: SENAGUA, noviembre.
- Rojas-Ortuste, Franz (2010) *Recursos hídricos, Ecuador 2010*. Ecuador: Centro del Agua para América Latina–TEC de Monterrey–Fundación FEMSA-BID.
- Ruíz, Sergio A. y Gentes, Ingo G. (2008) “Retos y perspectivas de la gobernanza del agua y gestión integral de recursos hídricos en Bolivia”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 85, octubre: 41-59.
- SEMARNAT. (2006) *La gestión ambiental en México*. México: SEMARNAT.
- Shiva, Vandana (2003) *Las guerras del agua. Privatización, contaminación y lucro*. México: Siglo XXI Editores.
- Souza Santos de, Boaventura (2010) “Hablamos del socialismo del Vivir Bien”. *América Latina en Movimiento*, febrero, año XXXIV, II época: 8-14. Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información (ALAI).
- Toledo, Víctor (1990) “Modernidad y ecología. La nueva crisis planetaria”. *Ecología política*, núm. 3. Barcelona: Icaria.
- Valdivieso, Luis F. (2010) “Diagnóstico y evaluación del riesgo de las Juntas Administradoras de Agua para consumo humano de la pro-

- vincia de Imbabura, Ecuador” (reporte de investigación). Dirección de Salud de Imbabura–Ecuador: Ministerio de Salud–OIM.
- Walsh, Catherine (2010) “Development as *Buen Vivir*: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”. *Development*, 53 (1). Society for International Development. S/L.
- Yavarí, Luis F. (2005) “La administración de los servicios básicos de agua potable y alcantarillado sanitario por una cooperativa en Bolivia”. En Balanyá, Belén *et al.*, *Por un modelo público de agua: triunfos, luchas y sueños*. España. Ediciones de Intervención cultural/El Viejo Topo.

LA IGNORANCIA REINA, LA ESTUPIDEZ DOMINA Y LA CONCHUDEZ
APROVECHA. ENGORDE NEOLIBERAL Y DIETA BOSQUESINA*



*Jorge Gasché***

Haya de la Torre reconoció que las ciencias sociales operan a manera de luces de camino, faros que alumbran la realidad, pero que urge, de la mano con ellas, descender alertas al hondón dramático del pueblo, al encuentro de sus intimidades invioladas, a fin de recoger devotamente anhelos, reivindicaciones, desengaños y dolores, protestas y rabias.

I. CAMPOS (1988: I. 90)

[...] si tenemos a manos el problema agrario en nuestro territorio, de acuerdo con nuestro medio, no vamos a empezar a resolverlo haciendo uso de la historia genérica universal, sino que traeremos a este recinto (el parlamento) el análisis de las aristas esenciales de ese problema. No podremos entonces menospreciar [...], el estudio de esos hechos que se llaman arquetipos. Porque no sólo su observación sino su análisis por la inducción nos permitirá llegar a las conclusiones que resuelven el problema.

JORGE ELIÉCER GAITÁN (2002: 70)¹

*Este artículo se base en una conferencia dictada en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá en el marco de la “Cátedra Jorge Eliécer Gaitán”, marzo 13, 2010.

** El autor, antropólogo y lingüista, es investigador del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana en Iquitos: (jorge_gasche@gmail.com), su página web es:
<www.sociedadbosquesina.pe>.

¹ Estas citas de dos renombrados líderes y pensadores políticos latinoamericanos, un peruano (el fundador del APRA, del cual se reivindicaba el anterior presidente de la República!) y un colombiano, nos ilustran la conciencia que estos responsables políticos tenían de la necesidad de fundar su acción política en el conocimiento y la comprensión de la realidad nacional, situada en el tiempo y el espacio (Haya de la Torre), y, en particular, en el conocimiento y la comprensión que procuran las ciencias sociales. Las creencias ideológicas neoliberales implícitas en las doctrinas económicas que aplican los gobiernos actuales de turno, tanto en el Perú como en países amazónicos vecinos, no son más que un mísero disfraz de la ignorancia motivada por la conchudez y el gusto del ejercicio de la dominación que denunciábamos en este texto.

¿Qué entendemos, concretamente, por “bien vivir” o “bienestar”, cuando nos esforzamos a comprender esta noción, a través de la comprensión de las conductas indígenas —y bosquesinas² en general— y de la lógica de vida subjetiva, que revelan sus motivaciones en el interactuar entre ellos mismos y con la Naturaleza y en la que se fundamenta su bienestar?

Las palabras “bien vivir” y “bienestar” figuran ahora en todos los discursos reivindicativos de las organizaciones y líderes indígenas y campesinos, pero estos discursos aún no enuncian explícitamente los valores sociales “propios” de su sociedad, distinta de la sociedad urbana dominante. El castellano manejado por los líderes es el aprendido en sus escuelas donde, precisamente, predicán valores sociales cristianos y civiles, más no examinan ni dan voz a los valores sociales “propios”, los cuales, sin embargo, son practicados en su vida diaria —y las conductas correspondientes las podemos observar si convivimos por tiempos prolongados con los comuneros—, sin que la escuela y los Estados los tomen en cuenta y los incluyan en los currículos de las escuelas rurales y bosquesinas. Es eso un indicador claro de la dominación ejercido por la sociedad nacional “dominante” sobre la sociedad rural y bosquesina, dominada, sumisa —dominación que inhibe el potencial creativo “propio” de las personas dominadas.³

La ignorancia y exclusión de estos valores sociales en los que se fundamenta el bienestar rural y bosquesino, por parte de las elites políticas y otros decididores de la nación, quienes deciden qué es desarrollo, causan los conflictos sociales, protestas y represiones violentas observados actualmente en todos los países de Latinoamérica y van en aumento. Desde luego, es menester evidenciar y precisar estos valores sociales, darles voz en castellano, para que, a la vez, los mismos bosquesinos y los responsables nacionales de las políticas de desarrollo, puedan tomarlos en cuenta explícitamente y participar en la concepción de proyectos de “desarrollo propio”, como lo prevé el Convenio 169 de la OIT, que da este derecho a los pueblos indígenas, pero sin proveer ninguna definición del contenido que tiene la palabra “propio”. Los mismos dirigentes

² Ver la definición y su justificación de esta noción: Gasché y Vela (2012), descargable en la página web: <www.sociedadbosquesina.pe>.

³ Ver los estudios sobre el efecto del colonialismo sobre la persona colonizada de Fanon, Sartre, Mannoni, Memmi y muchos más. Así como los actuales *subaltern studies*, iniciados por científicos sociales de la India.

indígenas se refieren a lo propio con términos muy genéricos como “sabiduría ancestral”, “costumbres”, etc., y ahora “bienestar”, sin expresar sus valores sociales propios, opuestos a los valores dominantes.

Desde luego, el propósito de este artículo es mostrar las raíces profundas de las contradicciones y conflictos entre los valores sociales urbanos y de sus representantes políticos y los valores sociales bosquesinos (incluidos los valores sociales genéricos indígenas) que motivan al actor bosquesino en sus quehaceres diarios y fundamentan así su bienestar. Sólo una *democracia diferenciada* en los Estados “pluriculturales” o “plurinacionales”, que, de hecho, tienen ciudadanos que viven en otro *tipo de sociedad*, distinta de la sociedad urbana, y donde se relativiza y modera las imposiciones de las —muchas veces “supuestas”— mayorías, podrá asegurar la convivencia pacífica y mutuamente provechosa entre ciudadanos con entendimientos diferentes de lo que significa “bienestar” y miembros de diferentes tipos de sociedad. La diversidad social del ser humano es un hecho real que la antropología, desde sus inicios, ha puesto en evidencia, pero los políticos no leen las obras antropológicas por su lenguaje algo esotérico; así, era necesario acuñar un lenguaje accesible, a la vez tanto a los actores bosquesinos como a las elites de la sociedad dominante.

El análisis de las raíces de los conflictos sociales acumulados en la Amazonia (y en todo el Perú) en los últimos años —en las “protestas y rabias” evocados por el sensible y clarividente Haya de La Torre— y que se han tornado trágicos en el sonado caso de Bagua, se refieren a la época del gobierno de Alan García. Se trató, entonces, además, de mostrar la contradicción entre la política de un presidente aprista con las doctrinas políticas y fundamentos éticos del fundador del APRA, Haya de la Torre. En la medida en que este partido sigue existiendo, la evidencia de estas contradicciones debe hacer reflexionar a todo un grupo de líderes políticos del país, y, sobre todo, en la Amazonia. Observamos que los conflictos sociales no han disminuido (más bien han aumentado) desde que el nuevo presidente de la República accedió al poder. Por esta razón nos parecen todavía válidas las críticas a la política neoliberal y sus fundamentos analíticos e interpretativos de la sociedad rural amazónica en su conjunto, justificación de la presente publicación.

Además, siendo países amazónicos vecinos como Colombia, Ecuador y Brasil, así como países de Centro América, y también México, sometidos a esta misma clase de políticas, el interés de este análisis se extiende, por el carácter arquetípico —para retomar un término de

J.E. Gaitán— de los conceptos que manejan a las clases políticas de estos países.

En todos estos países y en el Perú existen organizaciones populares que contestan y se resisten a esta política de imposición de proyectos de desarrollo con afectaciones a la salud y al bienestar social de las comunidades implicadas, las cuales, en gran parte, tienen organizaciones que defienden alternativas de desarrollo correspondientes a un “desarrollo propio”, como lo exige el Convenio 169 de la OIT, pero cuyas propuestas los gobiernos no están dispuestos a aceptar. De ahí que nociones como “diálogo” y “negociación”, en la realidad estén vacíos de sentido práctico y sólo sirvan de ejercicios retóricos para tratar de manipular a los interlocutores y así someterlos a los imperativos económicos de la política neoliberal. Un elemento constitutivo de esta manipulación es la *seducción* con promesas de dinero, como si este elemento fuera el único factor de bienestar en las comunidades rurales amazónicas.⁴

Las actualmente, en el Perú, y tan animadamente discutidas “consultas” a las comunidades⁵ no tendrán ningún sustento social real, mientras, por un lado, los problemas del *sentido práctico* (Gasché y Vela, 2012) para las comunidades de los términos usados por los consultores no sean aclarados y resueltos y, por otro, los consultores no se enteren y tomen en cuenta los *valores sociales bosquesinos* que, precisamente, no tienen medios de expresión castellana en las comunidades educadas en valores cristianos y civiles, pues, en las escuelas bosquesinas, estos valores sociales “propios” no son tratados explícitamente con los términos castellanos adecuados. No tener las palabras castellanas adecuadas para expresar los valores sociales bosquesinos —a pesar de sustentar las actividades prácticas en la vida diaria— es un claro indicador de la situación de dominación/sumisión en la cual viven las comunidades bosquesinas. Lo trágico de esta situación es que, aun en sus discursos reivindicativos están —con pocas excepciones— limitados a usar el lenguaje dominante

⁴ En los dos tomos de la obra *Sociedad bosquesina*, publicada por el IAP, hemos analizado las razones de falta de intercomprensión entre actores urbanos y bosquesinos y las condiciones que permitirían crearla. También presentamos allí una interpretación de la manera en que el bosquesino comprende el dinero y sus funciones.

⁵ Se trata de discusiones mayormente centradas sobre la formulación de la ley de consulta y de su reglamento, cuando la experiencia diaria nos muestra que las leyes “otorgad(a)s por el Estado no son más que pedazos de papel”, como afirma Hernán de Soto en relación con los títulos de propiedad colectiva otorgados por el Estado (ver citación más abajo). Por esta razón, el Perú no puede ufanarse de ser un “Estado de derecho”.

excluyente de una argumentación con los valores sociales propios, para los que carecen de las palabras adecuadas. Sólo si estos valores se toman en cuenta en las consultas, los comuneros podrán decidir, cuáles de ellos deciden mantener, modificar o abandonar, es decir, tomar decisiones basadas con expresiones castellanas que incluyan su visión de futuro de su tipo de sociedad y de los valores que lo sustentan.

Esta falta de intercomprensión intersocietal y la contradicción entre valores y aspiraciones “auténticas” bosquesinas y decisiones políticas de índole neoliberal es la que han producido en el Perú los eventos dramáticos de junio del año 2009 en la región de Bagua, donde murieron 24 policías y 9 indígenas awajún y huampis. De esta contradicción y del enfrentamiento —que no excluye la represión violenta⁶—, es menester hablar si queremos comprender las relaciones sociales y su dinámica que vinculan la sociedad bosquesina con la sociedad envolvente, dominante, nacional y sus esferas de poder económico y político vinculadas con los intereses económicos transnacionales.

Cuando hablo de *sociedad bosquesina* (Gasché y Vela, 2012, Gasché y Echeverri, 2004) me refiero a la sociedad amazónica rural que abarca tanto los pueblos indígenas como las comunidades mestizas, ribereñas, caboclas (o como se las quiera llamar), exceptuando a los colonos de reciente inmigración (por ejemplo, a los Israelitas). Mi hipótesis expuesta en cursos de maestría de la UNAP y discutida desde hace varios años en diferentes seminarios de la Universidad Nacional de Colombia en la sede de Leticia y en “sesiones de correflexión” con maestros, dirigentes y comuneros en el Perú y México es que las comunidades amazónicas pertenecen a un tipo de sociedad con características y cualidades genéricas comunes, y que las configuraciones locales, observables en las comunidades son variantes de ese tipo de sociedad, cuyas características específicas —inclusive las tradiciones étnicas— habrá que estudiar y precisar en cada caso. Por eso hablamos de “sociodiversidad” en la población amazónica: *diversidad* pero al interior de un *tipo* de sociedad. Este tipo de sociedad *sui generis* aparece con toda claridad cuando contrastamos los rasgos genéricos de la sociedad bosquesina con los rasgos genéricos de la sociedad urbana económicamente capitalista y neoliberal (tomando ésta también en sus características típicas, siguiendo un

⁶ “La política es también amor, ternura; es lazo que ata, hermandad que sobrevive; es renunciamiento a las sensualidades (la concupiscencia capitalista); conducta heroica, capacidad de inmolación y empresa generosa de servicio público” (Haya de la Torre, según Campos, 1988: I. 92).

enfoque analítico e interpretativo iniciado por Karl Marx y Max Weber (véase Gasché y Vela, 2012).

Con mis palabras introductorias, que oponen la sociedad bosquesina a la sociedad urbana y nacional dominante, he anunciado el color de mi discurso y, por eso, se me puede reprochar, en el medio universitario, de no atenerme a una supuesta objetividad y neutralidad científica (como, por ejemplo, la recomienda Max Weber). Este debate, desde mi punto de vista, ha caducado desde hace 40 años, y uno de los sociólogos colombianos más eminentes, el finado Orlando Fals Borda, fue de los primeros en preguntar: “¿para quién escribe y trabaja el científico social?” y en contraponer a la ciencia académica una ciencia popular, que tiene su propio valor y función sociales, generalmente ignorados o despreciados y folklorizados por los investigadores académicos. Mientras tanto, este “conocimiento tradicional”,⁷ como se suele decir, se ha vuelto un tema de investigación de moda y la “cosmovisión indígena” una obsesión para tesis. Mitos y leyendas parecen ser la llave para entender a los indígenas y los bosquesinos en general. Con esta pretensión, las ciencias sociales —igual que los desarrollistas— reducen la realidad bosquesina a lo que la gente dice, a los discursos que los bosquesinos pronuncian ante el encuestador o el promotor rural; cuando este **discurso** es sólo una de las caras de la realidad bosquesina, cuya forma y contenido, además, está inducida por las preguntas del encuestador o promotor —causando así un efecto de espejo: uno entiende y comprende lo que ya sabe—. La otra cara de la realidad bosquesina es lo que el bosquesino **hace** en su vida cotidiana y en relación con lo cual el discurso toma su valor *real*. Gesto y palabra, actividades y discursos forman una unidad dialéctica y constituyen, en su unidad, la realidad compleja que plantea el reto a nuestra capacidad de comprensión. Esta creencia en el valor real de la palabra, esta creencia en que la palabra del bosquesino expresa toda su realidad es lo que podemos llamar el *fetichismo de la palabra* al que se adhieren tanto los tecnócratas como un gran número de científicos sociales. Este fetichismo de la palabra nos vuelve ciegos frente a los hechos observables en las actividades. Para escuchar los discursos bosquesinos hacemos una asamblea comunal o visitamos las casas de una comunidad con nuestro cuaderno, lápiz y grabadora. En uno o dos días, máximo semanas, pensamos haber escuchado lo suficiente para saber y compren-

⁷ Sobre la aclaración de esta noción, véase: Gasché (2009).

der (ya que, generalmente, lo que así aprendemos es lo que ya, de alguna manera, sabíamos; y con este método no descubrimos nada nuevo, sólo confirmamos ideas preconcebidas). Observar las actividades en la vida bosquesina diaria toma tiempo y exige convivencia íntima con la gente y relaciones de confianza basadas en la reciprocidad, la generosidad y el interaprendizaje, valores sociales bosquesinos que tenemos que practicar si queremos integrarnos en la vida diaria de una comunidad. Desde luego, un trabajo de campo que sólo prevé encuestas puede ser corto y es más económico, en comparación con un trabajo de campo que prevé observar el actuar bosquesino a través de una larga estadía de convivencia.⁸ Sólo cuando logramos comparar las actividades observadas con los discursos escuchados y dirigidos a visitantes foráneos, comprendemos que estos discursos persiguen fines muy específicos en función de lo que el bosquesino quiere conseguir del visitante y que su manera de actuar en la vida diaria no corresponde a lo que este discurso permitía esperar.

Doy un ejemplo que nos va a llevar al centro de nuestra reflexión:

Un tema hasta hoy en día tocado por casi todos los bosquesinos frente a visitantes exteriores, sea en asambleas, sea en conversaciones

⁸ Una de las razones importantes que impiden a los antropólogos investigadores peruanos estas largas estadías en convivencia con las comunidades y la observación de las conductas diarias de los comuneros es que una institución como el IIAP está sometida a las reglas financieras del Ministerio de Economía que sólo permite pagar viáticos por 15 días (salvo que el investigador transfiera su lugar de trabajo a la comunidad, lo que no le es posible por tener hijos en edad escolar en la ciudad y causarle dobles gastos, en la ciudad y en la comunidad). Vemos ahí la inadecuación de las reglas administrativas estatales a la necesidad de investigar y comprender la realidad bosquesina, a fin de contribuir a la intercomprensión intersocietal entre la sociedad urbana y la bosquesina. El Estado debe concebir reglas financieras administrativas que obedecen a las exigencias de la investigación científica sociocultural, cuyo ejercicio exige un manejo distinto de los fondos que los “proyectos de desarrollo” y las actividades administrativas de los funcionarios. Otros organismos financieros repugnan a remunerar a un investigador por largas permanencias en el campo; la formación de un capital humano con mayor comprensión de la realidad sociocultural amazónica no es su prioridad. Desde luego, el Estado y los organismos financieros tienen una gran responsabilidad en la ignorancia que reina en las elites nacionales respecto a la realidad sociocultural bosquesina. Los antropólogos extranjeros que vemos llegar a Iquitos, en cambio, se benefician de la confianza necesaria de sus instituciones científicas que les financian largos periodos de trabajo en el bosque, y son ellos los que, por su larga convivencia, más “conocen” a la sociedad bosquesina y sus variantes indígenas, con el inconveniente de que deben responder a exigencias académicas que les imponen el uso de un lenguaje “profesional” que no es accesible ni a los bosquesinos mismos, ni a los políticos, otros decididores y promotores, además de publicar sus resultados en la lengua de su país que mayormente no es el castellano.

particulares es el de la “pobreza”: “somos pobres, carecemos de ropa, de cuadernos, de dinero para comprar nuestro jabón, sal, azúcar, aceite, pilas etc., el gobierno no nos ayuda, no tenemos crédito, no nos dan préstamo, somos los olvidados del Estado.” Este discurso nos hace pensar que, por ser pobre, como dice, esta gente vive infeliz y deprimida, frustrada. Pero si participamos en la vida diaria y estamos atentos a las conductas de la gente, nos sorprendemos rápidamente porque tal infelicidad no existe y, al contrario, la gente vive alegre, trabaja con gusto y aprovecha placenteramente los momentos de reposo. Además, las oportunidades para ganar más dinero, cuando se presentan, no son siempre aprovechadas. En una comunidad hemos visto 13 piscigranjas en parte terminadas en parte a medio hacer como consecuencia de una inversión gubernamental en proyectos de desarrollo (FONCODES). A 40 minutos de la comunidad en pequepeque hay una ciudad pequeña que ofrece un mercado donde diariamente se podría vender pescado. El dinero, desde luego, está al alcance de la mano, pero a los comuneros no les interesa, o mejor dicho, no están motivados a dedicarse a la crianza de peces, y eso, a pesar de que el rendimiento de la pesca en el río ha disminuido a consecuencia de la entrada de pescadores comerciales con redes y congeladoras. Un indígena ocaína, al cual pregunté si no quería trabajar en una obra pública financiada por la municipalidad y ganar sus jornales, pues siempre se quejaba de no tener el dinero para cuidar la salud de su señora, me contestó: “No, don Jorge, ¡qué voy a trabajar de las 6 a medio día y de las dos de la tarde hasta anochecer, cargando palos o cemento sin descansar bajo el mando de un capataz! Eso no me conviene.” Falta dinero; el bosquesino quiere tener más dinero (y así siempre nos lo dice), pero, en los hechos, vemos que no está dispuesto a cualquier trabajo para ganar más dinero. Digo “el bosquesino” en general, pues los ejemplos podrían ser multiplicados sin fin. Como dije en otro trabajo: “Si Ud. visita cualquier comunidad amazónica, puede escarbar en la memoria de la gente de cuántos proyectos de desarrollo se ha beneficiado en los últimos 10, 20 o 30 años, y descubrirá que la Amazonia es un campo de ruina de proyectos” (Gasché, 2006).” Y cada proyecto tenía el propósito de aumentar los ingresos de la población y de combatir así la famosa “pobreza”. Desde nuestro punto de vista urbano, los bosquesinos son pobres, y ellos mismos, cuando nos hablan, lo dicen, pero, en los hechos, no actúan como deberían actuar los pobres frente a nuevas fuentes de ingresos. Si es así, concluimos que, **en los hechos, los bosquesinos no son pobres**, en el sentido que nosotros damos

a esta palabra y a pesar de que ellos dicen ser pobres. Esta afirmación más bien les sirve para atraer a la comunidad financiamiento e insumos, que saben aprovechar mientras que un proyecto dure; y cuando, con el fin del proyecto, este flujo se estanca, abandonan las actividades iniciadas aunque puedan ser fuente de nuevos ingresos. **Los bosquesinos no son pobres, pero, sí, están expuestos a la escasez de dinero** —que no es lo mismo—. Los proyectos de desarrollo, en el fondo, siempre han funcionado como una forma de *subvención* o *beneficencia*, aun cuando ésta no haya sido totalmente gratis, pues ha implicado, hasta cierto punto, la participación activa de comuneros, pero una participación pasajera que sólo duraba hasta que terminase la subvención.

La noción de pobreza no es una noción bosquesina, pero fue adoptada por los bosquesinos para aprovechar el paternalismo del Estado y ciertas ONGs. Al mismo tiempo, la pobreza es una noción que utilizan el Estado y las ONGs para justificar sus proyectos pretendiendo remediarla y fomentando el desarrollo y el progreso, siempre medidos en términos de aumento de los ingresos monetarios y de mayor consumo de bienes industriales. La pobreza tiene la ventaja de tener una connotación humanística de sensibilidad social (todo el mundo parece de acuerdo con que hay que erradicar la pobreza en el mundo), cuando, en el fondo, sólo se trata de ampliar el mercado para las empresas privadas y sus mayores ganancias.

Si, como dijimos, los bosquesinos, en los hechos, no son pobres, entonces tenemos que admitir que tienen un estándar de vida satisfactorio, y su bienestar está asegurado con medios diferentes a los de la ciudad —ni cuantitativa, ni cualitativamente—. De hecho, en todas las comunidades bosquesinas observamos que la gente tiene vivienda, come todos los días por lo menos dos veces, se viste, va a la escuela, trabaja en grupos y a su ritmo, se visita, tiene vida social placentera, hace sus compras en la ciudad cercana (“cuando hay”), en fin, satisface todas las *necesidades humanas ontológicas* —y algunas mejor que nosotros en la ciudad—, y eso, a pesar de tener ingresos modestos y un consumo modesto de bienes industriales. El bajo consumo mercantil no es causa de *infelicidad*, se trata sólo de eventuales *deseos* no satisfechos (y los deseos humanos siempre son fantasiosos e ilimitados), no se trata de *necesidades* no satisfechas. Y esta afirmación nuestra, nuevamente, contradice el discurso urbano de los desarrollistas y estadistas los cuales pretenden que el bosquesino no satisface sus necesidades porque no consume igual a un ciudadano urbano.

La tenacidad de esta ignorancia se explica, por un lado, por la visión unitaria “primitiva” que estas elites tienen del ser humano y no aceptan que el hombre es socioculturalmente diverso y que en su propio país existe esta diversidad, y, por el otro lado, por la convicción que tienen de que *su* sociedad urbana es el modelo del progreso universal que los “atrasados” del país deben imitar. La diversidad, entonces, reaparece en el vocabulario desarrollista urbano, pero con los términos exclusivamente negativos de “atraso”, “pobreza”, “extrema pobreza”, “subdesarrollo” (aunque a veces —pero por boca no más— parece valorarse la diversidad cultural como una “riqueza”, sobre todo cuando se la contempla desde el punto de vista comercial y folklórico, como fuente de ingresos del turismo). Asimismo, la falta de afán del bosquesino de ganar más dinero, su resistencia a disciplinas laborales nuevas fomentadas por los proyectos y su felicidad con la libertad laboral, con el gozo de la solidaridad y con un consumo material modesto, pero ocasionalmente suntuoso, inspira a las elites urbanas apreciaciones negativas cuando califican las conductas bosquesinas como ociosas, haraganas, ignorantes y faltas de educación, entre otras. Parece que en Colombia estos discursos negativos se han matizado algo desde la reforma constitucional de 1991, y valorar lo indígena ahora se ha vuelto lo “políticamente correcto”.

Esta visión peruana puramente negativa de la sociedad bosquesina es, a primera vista y para quien tiene una mínima formación pedagógica, un pésimo fundamento para la cooperación en proyectos de desarrollo. ¿Qué diálogo constructivo puede haber entre un bosquesino que mistifica el conocimiento del ingeniero, y un ingeniero que desprecia al bosquesino, ignorando sus valores positivos y sus criterios de bienestar? Una acción conjunta, productiva, sólo puede desarrollarse si ésta se fundamenta en las calidades positivas de cada actor. Mientras ignoremos los valores positivos de la sociedad bosquesina, no podrá haber diálogo e interacción constructiva ni la comprensión mutua necesaria para motivar acciones en común. Cualquier maestro sabe que el desarrollo del niño que él fomenta debe partir del potencial positivo que el niño trae a la escuela: las competencias, habilidades y conocimientos ya adquiridos en la edad preescolar, en la familia y la comunidad. Todo proyecto de desarrollo es también un proyecto pedagógico, debe construirse sobre lo positivo que aporta cada actor. Un interlocutor despreciado es un interlocutor inútil, del cual no se puede esperar nada constructivo.

El reto, desde luego, parece ser: diagnosticar los rasgos positivos de la sociedad bosquesina y comprender la lógica de vida subjetiva del bos-

quesino, es decir, comprender las motivaciones, acciones, operaciones, finalidades y priorizaciones que animan al bosquesino en sus actividades. Sólo si, de esta manera, hacemos *nuestra* la racionalidad bosquesina, comprendiéndola mediante la observación, la intuición empática y la imaginación sociológica, el bosquesino nos aparecerá como un ser tan lógico y racional como el ciudadano urbano, aunque guiado y motivado por razones distintas de las nuestras, urbanas.

Todo el problema reside, entonces, en identificar estas razones o principios distintos que motivan y orientan las actividades del bosquesino.

Les voy a presentar un resumen de estos principios, no con la intención de afirmar verdades, sino, más bien, a título de hipótesis para investigadores que van al campo y pueden verificar si lo dicho corresponde a conductas reales observables de los comuneros con los cuales conviven. Claro está que, desde mi punto de vista, puedo sostener lo afirmado con las observaciones objetivas correspondientes,⁹ pero, por haber recibido varias veces objeciones que me acusaban de idealizar un tipo de sociedad “actualmente inexistente”, he tenido que comprender que para alguien que sólo ha vivido en la ciudad y sin experimentar la convivencia en una comunidad amazónica, los valores sociales bosquesinos no tienen ninguna consistencia o plausibilidad por no corresponder a vivencias experimentadas en la ciudad. Entonces iaccepten mis planteamientos como hipótesis, y vayan a verificarlas en las comunidades!

Los principios que hemos podido detectar e identificar, a través de nuestras investigaciones en el campo, como fundamentos de la lógica de vida subjetiva de los bosquesinos, es decir, como criterios orientadores de sus actividades, son los siguientes. Para resumir aquí estos planteamientos debo simplificarlos al extremo y reducirlos a lo esencial, dejando de lado los matices debidos a variaciones locales que relativizarían mis afirmaciones. La obra *Sociedad bosquesina* (Gasché y Vela, 2012) ilustra nuestra argumentación detalladamente y con la descripción de situaciones reales observadas.

1. Las condiciones de la coresidencia: La comunidad bosquesina es el lugar y espacio que enmarca a todos los comuneros en las condiciones objetivas de relaciones sociales de *coresidencia*, *parentesco*, *compadrazgo*, *vecindad* y *amistad*. Con eso sólo decimos que todos los comuneros es-

⁹ Eso es lo que hacemos precisamente en la obra *Sociedad bosquesina*.

tán relacionados *a priori* entre ellos por distintos lazos sociales formal y objetivamente, reconocidos. No decimos nada todavía sobre los valores sociales implicados en estas diversas relaciones sociales y arraigados en la subjetividad de los comuneros. La coresidencia en una comunidad hace que las relaciones sociales entre todos los miembros sean *personales* y no *impersonales* o *funcionales* como las prevalecientes en la ciudad.¹⁰

2. La unidad doméstica y la tendencia anárquica: La comunidad se compone de sus *unidades domésticas* (generalmente más amplias de lo que comúnmente llamamos “familia”, en el sentido de familia nuclear) y cada unidad doméstica es *autónoma* y *libre* de organizar sus actividades. Nadie puede dar una orden o querer imponer su voluntad a un miembro de otra unidad doméstica. El respeto absoluto de la libertad de decisión reina entre los miembros de diferentes unidades domésticas. Podemos decir que cada unidad doméstica actúa a su antojo, a su gusto. Por eso podemos hablar de una *tendencia anárquica* (para retomar una idea de M. Sahlins [1983]) en el seno de la comunidad bosquesina. Reconocer esta autonomía, libertad y tendencia anárquica nos explica una serie de fenómenos que de otra manera nos quedarían incomprensibles.

3. El equilibrio altruista por medio de la solidaridad grupal: Sin embargo, esta tendencia anárquica está matizada por los lazos de *solidaridad*, basados en los valores de *reciprocidad* y *generosidad*, vinculantes de varias unidades domésticas, formando entre ellas lo que llamamos un *grupo de solidaridad*. Estos lazos de solidaridad se sustentan generalmente en relaciones de parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad y se manifiestan en el compartir de alimentos (hablamos entonces de *solidaridad distributiva*), en la cooperación (a través de *mingas* etc., la *solidaridad laboral*) y en la concelebración de fiestas (la *solidaridad ceremonial*). Son estos lazos de solidaridad los que significan compromisos de una unidad doméstica con un grupo de otras unidades domésticas, y, por lo tanto, hacen que cada unidad doméstica tenga el deber de tomar en cuenta las expectativas que otras unidades domésticas tienen en cuanto al cumplimiento de la reciprocidad o generosidad en el intercambio de comida, servicios laborales y cooperaciones ceremoniales. El *autocentrismo* de las unidades domésticas, debido a la autonomía y libertad absolutas, tiene un contrapeso de *altruismo grupal* en los lazos de solidaridad. La tendencia anárquica la moderan las relaciones de solidaridad volviendo

¹⁰ Sobre esta oposición entre relaciones sociales personales e impersonales/funcionales y sus consecuencias nos explayamos con mayor detalle e ilustraciones en Gasché y Vela (2012).

a las unidades domésticas interdependientes. En el seno de la unidad doméstica rigen *relaciones jerárquicas* entre los miembros pertenecientes a diferentes generaciones (respeto de los ancianos, autoridad de los padres sobre los hijos); pero dentro de los grupos de solidaridad rigen relaciones horizontales de igual a igual, con excepción de eventuales jerarquías indígenas vinculadas con estatus rituales y con prácticas de la solidaridad ceremonial; pero estas jerarquías indígenas nunca confieren una autoridad de mando, sólo instauran relaciones de respeto y complementariedad funcional.

4. **La solidaridad comunal problemática:** No obstante, la interdependencia solidaria dentro de un grupo de unidades domésticas nunca abarca toda la comunidad (salvo que ésta no tenga más de 5 a 8 casas). En el seno de una comunidad, al contrario, se observan, por regla general, varios grupos de solidaridad relacionados entre ellos por medio de dinámicas de entendimiento y conflicto, cooperación y competición. La supuesta *unidad comunal*, pregonada por tantos “proyectos comunales” inspirados por una ideología colectivista y, desde luego, fracasados, no existe. A esto, lo que existe son grupos de solidaridad de variables configuraciones que comparten, cooperan y concelebran fiestas. A esto lo podríamos llamar *solidaridad comunal*, es algo incipiente o más o menos desarrollado desde que se formalizaron en Perú las comunidades bosquesinas en los años 70, y que tiene dificultades en realizarse frente a la libertad y autonomía de las unidades domésticas y frente a los lazos de solidaridad grupal. De eso tenemos la prueba en la eficiencia muy relativa de las decisiones tomadas en asamblea comunal, pues las unidades domésticas se sienten libres de acatarlas o no, y eso aun cuando la comunidad quiere multar el desacato con una suma de dinero.

5. **La unidad sociológica entre seres humanos y seres de la Naturaleza:** Un rasgo sobresaliente de la sociedad bosquesina es que las relaciones de solidaridad, expresadas en el lenguaje del parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad, no sólo abarcan a los seres humanos sino también a los seres de la Naturaleza: ciertos árboles, colpas (salados), cochas y pozos en las quebradas tienen “madre”, los animales tienen “dueño”, son los hijos de su “padre”, al que hay que pedir que los “suelte” para la alimentación de la familia del cazador o para la celebración de una fiesta. El bosquesino se dirige a estos seres con términos de parentesco, indicando así que son miembros de su parentela, de su sociedad. Para cazar hay que pedir permiso y hacer ofrendas —la Gente del Centro

(huitoto, bora y ocaina) ofrece ampiri y coca—. Se reconoce el deber de reciprocidad frente a los seres de la Naturaleza. Por tener dueño los recursos naturales, el que los aprovecha se vuelve deudor. Y como, en los hechos, no puede devolver nada (lo que no excluye que lo devuelva “simbólicamente” por medio de discursos y gestos rituales), por lo menos debe limitar su aprovechamiento: no cazar demasiados animales, sino sólo los necesarios para su familia. Exagerar y aprovechar demasiado trae un castigo: el cazador o un miembro de su familia será afectado por una enfermedad o muere; es eso la consecuencia de la rabia del dueño de los animales. Que estos mecanismos de reciprocidad con los seres de la Naturaleza y de autolimitación en su aprovechamiento hoy en día están debilitados y fácilmente desobedecidos por el afán de extraer grandes cantidades para su comercialización —que se trate de carne de monte, de madera, de hoja de irapay etc.— es decir, por el deseo de ganar grandes sumas de dinero con faenas extractivas importantes a fin de gozar de cierta abundancia de bienes mercantiles (alimentos de lujo, ropas, herramientas o bienes de lujo como generadora, televisor, etc.), —eso es evidente para quien observa la vida actual en las comunidades, pero eso tampoco excluye que, cuando uno de estos actores extractores se ve afectado por una enfermedad o la muerte, el diagnóstico continuará siendo el mismo: el dueño del animal o la madre de los árboles lo está castigando. La sociedad bosquesina no sólo es una sociedad de seres humanos, como lo entiende nuestra sociología académica, sino que engloba a seres humanos y seres de la Naturaleza en lo que podemos llamar una “*socie-tureza*”.

6. La ausencia de autoridad de mando y la autoridad intelectual:

En esta *socie-tureza* organizada por principios o valores de autonomía, libertad y solidaridad no existe autoridad de mando: nadie puede dar una orden a otro (con excepción de los padres a sus hijos menores). La persona del “mandón” es detestada, y se eligen como presidentes de la comunidad a personas sin iniciativa, sin proyecto, sin voluntad particular, que tratan de cumplir con funciones de coordinación, por ejemplo, en los trabajos de limpieza comunal, pero sin lograr “obligar” a nadie. Eso es el trasfondo de lo que llamo la *democracia activa*, en la cual la organización social funciona, en la vida diaria, con base en el gusto participativo de cada unidad doméstica, es decir, su buena voluntad, post-puesta a sus priorizaciones particulares, libres y autónomas, de las que son parte las obligaciones resultantes de los lazos de solidaridad grupal. Si un trabajo comunal organizado por el presidente cae un

sábado y este mismo día hay una *minga*, las unidades domésticas pertenecientes al grupo de solidaridad que hace la *minga*, le van a dar la prioridad; tal vez, como gesto de compromiso, participarán una hora en el trabajo comunal también. Desconocer cualquier autoridad de mando, por medio de la cual una persona puede obligar, constreñir a otra, no implica la inexistencia de alguna forma de autoridad en la sociedad bosquesina. La autoridad bosquesina es una autoridad de respeto. Y el respeto es debido a la capacidad de una persona de manejar en beneficio de la gente las fuerzas de la Naturaleza, representadas por los seres de la Naturaleza. Esta capacidad se manifiesta en la investigación de las causas de un malestar (conflicto, enfermedad, muerte, “brujería”...) y en la curación del malestar. Estos procesos generalmente implican el uso de drogas (tabaco, aguardiente, coca, ampiri, evtl. alucinógenos), de remedios vegetales o animales y de discursos (oraciones, “icaros”, que contienen el conocimiento del origen de los malestares), es decir, un conjunto de gestos y discursos, cuyo valor se revela en el éxito de la curación, el cual inspira el respeto por un saber que no está al alcance de todas las personas. Esta clase de autoridad también es temida, sobre todo por aquellos que no se benefician de su protección, pero temen tal como hace el bien, que también pueda hacer el mal, es decir, causar daño. El curandero benigno de unos se vuelve el “brujo” maligno de otros. La sospecha de “brujería” también nace cuando se imputa al curandero que prosigue intereses egoístas y no utiliza sus conocimientos en beneficio de la comunidad, sino, impulsado por la envidia, para hacer daño.¹¹ Esta autoridad se fundamenta entonces, por un lado, en la confianza, y por el otro, en el temor. Se trata de una *autoridad intelectual* —un poco como en nuestra sociedad la tiene un filósofo, un científico, un escritor o un poeta—, pues esta autoridad no maneja ningún medio, ninguna fuerza material, para imponer su voluntad a otro. Pero, a diferencia de lo que ocurre en nuestra sociedad y en la medida en que la palabra, en la concepción bosquesina, es una herramienta como el hacha o el machete, los discursos (oraciones, icaros) con los cuales la autoridad

¹¹ Después de los eventos de Bagua, un awajún retó a un curandero: “¿Por qué no haces daño a Alan García que nos está castigando?” El curandero respondió: “Porque Alan García es el brujo más grande” (con el cual él no podía medirse; es brujo, porque persigue intereses personales, egoístas en desmedro de sus allegados, su pueblo). No hay peor imagen social en el pueblo awajún que la del brujo, pues a los brujos se los mata muy a menudo o se les expulsa de la comunidad. Alan García necesita emplear mucha fineza espiritual y generosidad humana para volver a convertirse de brujo maligno en un curandero benigno, que merece el respeto del pueblo awajún.

bosquesina maneja las fuerzas de la Naturaleza en beneficio de los pacientes son instrumentos tan eficientes como cualquier herramienta de trabajo. Estas herramientas, sin embargo, no pretenden obligar a otras personas, es decir, imponer la voluntad de una autoridad a otros seres humanos, sino convocar y conciliar las fuerzas de la Naturaleza en beneficio de las personas que sufren. Vemos que en la sociedad bosquesina la autoridad tiene fundamentos objetivos y psicológicos subjetivos muy distintos de los que nosotros asociamos a la noción de “autoridad”. También en el caso de jerarquías rituales indígenas, vemos que la autoridad tiene este mismo carácter intelectual porque ejerce el control sobre la *socie-tureza* mediante discursos transmitidos y memorizados y con habilidades retóricas aprendidas. Una excepción parecen ser las antiguas sociedades indígenas guerreras, donde, en caso de guerra, sí, surge un jefe, un guerrero experimentado, que asume el mando sobre los congéneres comprometidos en una expedición guerrera. Se trata, entonces, de una autoridad de mando, pero de un mando libremente consentido por los participantes, no de un mando impuesto, ni de un mando electivo. Tal capacidad de mando puede resucitar en nuestros días, cuando un pueblo indígena está agredido por fuerzas exteriores, como ocurrió en junio de 2009 entre los awajún y huampis. El pueblo, entonces, supera todos sus conflictos internos (una estrategia típica de las *sociedades segmentales*), se une en acciones de defensa y hace caso a la voz de ciertos comuneros que, por sus calidades personales, por su renombre y prestigio, logran orientar la acción colectiva. Una vez pasada la agudez del conflicto, estos “jefes de guerra” retornan a su condición de simple comunero.

7. La igualdad material y el papel de la envidia: Cualquier visitante de una comunidad bosquesina se da cuenta rápidamente de que todas las casas y sus interiores tienen más o menos el mismo estándar material, tal vez exceptuando la casa de algún comerciante que eventualmente se ha radicado en la comunidad, pero eso son excepciones. La igualdad material de los comuneros sustenta la igualdad en el trato horizontal de las relaciones de reciprocidad manifiestas en la solidaridad. Cierta desigualdad material aparece en momentos de abundancia debida a ingresos monetarios cuantiosos, por caso, una habilitación (cfr. el endeude) en madera, por la venta de una cosecha de arroz u otras oportunidades puntuales); si estos ingresos, como suele ocurrir, se convierten enseguida en bienes de consumo, se los comparte hasta cierto punto dentro del grupo de solidaridad distributiva. Acumular bienes, tener más que los

otros, suscita la *envidia*. Observamos en las comunidades de hoy frecuentes robos, daños a bienes materiales, préstamos no devueltos, a veces la quema de casas que habían empezado a distinguirse de las otras por la acumulación de bienes. Hay una multiplicidad de mecanismos, que los mismos bosquesinos explican por la envidia, que operan a favor de la constante igualación del estándar material de todos los comuneros. Una enfermedad, en este caso, puede ser entendida como consecuencia del daño causado por ciertos comuneros en razón de su envidia. Y esta consecuencia desanima a un comunero, que ha empezado a sobresalir económicamente, a proseguir su esfuerzo, y le hace retornar al estándar material común de todos. Hay comuneros ambiciosos conscientes de que en la comunidad no pueden sobresalir económicamente: “con esta gente no se puede”, dicen, cuando sienten claramente que su comunidad es una traba a sus aspiraciones económicas. Pero la conducta egoísta de estas personas, el no compartir, no distribuir cierta parte de sus riquezas materiales, es decir, sus conductas no conformes con los valores sociales bosquesinos, son la razón más profunda de la envidia que la acumulación de bienes no socializada suscita en los comuneros.

8. La pluriactividad y la pluricapacidad: Si bien, como acabamos de ver, la igualdad en el estándar material de la vida es un principio que se afirma y se realiza mediante acciones inspiradas por la envidia, poniendo así ciertos límites a las aspiraciones materiales de la unidad doméstica, y con eso, igual que la solidaridad, restricciones a la libertad anárquica de las casas, equilibrando su egoísmo, la diversidad de los biotopos y los ritmos productivos naturales abren un campo de posibilidades objetivas en el cual el bosquesino ejerce su libertad. El bosquesino realiza diariamente una serie de actividades en diferentes biotopos, de acuerdo con la productividad natural siguiendo ritmos diarios y estacionales. La cocha, la tahuampa (o bosque inundable), la quebrada, el río ofrecen oportunidades de pesca en diferentes horas de día y la noche de las que el bosquesino sabe aprovechar. El bosque, con su mosaico de manchas y formaciones vegetales, los bajiales, los aguajales, las purmas (o rastrojos), las chacras ofrecen sus materias vegetales, sus animales y sus frutos, que maduran regularmente en las estaciones previstas. La chacra es frecuentada casi diariamente por la mujer, a veces en compañía del hombre. La casa es el lugar donde se elaboran los artefactos, las artesanías. El bosquesino conoce los diferentes biotopos, sus recursos, las técnicas para adquirirlos y transformarlos y se orienta en el calendario climatológico, hidrológico y biológico para aprovecharlos en los mo-

mentos oportunos. Por esta pluralidad de actividades vinculadas con la biodiversidad y variedades de ecosistemas, el bosquesino es una persona *pluriactiva*. Dedicarse alternativamente a varias actividades es su forma de vida. Por su variado saber y saber-hacer —técnicas de adquisición y de transformación— adaptados a los diversos ambientes y recursos naturales, el bosquesino es una persona también *pluricapaz*, no especializado en una producción, sino en una gran variedad de producciones. Al bosquesino le repugna la monotonía en el trabajo, el hecho de realizar todo el día o todos los días una sola y misma actividad. Escoger cada día las actividades que quiere realizar en función de las oportunidades brindadas por la Naturaleza e identificadas por el bosquesino, sin que nadie le pueda mandar u obligar, eso nos indica la libertad de acción del bosquesino (una libertad condicionada por las oportunidades de su medio ambiente y su formación sociocultural) y una de las razones de por qué el bosquesino se dedica a sus actividades *con gusto*. Desde luego, el bosquesino no tiene horario de trabajo ni ritmo de trabajo impuesto. Puede recoger su red en la tahuampa (el bosque inundable) a las cuatro de la mañana; a las cinco, su mujer le prepara el pescado, y después de comer, se pone a dormir hasta medio día. Si acaso en este momento le visita un promotor o “ingeniero”, lo tratará de haragán. Tumar chakra es un trabajo esforzado que hace sudar, pero el bosquesino lo asume con gusto: “¡Vamos a sudar un poco!” dice agarrando el hacha. Pero él mismo es dueño de su ritmo de trabajo. Descansa cuando lo necesita, toma cahuana o masato, servido por una mujer, y, de preferencia trabaja en grupo, no sólo para avanzar más rápido en la faena sino también por el ambiente de bromas y alegría que anima a los trabajadores y hace los esfuerzos físicos placenteros. El arte de vivir bosquesino consiste en vencer la monotonía y la soledad y gozar de su libertad de esfuerzo (gozar de la *motricidad* de su cuerpo) y de su interacción placentera con otros trabajadores (gozar de la *socialidad*).

9. La satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas humanas: Las necesidades humanas vinculadas con la Naturaleza del ser humano y que, por ende, llamamos *necesidades ontológicas*, son: la alimentación y salud, la acomodación del cuerpo (vivienda y vestimenta), la motricidad (la necesidad del ser humano siempre activo de moverse), la socialidad (la necesidad del ser humano de interactuar con sus semejantes) y la sexualidad. Si queremos añadir la educación como una necesidad ontológica aparte, entonces, su satisfacción en la sociedad bosquesina es la más problemática por el hecho mismo de que

ella, desde que se han injertado escuelas estatales en las comunidades, escapa al control de la sociedad bosquesina y es causa de conflictos generacionales. La satisfacción de las necesidades ontológicas en la sociedad bosquesina resulta, por un lado, de que el bosquesino se procura (en la Naturaleza y el mercado) y produce (él mismo) los medios materiales correspondientes, y, por otro lado, de que las actividades realizadas para su adquisición y producción se hacen “con gusto”, con placer. El placer es el signo de una inversión libidinal en una actividad; la libido sexual, en la sociedad bosquesina, se sublima (S. Freud) de tal manera que permea con la sensación del gusto todas las actividades, desde las más duras hasta las más livianas, tanto en el placer físico del cuerpo en acción como en el placer afectivo de interacción social en los trabajos cooperativos y festivos. Es ésta una señal del arraigamiento profundo de los valores sociales en las personas bosquesinas que explica precisamente su gran resistencia a nuevas disciplinas laborales exentas de esta inversión libidinal: al bosquesino no le gustan las nuevas costumbres laborales, no siente gusto y placer al tener que dedicarse a ellas, por eso, simplemente, no lo hace y abandona los proyectos que querían imponerle. Pregunto: ¿es posible concebir proyectos de desarrollo que tomen en cuenta la necesidad del trabajador de sentir placer en sus actividades? Parece una exigencia totalmente contraria a los principios laborales puritanos y capitalistas que se nos inculcan desde el Norte y desde las empresas: *time is money* (el tiempo es dinero), y cada minuto de ociosidad es una pérdida de dinero, y como el dinero es el único valor social que manda, debemos tener mala conciencia por cada minuto de descanso. Desarrollo, progreso, productividad, competitividad son los valores sociales actualmente predicados, y los proyectos pretenden desarrollar estos valores en la sociedad bosquesina, cuyos valores sociales son totalmente opuestos. No sorprenden entonces los fracasos. Al contrario de lo pretendido por los desarrollistas al hablar de la pobreza y extrema pobreza de los bosquesinos y pretender que los bosquesinos no satisfacen y son incapaces de satisfacer sus necesidades, ellos sí satisfacen completamente sus necesidades ontológicas,¹² y las satisfacen más

¹² “Los esquimales no comen lo que comen los campas (asháninka), ni se visten de la misma manera, ni habitan las mismas viviendas, pese a que el hambre es hambre en todas partes, que la urgencia de vestido rige en todas latitudes y que no hay hombre que no viva urgido de vivienda. Conclusión: La satisfacción de necesidades se condiciona socialmente, atípicamente.” (Haya de la Torre, según Campos, 1988: I, 41).

plenamente que la sociedad urbana neoliberal. Ésta última impone al cuerpo una disciplina rutinaria durante las horas de trabajo y en forma de poses y gestos corporales productivos repetitivos y monótonos, relegando al tiempo de ocio, al deporte, al paseo, al bailódromo la satisfacción placentera de la motricidad física. En la sociedad urbana y neoliberal, también la interacción social placentera está excluida del marco social laboral, donde reina la disciplina impuesta por una jerarquía de cargos y responsabilidades, y para adaptarnos a ella y humanizarla tenemos que transferir nuestros afectos primarios, formados en la familia, a una red social más amplia y transformarlos en afectos secundarios, lo que no va sin frustraciones; en la sociedad urbana, la satisfacción de la socialidad está reservada al tiempo libre en la familia y en el círculo de vecinos y amigos. En la sociedad bosquesina las labores son placenteras por integrar siempre la satisfacción con gusto (por el componente libidinal sublimado) de las necesidades de motricidad y socialidad. En la sociedad bosquesina no existe esta vida esquizoide urbana, en la que la persona dedica la mayor parte de su existencia a un trabajo que sólo sirve para satisfacer sus necesidades de alimentación y acomodación, pero frustrante en la satisfacción de sus necesidades de motricidad y socialidad —satisfacción ésta relegada a los tiempos marginales de ocio—. Si asumimos que el bosquesino satisface plenamente sus necesidades, también debemos reconocer su capacidad de satisfacerlas, no nos aparece entonces como aquel ser “pobrecito”, medio impotente, ignorante, inculto, atrasado e incapaz de mantener a su familia por estar, dizque, “hundido en la pobreza”, del que hablan las elites urbanas y los desarrollistas para justificar sus proyectos impositivos, pretendiendo remediar la pobreza “ofreciendo” posibilidades de mayores ingresos —que los bosquesinos, finalmente, nunca aprovechan. El bosquesino satisface todas sus necesidades, lo que no satisface son todos sus *deseos*. Pero en eso está igual que nosotros en la ciudad: satisfacemos diariamente nuestras necesidades, pero tenemos deseos más allá de lo que podemos satisfacer. Distinguir los *deseos* de las *necesidades* es el primer paso para liberarnos de la ideología dominante que usa la fachada humanista de la “lucha contra la pobreza” para disfrazar su estrategia de ampliar el mercado, de conquistar nuevos mercados e impulsar el consumismo en beneficio de la empresa privada. Dentro de la perspectiva neoliberal del desarrollo, éste significa: mayores ingresos, mayor consumo, pero también mayor explotación de los recursos naturales renovables y no-renovables, mayor gasto de energía, mayores deshechos y mayor contaminación.

En Latinoamérica, en los países neoliberales por excelencia como Colombia y Perú, el objetivo ideal del desarrollo es alcanzar el nivel de estándar material de los países del Norte; son ellos nuestros modelos y la razón de nuestra envidia. Este modelo asume, por un lado, que la felicidad del hombre depende estrechamente de la cantidad de bienes materiales que puede consumir y, por otro lado, que las necesidades humanas se satisfacen exclusivamente en el mercado (a eso apunta la tendencia actual, a mercantilizar todos los bienes naturales, hasta el agua y los paisajes). La sociedad bosquesina nos ilustra que un consumo modesto (de alrededor de 2 dólares diarios o menos) es compatible con la felicidad, porque ésta, precisamente, no depende exclusivamente del consumo material sino de la satisfacción conjunta y equilibrada de todas las necesidades ontológicas.

Los diagnósticos hechos de las reservas energéticas y de materias primas en la Tierra ya nos han hecho conocer que éstas son limitadas y no alcanzan para proporcionar a toda la población del Sur un estilo de vida material igual al de los países del Norte. ¿Tenemos entonces que resignarnos a quedar siempre pobres? Por ser la pretensión de un crecimiento económico mundial ilimitado y el modelo de consumismo del Norte partes del espejismo reflejado por el discurso neoliberal de desarrollo, habremos de tomar la palabra “pobreza” por lo que es: una herramienta ideológica con lo cual nuestras elites quieren convencernos de que están justificadas sus estrategias de desarrollo dirigidas, exclusivamente y bajo cualquier modalidad, a obtener mayores ingresos, es decir, a un aumento sólo cuantitativo, sin ningún criterio cualitativo y sin distinguir los beneficiarios privilegiados: minería, petroleras, agrogocios, etc., de los que los campesinos en los Andes y los bosquesinos en la Amazonia reciben migajas y contaminación.

Mi caracterización de la sociedad bosquesina puso en evidencia sus rasgos cualitativos positivos; no necesitaba aducir ningún dato cuantitativo para fundamentar mis conceptos y demostraciones. Los estudios tecnocráticos sobre la población amazónica están llenos de cifras y estadísticas y, a través de esta visión, se muestra la realidad bosquesina siempre cuantitativa, los bosquesinos aparecerán como carentes, menesterosos, marginados, subdesarrollados etc., y eso simplemente porque su estándar material no corresponde al estándar urbano: tienen menos ingresos monetarios, menos infraestructura, menos consumo de productos industriales. Este “menos” es el referente para calificarlos de “pobres” e inferir que son infelices. En cambio, si, como lo hice, analizamos las

propiedades cualitativas de la sociedad bosquesina, descubrimos las razones del porqué los bosquesinos son felices a pesar de ser “pobres” en términos desarrollistas y por qué no son afanosos de ganar más dinero bajo cualquier condición, condenando así al fracaso los proyectos de desarrollo que apuntan a procurar mayores ingresos y creando un misterio incomprensible para los desarrollistas e ingenieros, cuando éstos —aunque escasas veces— se enteran de sus fracasos. La única respuesta a este misterio que, entonces, llega a la mente de los promotores decepcionados, expresa nuevamente el desprecio racista profundamente arraigado en las elites: los indios o los mestizos son brutos y haraganes. Si aceptamos los valores bosquesinos que hemos expuesto, su comportamiento es racional, razonable y nada despreciable; al contrario, hasta cierto punto, nos puede parecer envidiable: ¿Quién de nosotros goza de tanta libertad en la organización de su vida diaria, sin sentir ninguna autoridad encima, y quién puede combinar esfuerzo de trabajo con gozo deportivo y afectivo-social como lo hace el bosquesino en sus labores? Vivir con ingresos modestos y deseos realistas, controlando nuestros afectos excitados por la propaganda consumista, nos quitaría a la vez estrés y frustración y nos permitiría invertir nuevamente energías en actividades satisfactorias y relaciones sociales placenteras.

Cuando envidiamos el estándar de vida del Norte, en el cual, al parecer (pero eso es una ilusión), las necesidades humanas están mejor satisfechas que en nuestros países del Sur, no tomamos en cuenta la acumulación extraordinaria de frustraciones y estrés causados por los ritmos de trabajo, los horarios laborales que traslapan hacia la vida privada, la lucha entre personas en las empresas agudizada por el imperativo de la competitividad (causando numerosos suicidios de trabajadores y hasta de ejecutivos), la fragilidad del empleo (llamada “flexibilidad”), también dependiente de la competitividad empresarial, y la inseguridad existencial que de eso deriva, tanto para la juventud como para las personas de más de 40 años, los sueldos cada vez menores que dejan millones de personas en estado de supervivencia, es decir, en la pobreza, la vida familiar descompuesta por la disminución del tiempo libre y la adicción a la TV y los juegos electrónicos que produce jóvenes asociales que, bajo la presión de los deseos de consumo, atisbados por la moda y la publicidad, pueden caer en la delincuencia, sin hablar de las condiciones objetivas de vida: el hacinamiento en las ciudades, largas horas pasadas en transportes públicos, la contaminación ambiental, la comida chatarra, que es la única al alcance de los bolsillos modestos. Que en las

comunidades bosquesinas observamos un incremento de los suicidios, no lo queremos ocultar, pero este fenómeno, vinculado a la desorientación creciente de los jóvenes y a su falta de “imagen paternal” positiva por las conductas desastrosas de los maestros, merecería un análisis aparte. En los países del Norte, las grandes mayorías viven desde ahora en el nuevo *esclavismo empresarial* del siglo XXI arraigado en la *tiranía del sistema financiero internacional*, en el cual, la persona, el ser humano, no es más que un elemento impersonal del gasto de producción, un factor numérico que se puede aumentar o disminuir, sin tomar en cuenta que se trata de vida humana y que el trabajo es una actividad humana existencial de cuya calidad toda la sociedad —los empleadores y los empleados— deben responsabilizarse. En Estados Unidos, 27 millones de ciudadanos consumen remedios antidepresivos, y rastros de éstos productos químicos se han encontrado en las aguas de ríos y lagos de Estados Unidos y Canadá. Es decir, casi el 10% de la población de EU son minusválidos psíquicos que sólo pueden vivir en su sociedad con una muleta química. Y este consumo tiene una clara tendencia a aumentar. Si en las ciudades grandes de Latinoamérica constatamos fenómenos parecidos, aunque en menor escala, no es así en las poblaciones rurales, y menos en las bosquesinas, y ya sabemos por qué: por las propiedades positivas de la sociedad bosquesina y la satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas, que hemos puesto en evidencia, pero que las elites y los gobernantes ignoran —pues, como decimos en nuestro título: “**la ignorancia** reina”. Lo ilustramos.

En Perú, ¿qué dijo el presidente de la República, cuando hizo alusión a los bosquesinos en sus dos artículos periodísticos de 2007 sobre “El perro del hortelano”? Sin descontextualizar las citas —pues el contenido es homogéneo— podemos evocar en breve unas frases del ilustre autor que reflejan con mucha claridad su ideología del desarrollo y progreso:

Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además, cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar [...] Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica [...] Hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: “Si no lo hago yo, que no lo haga nadie”.

Las tierras de las comunidades andinas y amazónicas, que aseguran a los bosquesinos su estándar de vida satisfactorio y su bienestar, para el jefe del Estado son tierras ociosas. Dice:

[...] la demagogia y el engaño dicen que esas tierras no pueden tocarse porque son objetos sagrados [...] Éste es un caso que se encuentra en todo Perú, tierras ociosas, porque el dueño no tiene formación ni recursos económicos, por tanto, su propiedad es aparente. Esa misma tierra vendida en grandes lotes traería tecnología de la que se beneficiaría también el comunero, pero la telaraña ideológica del siglo XIX subsiste como un impedimento. El perro del hortelano.

¿Qué proponía “para acabar con el perro del hortelano”?

El primer recurso, dice, es la Amazonia. Hay que vender por grandes lotes de 5 mil a 20 mil hectáreas tanto los 8 mio. de hectáreas de bosque destruido (es decir, vegetación secundaria consecutiva al cultivo de la coca y la horticultura) para forestación y los 2 millones de hectáreas de restingas (tierras aluviales ribereñas) para el cultivo masivo de arroz. Esta propuesta no se adecua a la realidad, pues tanto el bosque secundario como las restingas no forman grandes superficies homogéneas, sino un mosaico de parcelas, cada una teniendo su dueño. Además, para que los comuneros puedan más fácilmente vender sus tierras, se debe cambiar la ley y permitir que la mitad más uno de los comuneros presentes en la asamblea puedan decidir la parcelación de sus tierras comunales (cuando hasta ahora es necesario el consentimiento de los dos tercios de los comuneros inscritos). El objetivo, desde luego, es privatizar las tierras comunales a fin de desposeer a las comunidades de las tierras que han adquirido a través de años de lucha y procedimientos legales de titulación. Y eso, con la promesa de que las grandes empresas inversionistas crearán millones de empleos formales que procurarán a sus trabajadores seguro social y pensiones. Es éste el tipo de desarrollo y progreso, capitalista y neoliberal,¹³ que planea la elite gubernamental que ignora, a la vez, lo que reza el Convenio 169 de la OIT, que asegura un “desarrollo propio”, es decir, a su criterio, para los pueblos indíge-

¹³ “Haya de la Torre recordó nuevamente a Engels. El amigo de Marx escribió que “quien intenta aplicar a la economía de la Patagonia (añadimos: y de la Amazonia) leyes de la economía capitalista de Inglaterra del siglo XIX (añadimos: y del capitalismo globalizante actual), sólo producirá lugares comunes de la peor vulgaridad” (Campos 1988: I. 64).

nas y las propiedades y valores sociales de la sociedad bosquesina que hemos enumerado y entre los cuales no notamos ninguna aspiración a volverse peones o empleados dependientes de una empresa que impone su horario, disciplina de trabajo y sueldo (generalmente mísero). No profundizaremos ahora sobre los impactos ecológicos negativos de las plantaciones en monocultivo sobre los suelos amazónicos (biocombustible: palma aceitera, bambú, arroz).

El presidente de la República también promovía la explotación minera y petrolera masiva en la Amazonia (y el actual presidente sigue en esta vía con el aumento de conflictos sociales constatado); la primera también en los Andes, pretendiendo que ella trae riqueza y bienestar¹⁴ y que hoy en día los impactos ambientales de estas industrias ya están controlados, el Estado peruano siendo garante de una explotación limpia. Lamentablemente, los bosquesinos sólo conocen los antecedentes negativos de estas industrias habiendo padecido y siguiendo padeciendo de la contaminación de sus tierras y aguas por las petroleras y los lavaderos de oro. El Estado siempre ha defendido las empresas contra las protestas bosquesinas, mandando su policía para reprimirlas. En 2008, en Andoas, ante los reclamos de los indígenas por negociar con la empresa petrolera, el Estado reprimió el movimiento con policía (y eso, a pesar del antecedente en la zona vecina del río Corrientes, donde los indígenas consiguieron el famoso acuerdo de Dorissa que les garantiza ciertas indemnizaciones y mejoras en la explotación petrolera). Sobre el caso Andoas, que causó la muerte de un policía, hubo un proceso judicial en Iquitos que, finalmente, absolvió a los reos indígenas.

Lo que pretendía el presidente de la República está en marcha desde hace varios años: en 2003, el 7.1% de la Amazonia peruana estaba dado en concesiones a compañías petroleras. En 2009, estas concesiones cubren el 48.6%, y el 72% de toda la Amazonia peruana, habiendo sido zonificada para la futura exploración petrolera. Las concesiones ya dadas, 17.1%, se traslapan sobre el sistema de áreas protegidas, y el resto cubre más de la mitad de los territorios indígenas titulados (Finer

¹⁴ “Como consecuencia de este entreguismo proditorio (de parte del Estado aliado al imperialismo), las riquezas naturales del Perú son hipotecadas, favoreciendo el esquilmamiento de nuestros trabajadores y determinando la pobreza fiscal del Estado, lo que convierte a los peruanos en creadores de riquezas para inversores extranjeros” (Haya de la Torre, según Campos, 1988: I. 58). —A este respecto es interesante comparar las tasas fiscales que se aplican a las compañías mineras y petroleras transnacionales en Bolivia y Venezuela, con las que aplica el gobierno peruano.

y Orta-Martínez, 2009). Se puede hablar de un verdadero bulldozer gubernamental que está aplastando el marco legal y los territorios que hasta ahora han servido de escudos a las comunidades bosquesinas. Y eso, en beneficio de las compañías transnacionales.¹⁵

Una ofensiva ideológica contra la propiedad comunal desató en 2009 el conocido economista Hernando de Soto, fundador del Instituto Libertad y Democracia, con su video *El misterio del capital de los indígenas amazónicos*, ampliamente difundido en la televisión peruana, en el cual se pretende demostrar que los comuneros indígenas están, en principio, de acuerdo con su propuesta de parcelar sus tierras a fin de tener acceso al crédito y volverse empresarios. Sus principios, fundamentalmente etnosuficientes, son simples:

Los indígenas amazónicos ya están entrando al mundo del mercado y no son ajenos ni a la propiedad ni a la empresa. No es posible, en el siglo XXI, controlar territorio, proteger valores culturales ni vencer la pobreza sin empresa ni propiedad. Según la experiencia del ILD: no hay incompatibilidad entre lo indígena y lo moderno, las macro-empresas de indígenas alaskeños son la prueba.¹⁶ Los títulos colectivos otorgados por el Estado no son más que pedazos de papel. No tienen los mecanismos que los conectan con el crecimiento económico, como los tienen los títulos de propiedad individual privada que dan derecho a: adjudicar, arrendar, dar en posesión, uso, usufructo, servidumbre, acceder al crédito, al capital, al seguro, comprar, vender, permutar, donar, transferir, hipotecar, ceder en pago, dar anticipo

¹⁵ “... cuando quieran identificar a un aprista, basta que verifiquen dos atributos elementales: si ese aprista es antimperialista y, a la vez, indoamericanista, entonces pueden confiar en él, porque es aprista. No hay aprismo fuera del antimperialismo, no hay aprismo fuera del indoamericanismo. ... El antimperialismo—agregó (Haya de la Torre)— es nuestro predicado del izquierdismo. Cualquier democratismo carente de definición antimperialista no es sino liberalismo trasnochado y obsoleto, impotente para encarar problemas básicos de los peruanos, en su raíz y fondo” (Haya de la Torre, según Campos, 1988: I. 60). – Así, aparece que el presidente Hugo Chávez de Venezuela fue un verdadero aprista, lo que no se puede afirmar del presidente Alan García. Desde luego, para fundamentar y fomentar una política contestataria y opuesta a la política neoliberal y filoimperialista del gobierno peruano no es necesario ser azuzado por emisarios chavistas (como acusa Alan García); basta con volver a leer a Víctor Raúl Haya de la Torre, su maestro, al que ha renegado en sus puntos doctrinarios fundamentales.

¹⁶ Recordemos que en los Estados Unidos, el propietario de un terreno también es propietario del subsuelo, lo que precisamente no es el caso en el Perú y lo que Hernán de Soto calla hipócritamente, pues en el texto que sigue en esta citación no incluye la reivindicación del derecho de propiedad privada o colectiva sobre el subsuelo.

de Legítima. —Uds. están al lado del petróleo, del oro, de la palma de aceite, es justo y lógico que tengan la posibilidad de integrarse a su entorno productivo. ¿Cómo hacerlo? Sin propiedad no podrán hacerlo, porque no hay capital sin propiedad. **Ahí reside el misterio del capital.**

La lógica económica cuantitativa del capital y su infraestructura legal determina todo el pensamiento y la propuesta de H. de Soto. Él supone o, si es un cínico, finge creer que, teniendo aseguradas las bases legales de la propiedad privada de la tierra, los indígenas actuarán, automáticamente, conforme a la lógica capitalista. Pero ya hemos visto que el dinero, en la sociedad bosquesina no tiene el mismo peso ni el mismo valor social que en la sociedad urbana y capitalista. Y lo hemos visto no porque los bosquesinos nos lo hayan contado, sino porque hemos observado sus conductas reales, concretas. Para el bosquesino, el dinero no es una herramienta de actividad económica, no es un instrumento de inversión, sino un simple medio de consumo. Disponiendo, a consecuencia de una actividad oportunista (faena maderera, cosecha de arroz...) de un ingreso importante, el bosquesino goza en seguida del consumo abundante que este ingreso permite, de manera que a pocos días de haber recibido el pago, se encuentra nuevamente confrontado con la escasez de dinero y el nivel modesto habitual de consumo mercantil (o, como dirían nuestros economistas: “igualmente pobre”), – un nivel modesto con el cual él se conforma. (Una frase muchas veces escuchada es: “Aunque no hay, siempre hay”). Tener dinero para poder consumir gozando así de la vida es una aspiración bosquesina, tener dinero para enriquecerse, no lo es, pues el simple hecho de tener dinero en el bolsillo no procura un gozo comparable con el del consumo. De ahí la alta probabilidad de que el bosquesino, dueño de su parcela, fácilmente la dé en garantía para obtener un préstamo o crédito que le permite gozar momentáneamente de un consumo abundante y la pierde cuando le es imposible rembolsar su deuda, como sabemos que ocurría en tantos proyectos de desarrollo del pasado. Nos es difícil creer que un economista de renombre no conozca estos antecedentes, y, desde luego, tenemos que admitir que su objetivo, al contrario de lo que pretende, no es erradicar la pobreza bosquesina, sino crear las condiciones legales que permitan a las grandes empresas adueñarse fácilmente y a bajo precio de las tierras bosquesinas, expulsando a sus pobladores del bosque hacia los suburbios de las ciudades donde se convertirán en gente *realmente* pobre.

Para H. de Soto, la cultura indígena no es más que un accesorio folklórico que se puede practicar en cualquier contexto social y, aun siendo como economista un científico social, carece o ignora totalmente la noción de “sociedad”¹⁷ y, desde luego y más aún, la de “diversidad social”.¹⁸ La noción de “sociedad” arraiga el sujeto actor y sus conductas personales y observables en el marco colectivo más amplio, que no es la cultura, sino la sociedad; la cultura es su epifenómeno, pues es la forma de los productos y de los procesos de producción de todas las personas que forman esta sociedad. Por carecer de esta noción, a H. de Soto le falta la herramienta para comprender qué significa “derechos colectivos” y título de propiedad colectiva para los bosquesinos y, además, desconoce que la propiedad colectiva comunal no excluye la formación de empresas, como lo ejemplificó en una intervención reciente Stefano Varese (2009) hablando de numerosas empresas ejidales, comunales y colectivas en México, en Canadá y EU. Pero todo eso, como cualquier miembro de la elite del país, H. de Soto lo ignora y, desde luego, puede afirmar que un título de propiedad colectiva —para el cual muchas comunidades han luchado durante años y cuyo documento cuidan como la pupila de sus ojos— no es más que un “pedazo de papel”. ¿Hay prueba más evidente del alto grado de *etnosuficiencia* de este señor? Si ocurren casos en que un título no es respetado por colonos y éstos logran mantenerse en territorio indígena, es porque, precisamente, el Estado, a pesar de haber reconocido la propiedad colectiva indígena mediante el título, no es consecuente en su práctica jurídica. Y si, acaso, los indígenas ganan el proceso, la policía no interviene para aplicar el juicio y desalojar a los colonos; de manera que, entre los áwajún de Chamicar (Alto Marañón) y de Flor de la Frontera (Cajamarca), hace unos años, ocurrió que ellos

¹⁷ La promotora de la extrema política neoliberal en Inglaterra, la señora Thatcher dijo: “Entre el individuo y el mercado no hay nada”, es decir, no existe “sociedad”.

¹⁸ “Viajar de Lima a Iquitos, o viceversa, es recorrer todas las cronologías de nuestra historia; los grupos conviven, desde el salvaje con plumas en la cabeza y flechas en la mano, hasta el industrial, el banquero y el imperialista, saltando por encima de comunidades campesinas y grandes propiedades agroindustriales” (Haya de la Torre, según Campos, 1988: I, 34). “... el Apra, con lúcido realismo político, en vez de plantear a raja tabla una organización partidaria uniclasista, a manera de los comunistas (y hoy en día, podemos añadir, los capitalistas neoliberales de tipo Alan García), formula y sustantiva el apotegma: hay que unir para progresar; integrar en partido de frente único a obreros, campesinos, (añadimos: bosquesinos), clase media y trabajadores intelectuales. Estos grupos sociales, en países subdesarrollados como el nuestro, tienen *caracteres propios, especiales, unigénitos, intransferibles*; y les corresponden, por tanto, *roles concurrentes y específicos* en las tareas revolucionarias de transformación social y económica” [itálicas de J.G.] (*ibid.*: 36).

mismos expulsaron a un grupo de mestizos y hubo muertos entre éstos. Es el Estado que, en la práctica, ignora sus propias leyes (por lo que Perú todavía no es un Estado de derecho) o —cuando se le antoja, animado por su concupiscencia neoliberal, y cuando tiene la facultad de privilegiar las grandes empresas privadas —las cambia partidariamente, volviéndose de esta manera la causa de violencia social, como ocurrió en Bagua, en junio del año pasado—. Este conflicto mortal fue el resultado de un abuso de autoridad del presidente de Perú, quien utilizó indebidamente la facultad excepcional otorgada por el Congreso de legislar por Decreto Supremo, dada la urgencia de adecuar la legislación peruana a las exigencias del TLC con EU. Con este pretexto y mediante decretos supremos, el presidente restringió en parte y anuló por otra parte ciertos derechos que los indígenas habían adquirido en los últimos 40 años, tanto a nivel nacional, como a nivel internacional. Estas medidas (y algunas otras más, como, por ejemplo, una que exige de juicio a los policías que maten o hieran civiles “en cumplimiento de sus funciones” y otra que permite la detención de personas sin mandato judicial) no tenían ninguna relación con el TLC y, desde luego, no eran mandatadas por el parlamento, sino obedecían a iniciativas muy personales del máximo gobernante. A. Chirif, en un artículo reciente (Chirif, 2010), resume de la siguiente manera lo que hacían estos decretos de 2007, en desmedro del derecho indígena:

- anulaban el proceso de consulta para la suscripción de contratos petroleros y mineros en lotes ubicados en territorios comunales;
- rebajaban el quórum de la asamblea, de dos tercios al 50%, para la disolución de comunidades y la venta de sus tierras a terceros;
- permitían la privatización de los suelos forestales y el cambio de uso a agrícolas en caso de proyectos que fuesen declarados “de interés nacional”;
- creaban distintas figuras jurídicas dentro de la comunidad con la finalidad de quebrar la unidad social;
- determinaban la expropiación de terrenos comunales usados para servicios públicos;
- declaraban como propiedad del Estado todas las tierras eriazas no tituladas, aunque estuviesen poseídas y fuesen pretendidas por comunidades indígenas u otros pobladores locales; y permitían que invasores con cuatro años de antigüedad se apropiasen de tierras comunales, con lo cual se anulaba la garantía constitucional que otorga carácter imprescriptible a la propiedad territorial de las comunidades.

Vemos que el estudio y la propaganda televisiva de H. de Soto que el gobierno peruano habría financiado con USD 200,000 (Chirif, 2010) no hace más que, dos años más tarde, incidir en la dizque “necesaria” parcelación, es decir, privatización de las tierras comunales, abriendo así la vía a la venta y al embargo (por caso, por préstamos o créditos no rembolsados), es decir, el camino a la expropiación de las tierras comunales. El antecedente de Simon Bolívar es significativo quien, en 1824, anuló la protección de las tierras comunales para hacer de los comuneros propietarios directos, capaces de negociar sus tierras en el mercado. Fue esta ley —que luego volvió a anular— la que dio nacimiento a los latifundios andinos.

Si queremos crear pobreza real, entonces, quitemos —mediante la parcelización— a los bosquesinos sus tierras, para que engrosen las masas de desocupados en las ciudades. Los únicos que se enriquecerán serán las grandes empresas mineras, petroleras y de agronegocios (cuyo trabajo mecanizado, dicho sea de paso, utiliza un mínimo de mano de obra) que se habrán apropiado del espacio amazónico, eliminando a sus pueblos originarios y reduciéndolos, ahora sí, a la verdadera pobreza urbana. El engorde neoliberal de las empresas será garantizado, así como la reducción del bosquesino a su dieta mínima en una pobreza entonces real.

Las agresiones a la legislación favorable a los indígenas, las agresiones a los territorios indígenas por compañías mineras y petroleras, sin consulta de la población como lo manda el Convenio 169 de la OIT, la contaminación del ambiente vivencial en estas áreas agredidas, las quejas y protestas repetidas sin ser escuchadas o contestadas con promesas no tenidas o constantemente aplazadas —todos estos fenómenos se han multiplicado y acentuado en los últimos años y han exacerbado la paciencia indígena. No quedó otra solución para hacerse escuchar que ocupar las carreteras y bloquear el tráfico y el comercio. Estas acciones empezaron en 2008 y se prolongaron hasta junio 2009. A principios de ese mes, las acciones legales para abrogar los dos derechos sociales (DS) más cuestionados habían llegado al Ejecutivo, que remitió la decisión al Poder Legislativo, el cual dijo esperar los resultados de un diálogo directo entre los indígenas y el Ejecutivo, y, en ese momento, sin que este diálogo pudiese tener lugar, el Ejecutivo —responsable de negar este diálogo— mandó policía fuertemente armada con tanques y helicópteros para reprimir la protesta indígena cerca de Bagua. Resultado: 24 policías muertos, 9 indígenas muertos, y 177 heridos. Según la

interpretación del presidente de entonces, los indígenas habían sido azuzados y armados por políticos de oposición, antiguos izquierdistas, emisarios de Bolivia, Ecuador y Venezuela, miembros de ONGs y curas irresponsables. ¿Hay prueba más clara de que la ignorancia reina en el mismo gobierno? La ignorancia se apoya sobre la creencia racista de que el bosquesino es incapaz de saber lo que le conviene y lo que no, de analizar y comprender su propia situación y apreciar las acciones que le vienen de fuera, de formular sus propios proyectos y reclamos. El Estado, ignorando la realidad bosquesina, pretende saber lo que es bueno para el bosquesino y se arroga el derecho exclusivo de convencer al bosquesino de sus buenas razones. Cualquier asesor u organización asesora de los indígenas es subversivo, “izquierdista trasnochado” o “romántico”, si se esfuerza por escuchar y comprender a sus interlocutores bosquesinos en un proceso de interaprendizaje (Gasché, 2002),¹⁹ como tratamos de hacerlo aquí explícito, y si no predica el dogma neoliberal, el único garante del progreso, desarrollo y futuro bienestar, dizque, sin pobreza.

La ignorancia reinante, reconfortada por la ceguera racista, hace que las elites sean incapaces de aprender de los fracasos de sus acciones y proyectos. Rechazando la responsabilidad de la violencia de su gobierno sobre asesores indígenas exteriores o extranjeros, el presidente de la República nos demostró que no quiere aprender de su propia realidad nacional, que él sigue ensimismado en su ensueño neoliberal que, para él, representa valores humanos universales. Reincidir repetidamente en las mismas estrategias fracasadas de desarrollo (Gasché, 2004) y de imaginada modernización, basadas sobre ese ensueño neoliberal, en los mismos métodos ineficientes y contraproducentes, en las mismas promesas nunca cumplidas, sin aprender nunca nada de la experiencia que pudiera mejorar las relaciones entre los dominantes y los dominados con base en cierto progreso en la intercomprensión (gracias a un proceso de interaprendizaje); repetir constantemente esos fracasos, eso es, digo, **estupidez**. Esta estupidez domina porque orienta todas las ac-

¹⁹ “Haya de la Torre conocía muy bien la expresión clásica de Séneca, para quien los hombres, cuando enseñan, aprenden. No se trata sólo de que enseña el que sabe y que aprende quien no sabe: todos sabemos algo y todos ignoramos algo. Todos somos, a la vez, maestros y alumnos” (Campos, 1988, I. 24). “El Maestro nos dijo que se debe intensificar el intercambio de saberes y habilidades entre la gente, porque todos tenemos algo que dar y algo que recibir” (*ibid.* 25). Eso no es otra cosa que lo que pretendemos con nuestro método de convivencia e interaprendizaje que habían orientado nuestras actividades en la formación de maestros indígenas en el FORMABIAP (ISPL-AIDSESP) de Iquitos y que siguen orientando nuestras investigaciones–acciones cooperativas en el IIAP.

ciones destinadas por las instancias del poder —político, administrativo, tecnocrático, estatal y privado— hacia los “pobres”, “los de abajo”, entre los que se incluye a los bosquesinos.

En estas condiciones de un neoliberalismo ensimismado, obsesivo y concupiscente (“sensual”, diría Haya de la Torre) no hay diálogo e intercomprensión posible. Sólo hay dominación, imposición y, en caso de protesta, violencia. La ignorancia y la estupidez nunca han inspirado una buena política, una política exitosa. ¿O tal vez sí? Depende para quién es exitosa. Si es democráticamente exitosa y asegura el bienestar a todos los sectores socioculturalmente diversos de un Estado plurinacional, o si es exitosa para los bolsillos de las minorías privilegiadas del país y de sus socios internacionales.²⁰ Es ahora que comprendemos hasta qué punto la **conchudez** de los privilegiados, y entre ellos tenemos que incluir a toda la jerarquía tecnocrática, pública y privada, que tiene ingresos de los famosos e ilusorios “proyectos de desarrollo”: jefes, consultores, expertos, promotores, ingenieros, etc. y donde el bosquesino sólo recibe su “dieta”, un mínimo porcentaje de los proyectos, hasta qué punto esta conchudez de los privilegiados, al aprovechar los recursos estatales, internacionales y privados, destinados a acciones y proyectos que siempre fracasan, está interesada en quedar ciega e ignorante frente a la realidad bosquesina y afanosa en mantener las estúpidas rutinas de proyectos siempre condenados al fracaso. Al final, es la conchudez, es decir: la ambición desenfadada de acaparar el dinero de las acciones y proyectos sociales, la que justifica la estupidez y la ignorancia. Si te esfuerzas a comprender la sociedad bosquesina y propones un proyecto innovador que sea compatible con los valores sociales bosquesinos y que, desde luego, tendrá cierto éxito hipotético que se tratará de verificar en la ejecución del proyecto, entonces, no te dan dinero para ejecutar tu proyecto, pues a las financieras, nacionales e internacionales, no les interesa el éxito de sus proyectos en el medio social dizque “pobre”; lo que sí les interesa es mantener con sus buenos pagos a los intelectuales latinoamericanos como mercenarios del neoliberalismo, enchufándoles

²⁰ “Hemos sostenido que las relaciones entre el imperialismo norteamericano (añadimos: y europeo) y los países que domina —Perú, entre otros— se caracterizan porque los gobernantes, *aislados del pueblo*, resultan *cómplices y beneficiarios* del imperialismo; estos gobernantes, todos antiapristas (añadimos: y hoy también apristas), obtienen el poder político del Palacio de Gobierno —y luego se mantienen en él— gracias a una *política capaz de concesiones adversas* a los intereses de la Nación y, por tanto, de los trabajadores” [itálicas de J.G.] (Haya de la Torre, según Campos, 1988: I. 58).

sus marcos lógicos y todo un aparato conceptual, económico y sociológico sobre desarrollo, que les encierra en un mundo abstracto, tecnocrático, lejano de sus vivencias propias, que les aísla del pueblo común y corriente, y que no les permite ni observar ni comprender lo que, en los hechos, ocurre en las comunidades bosquesinas.

La ignorancia reina, porque es general en las elites gobernantes, la estupidez domina, porque se impone, de arriba hacia abajo, a través de acciones y proyectos que previsiblemente fracasan (Gasché, 2004), y la conchudez tecnocrática se aprovecha de los fondos nacionales e internacionales para proyectos sociales, engordando a los privilegiados y abandonando a los bosquesinos migajas, su dieta. La conchudez empresarial, a su vez, manipula y corrompe al Ejecutivo y al Legislativo para obtener leyes favorables a la adquisición barata de concesiones y territorios, a expensas de la población allí arraigada. La conchudez, el afán sin vergüenza de ganar dinero y enriquecerse sin consideración social alguna, es el motor libidinal insaciable (la “sensualidad” según Haya de la Torre) del capitalismo y neoliberalismo, cuya doctrina nos sorprende siempre por el simplismo, para no decir el primitivismo, de su psicología; en eso, el discurso de H. de Soto es ejemplar. Espero que mi análisis de la sociedad bosquesina les haya revelado mayor fineza y complejidad al respecto.

Sacando una conclusión de todo lo anteriormente expuesto sobre la sociedad bosquesina y apuntando hacia un criterio de desacuerdo fundamental entre gobernantes y bosquesinos, podemos afirmar que uno de los valores sociales bosquesinos fundamentales, por oponerse drásticamente a la ideología neo-liberal y capitalista, y, desde luego, “exótico” o “romántico” y *a priori* inaceptable para las elites, es el siguiente: **no es la riqueza la que hace la felicidad en la vida, sino la ricura.**

Bibliografía

Campos, I. (1988) *Coloquios de Haya de la Torre. Selección y notas: Luis Alva Castro*, 2 vols. Lima: Tercer Mundo Editores. (Edición auspiciada por la célula parlamentaria aprista).²¹

²¹ Para animar, en las perspectivas electorales futuras, un debate político público fundamentado en las enseñanzas del fundador del APRA, queremos sugerir a los políticos apristas que vuelvan a publicar estos dos pequeños tomos en una edición popular a bajo precio. ¿A la directiva del partido le parecerá conveniente? —Dudamos.

- Chirif, A. (2010) “El perro glotón y su misterioso capital”. <www.servindi.com>. Servindi, 23 de febrero de 2010.
- Finer, M.; Orta-Martínez, M. (2009) “A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: Trends, projections and policy implications”. *Environmental research letters*, 5 (2010). <stacks.iop.org/ERL/5/014012>.
- Gaitán, J. E. (2002) *Escritos políticos*. Bogotá: El Áncora Editores.
- García, A. (2007) “El síndrome del perro del hortelano”. *El Comercio*. Lima, 28 de octubre.
- García, A. (2007) “Receta para acabar con el perro del hortelano”. *El Comercio*. Lima, 25 de noviembre.
- Gasché Suess, J. y Napoleón Vela Mendoza (2012) *Sociedad bosquesina*, t. I y II. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- Gasché, J. (2002) “Criterios e instrumentos de una *pedagogía intercultural* para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico”. *Relaciones*. vol. 23, núm. 91: 193-234. Zamora: Colegio de Michoacán. <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/137/13709101.pdf>>.
- Gasché, J. (2004) “Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo en la Amazonía”. En J. Gasché (ed.) *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. <<http://www.iiap.org.pe/Upload/Publicacion/L022.pdf>>.
- Gasché, J. (2008): “¿Para qué sirve el concepto de ‘sociedad bosquesina’?” *Folia Amazónica* (2007), 16/1-2: 81-88. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- Gasché, J. (2009) “¿Qué son ‘saberes’ o ‘conocimientos’ indígenas, y qué hay que entender por ‘diálogo’?”. *Memorias Primer encuentro amazónico de experiencias en diálogo de saberes*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia. <http://www.investigacionimani.unal.edu.co/Material/20100301_220432_MEMORIAS%20DIALOGO%20DE%20SABERES.PDF>.
- Gasché, J. y A. Echeverri (2004) “Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas”. En Ochoa Jaramillo, D. y Guio Rodríguez, C.A. *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*: 165-181. Bogotá: Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia.
- Sahlins, M. (1983) *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.

Soto, H. de (2009) *El misterio del capital de los indígenas amazónicos*. Lima: Instituto libertad y democracia. <www.ild.org.pe>. video.

Varese, S. (2009) “Cinco siglos o cuarenta años: poco ha cambiado para los pueblos indígenas amazónicos en lucha por sus autonomías.” <www.viajerosperu.org>, vol. 20 de octubre de 2009.

Los trabajos de J. Gasché pueden ser bajados de internet en la página: <www.sociedadbosquesina.pe>

HACIA UN ECOLOGISMO EPICÚREO



Jorge Riechmann*

Si vivir se ha convertido a veces en un duro trance, ello no impide descubrir las hermosas posibilidades de la vida. El conglomerado de hechos y propuestas, la maravillosa organización del cuerpo humano, la fraternidad de los ojos con la luz, de la piel con el aire, son realidades 'verdaderas', regalos brillantes de la Naturaleza. La muerte no es, pues, nada para nosotros. Toda su negatividad acaba proyectándose aún más hacia la vida. (...) La vuelta a la vida, contemplando la muerte con 'naturalidad' epicúrea, supone una revalorización del tiempo humano...

EMILIO LLEDÓ (2003: 79)

Hay en el epicureísmo algo extraordinario: el reconocimiento del hecho de que no hay más que un único verdadero placer, el placer de existir; y que, para experimentarlo, basta con satisfacer los deseos naturales y necesarios para la existencia del cuerpo. La experiencia epicúrea es extremadamente instructiva; nos invita, como el estoicismo, a una inversión total de los valores.

PIERRE HADOT (2009: 231)

Valoraba [Manuel Sacristán] en alto grado la obra de Epicuro por su materialismo, por su forma de entender la relación de los hombres con los dioses y, sobre todo, por su forma de defender la libertad. Por eso dijo y escribió varias veces que los marxistas son también cerdos del rebaño de Epicuro. Pero, justamente porque priorizaba la política como ética pública o colectiva, no los quería sueltos, es decir, yendo cada cual a lo suyo, a la salvación de su alma,

* Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

sino en rebaño, en comunidad, con conciencia de los fines colectivos, al servicio de la colectividad.

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY¹

Ayer comimos ensaimadas (...) y compramos crackers ingleses. (...) Pero no me creas vagamente epicúreo. Epicúreo a secas es mejor.

JULIO CORTÁZAR²

En su diario paseo/ que, vejez avanzada,/ mejoraba su ánimo/ Seishu se sorprendió:/ el puente de madera/ para cruzar el río/ roto yacía entre guijarros/ redondeados, lisos/ por los roces del agua,/ tampoco muy profunda./ Con cariño bajó,/ rescató con cariño/ una tabla muy buena./ Con cariño, y con tiempo,/ porque nada le urgía,/ se fabricó una mesa.

ANTONIO MARTÍNEZ SARRIÓN (2004: 115)

¿cómo se reúne todo esto?// por la política de los encuentros/ sin más beneficio// que no olvidemos nunca/ nuestra vida común en los árboles/ pasados// y en los remolinos del río Razón// hay que preservar la duración del verano/ ahí va volando el pájaro del arcoiris/ por regalo en tu mano deja hoy caer/ una pluma negra

ILDEFONSO RODRÍGUEZ (2003: 85)

Heráclito: esperar lo inesperado

Desde que hace más de un cuarto de siglo leí en Heráclito de Efeso que *si no se espera lo inesperado, no se lo hallará*,³ la frase nunca se ha borrado de mi memoria. Constituye uno de los puntales de ese conjunto

¹ Entrevista en *El Viejo Topo* (dossier sobre Manuel Sacristán), Barcelona, julio de 2005.

² Carta a Eduardo Jonquières, 27 de marzo de 1955.

³ "Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es." Heráclito, 22 B 18 (véase el volumen I de Lan y Juliá, 1978: 383). He reflexionado sobre esta sentencia fulgurante en numerosos lugares, y especialmente en algunos pasos de *Resistencia de materiales*, Montesinos, Barcelona 2006.

de cuatro ideíllas, mejor o peor hilvanadas, que en los momentos de mayor entusiasmo narcisista uno se atreve a considerar su “sistema de pensamiento”. Me gustaría citar un texto del sociólogo francés Edgar Morin que viene al caso, y pido perdón de antemano por la longitud de la cita. Morin, a comienzos de 2003, justo antes del ataque norteamericano contra Irak, reflexionaba sobre globalización, civilización y barbarie en los siguientes términos:

SIGUE SIENDO POSIBLE LO IMPROBABLE

[...] El círculo vicioso palestino–israelí se globaliza, el círculo vicioso Occidente–Islam se agrava. La guerra de Irak eliminará a un horrible tirano, pero intensificará los conflictos, los odios, las revueltas, las represiones, los terrores; y corre el riesgo de convertir una victoria de la democracia en una victoria de Occidente sobre el Islam.

Las olas de antijudaísmo y antislamismo se fortalecerán y se instalará el maniqueísmo en un choque de barbaries denominado ‘choque de las civilizaciones’.

[...] La barbarie del siglo XX desató en muchas áreas de humanidad los flagelos de dos guerras mundiales y de dos supertotalitarismos. Los rasgos bárbaros del siglo XX siguen todavía presentes en el XXI, pero la barbarie del siglo XXI, preludiada en Hiroshima, trae consigo, además, la autodestrucción potencial de la humanidad. La barbarie del siglo XX había suscitado terrores policiales, políticos, concentracionistas. La barbarie del siglo XXI contiene, después del 11 de septiembre de 2001, una potencialidad ilimitada de terror planetario.

Lo único que pueden hacer los países para resistir la barbarie planetaria es encerrarse en sí mismos de manera regresiva, lo cual refuerza la barbarie. Europa es incapaz de afirmarse políticamente, incapaz de abrirse reorganizándose, incapaz de recordar que Turquía fue una gran potencia europea desde el siglo XVI y que el Imperio otomano contribuyó a su civilización. (Olvida que fue el cristianismo, en el pasado, el que se mostró intolerante hacia todas las demás religiones en tanto que el islam andaluz y otomano aceptaba al cristianismo y al judaísmo).

[...] La idea de desarrollo, incluso si se lo considera ‘sostenible’, toma como modelo nuestra civilización en crisis, la civilización que justamente debería reformarse. Impide que el mundo encuentre formas de evolución distintas de las calcadas de Occidente. Impide generar una simbiosis de las civilizaciones, que integre lo mejor de Occidente (los derechos del hombre y la mujer, las ideas de democracia) pero que excluya lo peor. El desarrollo mismo está animado por las fuerzas descontroladas que llevan a la catástrofe.

En su libro *Pour un catastrophisme éclairé*, Jean-Pierre Dupuy propone reconocer lo inevitable de la catástrofe para poder evitarla. Pero, más allá de que el sentimiento de lo inevitable puede llevar a la pasividad, Dupuy identifica de manera abusiva lo probable con lo inevitable. Lo probable es aquello que, para un observador en un tiempo y un lugar dados, disponiendo de las informaciones más confiables, se presenta como el proceso futuro. Y efectivamente todos los procesos actuales llevan a la catástrofe.

Pero sigue siendo posible lo improbable, y la historia pasada nos demostró que lo improbable podía remplazar a lo probable, como sucedió a fines de 1941, a comienzos de 1942, cuando la probable larga dominación del imperio hitleriano sobre Europa se volvió improbable para abrir paso a una probable victoria aliada. De hecho, todas las grandes innovaciones de la historia quebraron las probabilidades: fue lo que pasó con el mensaje de Jesús y Pablo, con el de Mahoma, con el desarrollo del capitalismo y luego el socialismo.

Por lo tanto, la puerta a lo improbable está abierta aunque el aumento mundial de la barbarie lo vuelva inconcebible en el momento actual. Paradójicamente, el caos en el que la humanidad corre el riesgo de caer trae consigo su última oportunidad. ¿Por qué? En primer lugar, porque la proximidad del peligro favorece las tomas de conciencia, que entonces pueden multiplicarse, ampliarse y hacer surgir una gran política de salvación terrestre. Y sobre todo por la siguiente razón: cuando un sistema es incapaz de tratar sus problemas vitales, o bien se desintegra o bien es capaz, en su desintegración misma, de transformarse en un metasistema más rico, capaz de tratar esos problemas. (Morin, 2003)

Al borde del desastre, Morin convoca a la heraclíteica esperanza en lo inesperado: *sigue siendo posible lo improbable*. El surgimiento de lo nuevo, en la historia, quiebra las probabilidades. En los momentos en que un sistema se acerca a una bifurcación, cuando está más alejado del equilibrio, pequeñas causas pueden producir grandes efectos (a diferencia de lo que ocurre cerca del equilibrio, cuando grandes *inputs* producen pequeños *outputs*).

No deberíamos subestimar la profundidad de la crisis en la que nos encontramos: vale decir, la lejanía del sistema respecto a posiciones de equilibrio,⁴ Por ello, aunque hoy se nos antoje inconcebible, no está

⁴ Vale la pena, en este punto, evocar alguna de las reflexiones de Immanuel Wallerstein: “He explicado que la fuente de la destrucción ecológica es la necesidad de externalizar costes que sienten los empresarios y, por tanto, la ausencia de incentivos para tomar decisiones ecológicamente sensatas. He explicado también, sin embargo, que este problema es más grave que nunca

excluido el triunfo de las posibilidades improbables (y Morin apunta un par de razonables razones para la esperanza, a las que cabría sumar alguna más: por ejemplo, la extraordinaria plasticidad y capacidad de adaptación del ser humano).

Como es sabido, *crisis* significa en griego “momento crucial, trance de decisión”. En chino la palabra correspondiente, *weiji*, se compone de dos caracteres: “peligro” y “oportunidad”. Etimológicamente, *accidente* significa “lo que te cae encima”. Puede ser una ocasión de cambiar radicalmente, en efecto... a condición de que el peso de eso que se desploma sobre nosotros no sea tan grande que nos aplaste.

La crisis ecológicosocial es nuestro punto de partida, con el entenebrecimiento del mundo que la acompaña, y que Morin evoca eficazmente en el largo texto que he citado antes. Pues bien: uno se siente tentado de decir que necesitamos ser *heraclíteos para sobrevivir* —apostando por las posibilidades improbables en esta “noche oscura” donde intentamos actuar—, y *epicúreos para Vivir Bien*, más allá de la mera supervivencia. Dedicaré el resto de este ensayo a justificar la segunda afirmación, explorando las formas en que el pensamiento de aquel antiguo griego puede contribuir a mejorar la idea de vida buena que el ecologismo necesita.

El ideal epicúreo de una frugalidad no represiva

Defiendo que precisamos, en efecto, una buena dosis de sabiduría epicúrea⁵ (eso sí, sin la prohibición de enamorarnos y sin la renuncia a la

a causa de la crisis sistémica en que hemos entrado, ya que ésta ha limitado de varias formas las posibilidades de acumulación de capital, quedando la externalización de costes como uno de los principales y más accesibles remedios paliativos. De ahí he deducido que hoy es más difícil que nunca obtener un asentimiento serio de los grupos empresariales a la adopción de medidas para luchar contra la degradación ecológica. Todo esto puede traducirse en el lenguaje de la complejidad muy fácilmente. Estamos en el periodo inmediatamente precedente a una bifurcación. El sistema histórico actual está, de hecho, en crisis terminal. El problema que se nos plantea es qué es lo que lo reemplazará. Ésta es la discusión política central de los próximos 25 a 50 años. El tema de la degradación ecológica es un escenario central para esta discusión, aunque no el único. Pienso que todo lo que tenemos que decir es que el debate es sobre la racionalidad sustantiva, y que estamos luchando por una solución o por un sistema que sea sustantivamente racional” (Wallerstein, 1998:62) Vale decir: lo decisivo no se juega en la racionalidad formal de los cambios marginales *dentro* del sistema, sino en la racionalidad sustantiva del cambio *hacia otro nuevo sistema*.

⁵ Una introducción llena de empatía al pensamiento de Epicuro, por uno de los grandes maestros españoles en la filosofía antigua (Lledó, 2003): Un buen estudio de conjunto sobre las éticas helenísticas en Landa, 2012.

praxis política).⁶ Epicuro, en el siglo IV a.C., propuso una filosofía del cuerpo y de la libertad que puede constituir el antecedente antiguo más sólido y sugestivo de un *materialismo ecológico* a la altura de las circunstancias históricas de hoy.⁷ John Bellamy Foster ha subrayado un llamativo paralelismo entre las cuatro “leyes informales” básicas de la ecología, tal y como las propuso Barry Commoner a comienzos de los años setenta del siglo XX, y ciertos principios de la física de Epicuro.

EL ARCO DESDE EPICURO A COMMONER

La importancia del materialismo para el desarrollo del pensamiento ecológico puede entenderse más claramente, desde la perspectiva ecológica contemporánea, si se consideran las cuatro ‘leyes informales’ de la ecología, bien conocidas, formuladas por Barry Commoner. Son éstas: (1) todo está relacionado con todo lo demás; (2) todas las cosas van a parar a algún sitio; (3) la Naturaleza sabe más; (4) nada procede de la nada.

Las dos primeras de estas ‘leyes informales’ y la última de ellas eran destacados principios de la física de Epicuro, en los que hace hincapié el libro I de Lucrecio, *De rerum natura*, que fue un intento de presentar la filosofía epicúrea en forma poética. La tercera ‘ley informal’ parece a primera vista implicar un determinismo teleológico naturalista, pero en el contexto en que la fórmula Commoner se entiende mejor en el sentido de que ‘la evolución sabe más’. Es decir: en el curso de la evolución —que debe entenderse no como un proceso teleológico o rígidamente determinado, sino como un proceso que contiene enormes niveles de contingencia en cada uno de sus estadios—, las especies, incluidos los seres humanos, se han adaptado al medio en el que viven mediante un proceso de selección natural de las variaciones innatas que opera en una escala temporal de millones de años. De acuerdo con esta perspectiva, deberíamos proceder con precaución al llevar a cabo cambios ecológicos fundamentales, y reconocer que, si introducimos nuevas sustancias químicas sintéticas, que no son producto de una larga evolución, estamos jugando con fuego.” (Bellamy Foster, 2004:36)

La filosofía de la Naturaleza de Epicuro, a partir del principio de conservación, tendía a una visión del mundo que hoy llamaríamos ecológica. Así, Lucrecio —el principal divulgador del pensamiento del

⁶ “Hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política” (García Gual y Acosta, 1974: 129; ver también p. 137 para los reparos frente al amor).

⁷ Véanse innovadoras relecturas de Marx como la de Bellamy Foster (2004)

filósofo de Samos— aludió a la contaminación atmosférica debida a la minería, a la disminución de las cosechas por la degradación del suelo fértil, y a la desaparición de los bosques, a la vez que argüía que los seres humanos no son radicalmente distintos de los otros animales.⁸

Pero entremos sin más en materia. Además del interés científico que sigue presentando el materialismo epicúreo, a mi entender hay al menos *tres enseñanzas morales de Epicuro que son claves para un pensamiento ecológico: la primera de ellas es el discurso sobre necesidades, autocontrol y limitación*, que apunta hacia el ideal de una *frugalidad no represiva*. (Las otras dos enseñanzas morales importantes serían, respectivamente, la reflexión sobre la amistad —y la socialidad básica del ser humano— y el cultivo de la vida interior: más abajo abordaremos ambas.)

“Envíame” —escribe el filósofo de Samos, establecido en Atenas, desde su famoso *kepos*, huerto o jardín, a uno de sus discípulos— “un tarrito de queso, para que pueda darme un festín de lujo cuando quiera.” Comentan sus traductores al castellano, García Gual y Acosta:

Esta alegre moderación del Jardín, un hedonismo que por su limitación casi resulta una ascética, armoniza bien con la antigua máxima apolínea de que la sabiduría consiste en la moderación y en el conocimiento de los límites. (García Gual y Acosta 1974: 99)

Más sobre *ética de la autocontención* desde la antigua Grecia: “La pobreza acomodada al fin de la Naturaleza es gran riqueza. Por el contrario, la riqueza no sujeta a límites es gran pobreza.” (*ibid.*: 123). Y también aconseja Epicuro, aquel griego con quien simpatizaron tanto Nietzsche como Marx: “pan y agua procuran el máximo placer cuando los consume alguien que los necesita. Acostumbrarse a comidas sencillas y sobrias proporciona salud, hace al hombre solícito en las ocupaciones necesarias de la vida, nos dispone mejor cuando alguna que otra vez accedemos a alimentos exquisitos y nos hace impávidos ante el azar.” (*ibid.*: 97).

La afirmación de la corporalidad es gozosa, nada puritana: “Quien menos necesita del mañana, al mañana accede con más gozo”. (*ibid.*: 206). La calidad prima sobre la cantidad, desde una sabiduría vital que busca la liberación de autoimpuestas servidumbres y de falsos temores:

⁸ El gran poeta romano Tito Lucrecio Caro, máximo representante del epicureísmo latino en el siglo I antes de nuestra era, plasmó en su poema *De rerum natura* la exposición más completa de la física epicúrea que ha llegado hasta nosotros. Una buena versión es la de Valenti (1961).

El sabio ni rehúsa la vida ni le teme a la muerte; pues ni el vivir es para él una carga ni considera que es un mal el no vivir. Y del mismo modo que del alimento no elige cada vez el más abundante sino el más agradable, así también del tiempo, no del más duradero sino del más agradable disfruta. (*ibid.*: 93).

“Si quieres hacer rico a Pitocles, no aumentes sus riquezas, sino limita sus deseos”. (*ibid.*: 153). Desde esta idea de *autocontrol sobre los deseos*, Epicuro encarece más de una vez la bondad de la autosuficiencia,

no para que siempre nos sirvamos de poco sino para que, si no tenemos mucho, nos contentemos con poco, auténticamente convencidos de que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos tienen necesidad de ella y de que todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener.” (*Ibid.*: 97).

El epicureísmo en políticas públicas querría decir *gestión de la demanda* en lugar de incremento constante de la oferta (energía, agua, alimentos...). “No es pobre el que tiene poco, sino el que codicia mucho”, dice el viejo refrán castellano (Maldonado, 1982: 157), en vena epicúrea. *Hedonismo ascético* no es una contradicción en los términos: de ello testimonia el frescor de aquel jardín griego.

Diferentes clases de deseos humanos

Epicuro, como se sabe, distinguió entre diferentes clases de deseos humanos: así, la vigésimonona de sus “Máximas capitales” establece que “de los deseos, unos son naturales y necesarios. Otros naturales y no necesarios. Otros no son ni naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión”.⁹ No veo cómo una teoría crítica puede prescindir de algunos criterios para diferenciar entre necesidades básicas, deseos y apetitos humanos:¹⁰ la clasificación de Epicuro posee un considerable potencial liberador incluso hoy en día.

⁹ (García Gual y Acosta 1974: 113). Diógenes Laercio aclara que “naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como la bebida para la sed. Naturales pero no necesarios los que sólo colorean el placer, pero no extirpan el dolor, como los alimentos refinados. Ni naturales ni necesarios, por ejemplo, las coronas y la dedicación de estatuas”.

¹⁰ Son básicas las distinciones entre *necesidades* y *satisfactores* de las mismas, y entre *needs* y *wants*. Reflexioné al respecto en Riechman (1998).

Pues ¿cómo avanzar hacia *pautas de consumo sostenibles* sin capacidad para discriminar racionalmente entre diferentes tipos de deseos, y elegir en consecuencia? “No hay que violentar la Naturaleza sino persuadirla: y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos.”¹¹ En este contexto, conviene recordar también que, para el pensador de Samos, “no es insaciable el vientre, como suele decir el vulgo, sino la falsa opinión acerca de la ilimitada avidez del vientre.” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 129) Nos hace infelices o bien el temor (a la muerte, o las supersticiones acerca de los dioses), o bien “el deseo ilimitado y vano: quien a esto ponga brida puede procurarse la feliz sabiduría” (*ibid.*: 149). Liberarnos del miedo y no ser esclavos de nuestros deseos son las claves para la vida buena.

La producción más importante para el capitalismo es la producción de insatisfacción. Para evitar que se sature la demanda, poniendo en riesgo la venta continuada de mercancías —y con ella la acumulación de capital—, hay que organizar la insatisfacción: por esta razón es el capitalismo un enemigo declarado de la felicidad (que tiene que ver con un epicúreo equilibrio entre logros y expectativas). Y por ello, a mi entender, los partidarios de la felicidad humana no pueden ser sino anticapitalistas.

Nuestra vida sin amigos es como la vida del león y del lobo

“No hay hombre sin hombre”, dice otro refrán castellano que también podemos considerar una traducción de la vieja sabiduría epicúrea. En efecto, el segundo elemento básico del epicureísmo que necesitamos actualizar es la elaboración sobre *la amistad y la socialidad básica del ser humano: ser frente a tener, vincularse frente a acumular*. Una cultura que enseñe a aceptar al otro y a disfrutar de la compañía del otro, pues “de los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad.” (*ibid.*: 113).

“Mira con quién comes y bebes antes de mirar qué comes y bebes: nuestra vida sin amigos es como la vida del león y del lobo” (*ibid.*: 257)

¹¹ (Carcía Gual y Acosta 1974: 121). Vale la pena recordar otra de las exhortaciones del *Gnomologio Vaticano*: “Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga y espere tener esto también podría rivalizar con Zeus en felicidad” (p. 123).

Haciendo caso omiso de que no se haga aquí justicia a la notable socialidad del lobo: en una sociedad ecologizada, cultivar conscientemente la riqueza de la relación humana —un factor básico para la felicidad y el bienestar de las personas— puede compensar la relativa pobreza en cosas.

La psicología social contemporánea, en más de un aspecto, reinventa al filósofo de Samos. Por ejemplo, muestra que unas buenas relaciones humanas son uno de los factores más importantes para la calidad de vida (concepto complejo que de ninguna forma puede reducirse a los estándares materiales del *nivel de vida*).¹² Así, el catedrático de políticas públicas de Harvard, Robert Putnam, señala que “después de medio siglo de investigaciones sobre los factores que contribuyen a una vida gratificante (...) la conclusión más extendida a la que se ha llegado es que el parámetro más significativo para un diagnóstico de la felicidad es el alcance y la profundidad de las relaciones sociales de una persona”. (Putnam, 2000: 332). Y Richard Eckersley explica que:

las personas socialmente aisladas tienen entre dos y cinco veces más probabilidad de morir en un año dado que las personas unidas por fuertes vínculos con la familia, los amigos y la comunidad. El bienestar desempeña un papel central en estas asociaciones, mejorando la salud por medio de efectos directos sobre nuestra fisiología, incluyendo el sistema inmunitario [...]. En resumidas cuentas, el bienestar procede del estar vinculados y comprometidos, inmersos en una red de relaciones e intereses que dan significado a nuestras vidas. Somos seres profundamente sociales. La intimidad, sensación de pertenencia y apoyo que proporcionan las relaciones personales estrechas parecen lo más importante; y el aislamiento es lo que cuesta más caro.¹³

¹² La *calidad de vida* incluye componentes tanto materiales como inmateriales, y puede pensarse con ayuda de la consagrada terna *tener/amar/ser* (donde al *tener* pertenecen las condiciones objetivas de vida como alimentación, vivienda, educación, ingresos, salud, condiciones de trabajo, etc.; al *amar* las relaciones personales, la integración social, la participación, etc.; y al *ser* las cuestiones de autorrealización, potenciación de capacidades, arte y cultura, etc.). Un adecuado *nivel de vida* (que incluya al menos la satisfacción de las necesidades básicas) forma parte de la *calidad de vida*, pero ésta no se agota ni mucho menos en aquél. Puede valer la pena releer el clásico de Fromm (1978), así como Nussbaum y Sen (1993).

¹³ Richard Eckersley, “What is wellbeing, and what promotes it?”, en <<http://www.wellbeingmanifesto.net/wellbeing.htm>>, consultada el 26 de diciembre de 2005.

La ética de Epicuro está fuertemente anclada en su materialismo, y con el énfasis concomitante en la corporalidad, la mortalidad y la libertad humana. Podríamos ordenar su filosofía según una doble referencia. Por una parte, *contra la teleología* de las diversas filosofías idealistas, y a favor de la inmanencia de la vida humana. Por otra parte, *contra el determinismo* de otros pensadores atomistas griegos como Leucipo y Demócrito, y favor de la libertad humana.¹⁴ Y aunque es cierto que el filósofo de Samos sitúa el énfasis de su pensamiento en el individuo, su reflexión sobre la *philia* (vocablo imperfectamente traducido por “amistad”) (Lledó, 2003: 115 y ss.) impide recluirlo en la estrechez de un individualismo insolidario o despreocupado por lo que sucede en el mundo, extramuros del Jardín.

Por un lado, está el deber de no dañar al otro, que nace de una justicia no trascendente, sino acordada entre los seres humanos: “Lo justo según la Naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 113). Por otra parte, no se trata sólo de evitar el daño, sino que en el horizonte despunta la perspectiva de una felicidad compartida. “La amistad danza en torno a la tierra y, como un heraldo, nos convoca a todos nosotros a que nos despertemos para colaborar en la mutua felicidad”,¹⁵ reza un famoso fragmento de Epicuro que podemos leer como presentimiento de lo que siglos después hemos llegado a denominar *derechos humanos*.

Manuel Sacristán se refirió al problema de la superación de las ansias posesivas y consumistas en uno de sus escritos sobre la “Primavera de Praga” de 1968:

¹⁴ Es la famosa cuestión de la *parénclisis*, *climamen* o desviación de los átomos, introducida —ya lo advirtió Marx— para salvar la libertad humana. Epicuro, en la *Carta a Meneceo*, señala que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de la libertad humana, y con cierta sorna comenta: “Era mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos. Aquellos, en efecto, esbozaban una esperanza de aplacar a los dioses por medio de la veneración, pero éste entraña una inexorable necesidad.” (Carcía Gual y Acosta 1974: 101).

¹⁵ (Carcía Gual y Acosta 1974: 127); traducción corregida con la de Lledó (2003: 125). Comenta el estudioso español: “Todo cuerpo es sagrado, aunque esté ‘dormido’, gravitando sobre el estrecho recinto de su egoísmo, de sus intereses, y acentuando el aspecto de su ‘insaciable sociabilidad’. Esa comunidad de hombres ‘despiertos’ que descubren la común tarea de fraternidad es, efectivamente, un proyecto que entonces debió de parecer utópico, pero que después de veinte siglos se confirma como la única posibilidad de pervivencia y de sentido. Un proyecto utópico, no porque estuviese fuera de la posibilidad, del *topos*, del espacio humano, sino porque es ardua la tarea de ‘realizarlo’.” (p. 126)

Para el proletariado, la única vía que conduce a la superación del ansia de poseer es la vía materialista que suprime la necesidad y la conveniencia de poseer.

Si los comunistas han de ser [...] ‘pobres y nuevos’, eso se debe no a que hayan de ser enemigos de la abundancia, sino sólo a que no han de querer ser cerdos sueltos del rebaño de Epicuro, sino sólo con la gran piara, encabezada por los involuntarios ascetas proletarios.”¹⁶

Desde una perspectiva de emancipación, precisamos no cerdos sueltos, sino solidarios integrantes de la gran piara humana.

LA BASE FISIOLÓGICA DE LA EMPATÍA:

NEURONAS ESPEJO QUE NOS PONEN EN EL LUGAR DEL OTRO

A mediados de los años noventa, investigadores italianos y estadounidenses que estudiaban el cerebro de monos descubrieron un singular grupo de neuronas. Estas células cerebrales no sólo se “encendían” cuando el animal ejecutaba ciertos movimientos sino que, simplemente con contemplar a otro hacerlo, también se activaban. Se les llamó *neuronas espejo* o *especulares*.

Los estudios llevados a cabo a partir de técnicas de visualización como la resonancia magnética —que permiten rastrear con precisión, tanto temporal como espacial, las rutas de procesamiento del cerebro, las cuales no sólo están determinadas por los genes, sino además por toda la experiencia que un individuo acumula durante toda su vida— muestran que el cerebro humano contiene un *sistema de neuronas espejo*. Por ejemplo, nuestra corteza cerebral motora, que normalmente utilizamos para tener un control preciso de nuestros propios movimientos, se activa con el simple hecho de mirar los movimientos de otra persona (como si nosotros mismos nos moviéramos, aunque no lo hagamos).

Las implicaciones trascienden, y mucho, el campo de la neurofisiología pura. Su potencial de trascendencia para la ciencia es tanta que el especialista Vilayanur Ramachandran ha llegado a afirmar: “El descubrimiento de las neuronas espejo hará por la psicología lo que el ADN por la biología”.

¹⁶ (Sacristán, 1985: 253-254). La referencia al rebaño de Epicuro merece una explicación. En una carta que escribió el poeta latino Horacio a un amigo, le cuenta con lujo de detalles un banquete descomunal. Le presenta y describe los platos que ha probado y contabiliza los litros de vino que su organismo feliz ha recibido. El poeta se despide con la siguiente frase: “Te saluda un cerdo de la piara de Epicuro”. El epíteto funda un equívoco: para muchos el epicureísmo se asociará con la desmesura y la concupiscencia, mientras que si algo caracterizaba a su fundador era el ascetismo no enemistado con el placer.

El sistema de espejo permite hacer propias las acciones, sensaciones y emociones de los demás. *Constituye la base neurológica de la capacidad de empatía.* Las áreas del cerebro donde se encuentran las neuronas espejo, que se activan durante la ejecución y observación de una acción, también añaden *intenciones* a las acciones presentadas en un contexto. No se trata sólo del reconocimiento de las acciones, sino de su interpretación: comprender lo que piensa y siente el otro. *El sistema de espejo hace precisamente eso, ponernos en el lugar del otro.* La base de nuestro comportamiento social es que exista la capacidad de tener empatía e imaginar lo que el otro está pensando o sintiendo.

Según el neurobiólogo Giacomo Rizzolati, de la Universidad de Parma, “el mensaje más importante de las neuronas espejo es que demuestran que verdaderamente somos seres sociales. La sociedad, la familia y la comunidad son valores realmente innatos. Ahora, nuestra sociedad intenta negarlo y por eso los jóvenes están tan descontentos, porque no crean lazos. Ocurre algo similar con la imitación, en Occidente está muy mal vista y sin embargo, es la base de la cultura. Se dice: ‘No imites, tienes que ser original’, pero es un error. Primero tienes que imitar y después puedes ser original. Para comprenderlo no hay más que fijarse en los grandes pintores [...] La parte más importante de las neuronas espejo es que es un sistema que resuena. El ser humano está concebido para estar en contacto, para reaccionar ante los otros. Yo creo que cuando la gente dice que no es feliz y que no sabe la razón es porque no tiene contacto social” (entrevista en *El País*, octubre, 19 2005) (véase Damasio, 2003: 114 y ss.).

Organizar la cooperación en lugar de la competición

Política de los encuentros, se titula un hermoso libro del poeta leonés Indefonso Rodríguez (2003), y habría que tener presente que ésa es la más alta y más profunda de las políticas. En efecto: *no nos hacemos humanos sino en el encuentro con los demás seres humanos.* “No hay hombre sin hombre”: una persona, si se piensan las cosas a fondo, no es sino el conjunto de los vínculos resultantes de los sucesivos encuentros, comenzando por el primero y más básico de todos (el encuentro entre el hijo o hija y la madre).¹⁷ Es la riqueza de nuestros intercambios uno de los

¹⁷ Entre los pensadores del siglo XX, Cornelius Castoriadis es probablemente el filósofo clave para esta cuestión. Xavier Pedrol explica cómo para Castoriadis “la configuración de las instituciones que conforman la vida social adquiere una función primordial para el desarrollo de

rasgos que más radicalmente nos distinguen de otros seres vivos. Como ha subrayado Albert Jacquard —un genetista francés que en los últimos decenios ha desarrollado una reflexión muy sólida a medio camino entre el conocimiento científico y el impulso humanista—,

La interdependencia impuesta por los límites de nuestro patrimonio crea condiciones favorables a la multiplicación de esos encuentros; es pues una oportunidad, pero hace falta además saber sacar partido de ella. El encuentro es un arte difícil, es algo que se aprende: enseñarlo a todos es la tarea primordial de toda comunidad. (Jacquard, 2004: 28)

Didáctica de los encuentros, política de los encuentros: ahí es donde nos jugamos nuestro ser o no ser humanos. Y ahí es también donde registramos uno de los mayores fracasos de Occidente —si no el mayor de todos. Al tomar la competencia como motor de la socialidad, al proponer la lucha de cada cual contra los demás como paradigma de la relación humana, la cultura del capitalismo occidental nos sitúa en un pésimo lugar para hacer frente a los desafíos socioecológicos de nuestro “mundo lleno”. Oigamos de nuevo a Jacquard:

El propósito de una sociedad es el intercambio. Una sociedad cuyo motor es la competición es una sociedad que me propone el suicidio. Si me pongo en competición con el otro, no puedo intercambiar con él, debo eliminarlo, destruirlo. (Boff, 2003)

Asimilar el encuentro humano a un enfrentamiento que se salda con un ganador y un perdedor conduce a que se nos escape toda la potencial riqueza de un intercambio benéfico para ambos. En lugar de un “juego de suma cero” —donde uno gana lo que pierde el otro—, la convivencia humana puede organizarse como un “juego de suma positiva”, donde todos ganan. Epicuro lo vio mejor y nos proporciona

la individualidad. De la misma manera que un medio ambiente sin oxígeno impide el desarrollo del organismo humano, un ser humano sin vida social es un ser sin articulación lingüística, sin autoconciencia y, por lo tanto, imposibilitado de tornarse un individuo, en el sentido habitual de esta palabra. Pero, por otra parte, este conjunto de instituciones que permiten el desarrollo de la individualidad es producto de la creatividad de los seres humanos, de su hacer históricosocial, y adopta formas diversas en cada sociedad. Lo que llamamos individuo es ya, de hecho, una institución social” (Pedrol, 2005: 22).

recursos más adecuados para las tareas del presente: según la vigésimo-primer de su *Máximas capitales*, “quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de obtener es aquello que clama el dolor por una carencia y lo que hace lograda la vida entera. De modo que para nada necesita cosas que traen consigo luchas competitivas.” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 109).

Como decía el naturalista español Joaquín Araujo, entre los derechos humanos se debería incluir también el que todos tenemos a no competir. Urge hoy remplazar el modelo de la competencia por el de la cooperación: esto, para Occidente, supone toda una revolución cultural.¹⁸

CONTEXTOS QUE FAVORECEN LA COOPERACIÓN

Gerhard Scherhorn y sus colaboradores han mostrado que los seres humanos están dispuestos a participar en tareas comunitarias importantes sin expectativas de ganancia personal. El estímulo proviene de los bienes comunes producidos mediante la acción colectiva. Las condiciones que favorecen esta disposición participativa pueden enumerarse:

1. La acción ha de ser concreta, sus objetivos bien delimitados.
2. Fuerzas y recursos han de ser adecuados al objetivo (de manera que haya perspectivas de éxito).
3. Ha de procederse con justicia, de forma que todos o la gran mayoría participen, sin que la gente se escaquee.
4. Las cargas han de repartirse equilibradamente, de acuerdo con las capacidades y recursos de cada uno/a.

Con este tipo de conocimiento (y no es escaso el ya acumulado por las ciencias sociales), podemos organizar contextos que favorezcan la cooperación en vez de disuadir frente a la misma. (Scherhorn, 1994 y 1997; sobre las cuestiones de egoísmo, altruismo y reciprocidad tiene un enorme interés el trabajo realizado desde hace años por Bowles y Gintis, 2001).

¹⁸ Salir de la carrera competitiva a escala mundial, ¿es posible? Sólo con instituciones de regulación a nivel también mundial. Se trata de implantar estructuras de gobierno planetario más democráticas y eficaces que las que incipientemente ya existen: la Organización de las Naciones Unidas, y algunos organismos especializados como la UNESCO o la OMS (Organización Mundial de la Salud). Como no es éste el lugar para desarrollar esta cuestión importantísima, me limito a dejarla apuntada en breve nota a pie de página.

Excursio: la vida como fenómeno de simbiosis

Una de las consecuencias socioculturales más interesantes que se derivan de la investigación biológica de Lynn Margulis es la idea de *la vida como un fenómeno de simbiosis*, frente al énfasis del darwinismo social en la competición y la “lucha por la vida”. Las células de las que estamos hechos comenzaron siendo uniones simbióticas de diferentes clases de bacterias; y en cierto modo, como todos los seres vivos estamos bañados por las mismas aguas y aires, todos los habitantes de la Tierra pertenecemos a una gran unidad simbiótica. “Todas las grandes transiciones evolutivas han sido procesos de cooperación”, sugiere el catedrático de la UPM Miguel Ángel Toro (2011). Como Margulis misma explica:

Atribuyo la aparición de especies nuevas a la simbiogénesis. [...] Esto es, el contacto físico entre dos organismos vivos distintos para cooperar, iacaba por generar organismos nuevos! Dos organismos acaban fusionados en un organismo nuevo, más complejo, con los genes de ambos: en un nuevo tipo de ser vivo. ¡Así fue como apareció la primera célula sobre este planeta! Dos bacterias se fusionaron... y se formó la célula con núcleo, eucariota: las células de las que están hechos todos los animales y las plantas. Desde aquel momento, todo es ya simbiótico: la vida en la Tierra es la resultante de una simbiosis de organismos. [...] Usted, yo y todos los seres vivos somos simbióticos. La vida misma es simbiótica. ¡Vivimos en un planeta simbiótico! O sea, la vida es la tupida red de todos los organismos macroscópicos y microscópicos —conexos, interpenetrados— que genera especies nuevas. [...] Solemos relacionar la palabra ‘bacteria’, ‘microbio’ o ‘germen’ con enfermedad, icuando son justamente la vida! Usted es un saco ambulante de bacterias. Si se las quitasen todas, ipesaría usted un 10% menos...!, y moriría, claro. ¡Son maravillosas formas de vida! Fueron la primera forma de vida que apareció sobre este planeta, y cuando la especie humana ya se haya extinguido, ellas seguirán aquí.¹⁹

“Buen mundo, buena Naturaleza ésta donde ha podido producirse la rosa, el agua y la mujer desnuda” (Jiménez, 1995: 24), pensaba Juan

¹⁹ Entrevista en *La Vanguardia Digital*, 27 de enero de 2003. Se trata de ideas que la profesora de la Universidad de Masschusetts desarrolla en obras como *Planeta simbiótico* (Madrid: Debate, 2002).

Ramón Jiménez, y Lynn Margulis de seguro añadiría: ¡y el milagro de la bacteria!

La biosfera, diría un darwinista social, es un lugar organizado jerárquicamente donde la principal relación es la de comer o ser comido. Frente a esto, el pensamiento socialista (en sentido muy amplio) organizó desde el siglo XIX un contrataque intelectual que recalca los elementos de cooperación y ayuda mutua dentro de la Naturaleza: como es sabido, el príncipe —y naturalista, y revolucionario— Kropotkin destacó dentro de esta línea de pensamiento (*El apoyo mutuo*, 1902).

Ahora, si la hipótesis de Lynn Margulis se ajusta a la verdad (y todo indica que sí), la cuestión de la “ayuda mutua” se plantea sobre bases nuevas y mucho más profundas: la simbiosis estaría en el origen de muchas de las más importantes novedades de la evolución, y las relaciones simbióticas serían el fundamento de toda la vida superior sobre este planeta. La asociación para el provecho mutuo —y no tanto el “comer o ser comido”— constituiría la esencia misma de nuestro vivir como seres orgánicos...

Excurso a partir del excurso: sobre ecología y utopía en las lejanías australes donde mora el puma

Mario Vargas Llosa ha discurrido sobre ecología y utopía en un artículo titulado “El ejemplo del puma”. Después de narrar la peripecia vital del matrimonio de empresarios estadounidenses Douglas y Kris Thompkins, enriquecidos primero con una cadena de ropa para jóvenes —Esprit— y que en 1985 venden con grandes beneficios para dar un giro radical a su vida y consagrarse a la defensa de grandes espacios casi vírgenes adquiridos en el sur de Chile y Argentina a través de su *Foundation for Deep Ecology*, el novelista peruano concluye:

Incluso a mí, urbano hasta la médula, amante del asfalto y el acero, alérgico al pasto, al mosquito y a todo lo gregario, convencido de que la inevitable pulverización de las fronteras y las mezclas consiguientes —la odiada globalización— es lo mejor que le ha pasado a la humanidad desde la aparición de la literatura, cuando oigo a Doug Thompkins y veo lo que ha hecho en Pumalín, me conmuevo y quisiera creerle. Por lo auténtico que es y porque detrás de aquello que sostiene ha puesto

su vida entera. Pero luego recapacito y digo no: *Ésta es otra utopía y, como todas las utopías de la historia, terminará también hecha pedazos*. Pero, eso sí, alguna buena huella dejará, algunos bellos bosques y parques y acaso la conciencia en buen número de seres humanos de que la indispensable defensa del medio ambiente debe ser armónica con el desarrollo de la ciencia y la técnica y la industria, gracias a las cuales el ser humano tiene hoy, pese a todo, una vida infinitamente mejor que la del hombre y la mujer de la época feral.

Fui a Pumalín con el sueño de ver a un puma en libertad y nunca lo vi. Pero, gracias a los esfuerzos de Kris y Doug Thompkins, ese hermoso animal, que estaba en vías de extinción, ha renacido y merodea ahora de nuevo por aquí, en la floresta, o en los recovecos de las montañas, esperando la noche para bajar a hacer sus excursiones por los gallineros y los corrales. Pocos lo han visto, porque es arisco, pero todo el mundo ha visto las ovejas destrozadas y las aves de corral devoradas por su ferocidad. El puma, ay, no participa de los románticos anhelos de convivencia, paz y hermandad de los Thompkins, a los que debe su renacimiento Pumalín. El puma es un salvaje depredador. Como el humano.” (Vargas Llosa, 2005: 14)

La última frase —que cierra el artículo— es la clave. Desde la concepción del mundo del neoliberalismo globalizador, los seres humanos son “salvajes depredadores” que no pueden renunciar a devorarse unos a otros. De donde se sigue que los ideales de paz y convivencia²⁰ han de desestimarse como románticas utopías impracticables, cuando no contraproducentes (pues el infierno, ya se sabe, está empedrado con buenas intenciones). *Pero importa darse cuenta de que este juicio sobre el ser humano es un parti pris ideológico*, y no una sentencia científica avalada por estudios antropológicos, etnológicos o sociológicos. El puma no

²⁰ Vargas Llosa los pinta de esta guisa: “¿Cómo no resultaría atractiva a muchos jóvenes, nacidos en medio del gran naufragio de las viejas utopías colectivistas y autoritarias, esta fantasía verde, generosa, de un mundo en el que las contaminadas ciudades donde ganarse la vida vuelve al hombre lobo del hombre, serían remplazadas por pequeñas comunas entrañables y fraternas, que, rodeadas de bosques y ríos y mares ubérrimos, dedicarían su tiempo a quehaceres creativos y solidarios, sin amos y sin siervos, al servicio del ser humano y de la Naturaleza, del hermano bípedo y del hermano puma y del hermano pez y de la hermana tarántula, viviendo estrictamente de lo que la buena madre tierra, y el padre bosque, y el abuelo cielo se dignarían proveer? Un mundo sin ansiedad, sin pobres ni ricos, sin fábricas, sin lujos, de espartana belleza, de talleres, donde la diferencia de las culturas sería una virtud y habría tantos dioses como seres vivientes.” (*loc. cit.*)

puede dejar de devorar ovejas. Pero el ser humano sí que puede dejar de devastar la Naturaleza y asesinar a sus congéneres. Está en su naturaleza animal el poder reflexionar, elegir, autoblignarse...

Asombra la pirueta de este liberal redomado: lejos de conceder a los seres humanos la mínima libertad necesaria para efectuar opciones básicas de comportamiento, Vargas los acaba asimilando a la fiera ciegamente cautiva de su instinto. Pero entonces sale sobrando cualquier liberalismo político...

Vuelta desde los excursos: cultivar la vida interior

Finalmente, como *tercer tema epicúreo básico para el pensamiento ecológico*: “Lo capital para la felicidad es la disposición interior, de la que somos dueños”.²¹ Imposible hacer frente a la crisis ecológica sin un consciente *cultivo de la vida interior*: en un “mundo lleno”, las restricciones a la actuación exterior que nos impone una convivencia regulada por valores de sustentabilidad y justicia han de compensarse con los tesoros que puede deparar la aventura interior. Si tanto turismo a larga distancia no es sostenible, el viaje interior habrá de enriquecerse correlativamente. “Cuando, en efecto, vivimos, gozamos de una dicha similar a la de los dioses” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 157). Es una cuestión que sin duda hay que situar cerca de la exaltación de la corporalidad y el placer que caracteriza a Epicuro, filósofo de la inmanencia:

La carne concibe los límites del placer como ilimitados, y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero el pensamiento, que se ha dado cuenta del fin y límite de la carne, y que ha diluido los temores de la eternidad, nos prepara una vida perfecta, y para nada precisamos ya de un tiempo infinito. Porque ya no se rehúye el placer. Y cuando las circunstancias nos llevan al momento de dejar la vida, no nos vamos de ella con el sentimiento de que algo nos faltó para haberla llevado mejor.”²²

“Después de escribir un poema/ los límites de la hoja ya no están/ donde fue cortado el papel.” (Brossa, 2003: 401). Ésta es la forma en

²¹ Diógenes de Enoanda, discípulo de Epicuro, citado por Carcía Gual y Acosta (1974).

²² Epicuro, máxima XX. He fusionado las traducciones de Lledó (2003: 105) y Carcía Gual y Acosta (1974: 109).

que la vida interior puede dilatar los límites que cercan la vida de los hombres. Una vez aceptada a fondo la entropía del mundo físico, la limitación de la biosfera y la finitud de la condición humana, sin embargo la palabra poética (y otras aventuras del espíritu) abren impensados espacios de libertad.

Max Jacob sugirió en la primera frase de su libro *Consejos a un joven poeta*: “Yo abriría una escuela de vida interior, y escribiría en la puerta: Escuela de arte”. También se podría escribir: Escuela de sustentabilidad.

Satisfacción de las necesidades básicas, *art de vivre* y efectos de umbral

Una traducción del programa epicúreo a los conflictos del siglo XXI podría proponer: satisfacción de las necesidades básicas como punto de partida, y sobre ello reflexivo *art de vivre* orientado a la sostenibilidad, la libertad y la felicidad.

Como decíamos antes, la investigación social contemporánea ha dado la razón en muchos sentidos al sabio de Samos:

Por encima de un nivel de vida mínimo, el determinante de la calidad de vida individual es el ajuste o la coincidencia entre las características de la situación (de existencia y oportunidades) y las expectativas, capacidades y necesidades del individuo, tal y como él mismo las percibe (Levy y Anderson, 1980).

Y la calidad de las relaciones humanas incide mucho más en la sensación de felicidad subjetiva que los niveles de renta. Michel Argyle, comparando las encuestas sobre el grado de satisfacción vital realizadas en diferentes países, concluye que ésta depende principalmente de las relaciones sociales, el trabajo y el ocio, sin que la tríada (donde el primer elemento, si se piensan bien las cosas, en realidad contiene al segundo y al tercero) tenga mucha relación con la renta (Argyle, 1987, 1990, 1996).

Estudios empíricos sobre el grado de felicidad de las poblaciones de diversos países (Encuesta Mundial sobre Valores, con sondeos realizados entre 1990 y 2000) muestran que ingresos monetarios y felicidad (declarada en encuestas) suelen aumentar en paralelo hasta alcanzar cierto límite o umbral (en torno a los \$13,000 de ingresos anuales,

según estos estudios). A partir de ahí, las dos curvas se desconectan, y aumentos ulteriores de ingresos proporcionan un incremento muy limitado de lo que se percibe como felicidad.²³ Aquí tenemos otro “efecto de umbral” similar a los que detectábamos en el capítulo anterior, y que nos encaminan con tanta fuerza a pensar en la *sostenibilidad como cuestión de equilibrio, de “justo medio”*.

¿LAS SOCIEDADES SOBREDesarrolladas EXPERIMENTAN
UN DESCENSO SIGNIFICATIVO DEL BIENESTAR SUBJETIVO
DE LA GENTE?

Dos libros recientes, *The american paradox: Spiritual hunger in an age of plenty* del psicólogo David G. Myers (2000) y *The loss of happiness in market democracies* del politólogo Robert Lane (2000), señalan cómo el incremento de la riqueza material [en EU] no ha traído consigo un aumento del bienestar subjetivo. Pero van más allá: ambos sostienen que en realidad estamos experimentando un descenso bastante significativo del bienestar. Como lo expresa Myers de un modo muy gráfico, desde 1960, la tasa de divorcios se ha doblado en EU, la tasa de suicidios entre los adolescentes se ha triplicado, la tasa de delitos violentos registrados se ha cuadruplicado, el porcentaje de bebés nacidos fuera del matrimonio se ha sextuplicado y la tasa de parejas que viven juntas sin casarse (lo que sirve para predecir la separación) se ha multiplicado por siete. Está claro que todo esto no revela un aumento del bienestar. Además, como señala Lane, la tasa de depresión clínica severa se ha multiplicado más de tres veces en las dos últimas generaciones, y del año 1900 al 2000 ha crecido quizá unas diez veces más. Todo esto contribuye a (y se ve agravado por) un aumento masivo de los niveles de estrés. Un estrés que a su vez favorece la hipertensión y las enfermedades cardiacas, reduce la respuesta del sistema inmunológico y causa ansiedad e insatisfacción [...]. (Schwartz, 2005: 114)

Tampoco esto se encuentra lejos de la reflexión del sabio de Samos: en la *Carta a Meneceo* expone sintéticamente su clasificación de los deseos (“de los deseos unos son naturales, otros vanos; y de los naturales unos son necesarios, otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida mis-

²³ Worldwatch Institute (2004: 299) (centrado en el consumo como tema monográfico). Se refiere a Ronald Inglehart y Hans-Dieter Klingemann (2000: 171). De Ed Diener, una figura central en estos estudios empíricos sobre la sensación de felicidad, véase (2000: 34-43).

ma”), para a continuación realizar el elogio de las metas de equilibrio: “Un recto conocimiento de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, pues esto es la culminación de la vida feliz.” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 95). Y también escribió: “Para quienes son capaces de reflexionar, el equilibrio estable de la carne y la confiada esperanza de conservarlo conllevan la dicha más grande y segura” (*ibid.*: 151).

Reducir selectivamente la complejidad técnica y aumentar la complejidad social

De manera que *reivindicamos el hedonismo ascético, el cultivo de la amistad y la aventura interior*. Con el viejo Epicuro diremos: el mejor fruto de la autonomía es la libertad (*ibid.*: 133) Para el pensador de Samos —realista, desmitificador, antiteológico— “el saber nos hará felices. Al menos el conocimiento de la realidad permitirá deshacernos de la pesada masa ideológica que ha ido acumulando la sociedad, en el duro proceso de su evolución y de su superación.” (Lledó, 2003: 67).

Para poder reducir selectivamente una complejidad técnica que hoy tiende a hacerse ingobernable, deberíamos aumentar la complejidad social. Las consignas podrían ser: menos trasiego de materiales y energía, y más comunicación humana. Menos automóviles y más erotismo. Menos turismo y más música en vivo. Menos segundas residencias y más poesía.

El elemento del titanismo romántico presente en el marxismo necesita una buena corrección epicúrea. Volver, no ya al joven Marx (el de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844), sino al jovencísimo: el de la tesis doctoral sobre Epicuro y Demócrito en 1841.²⁴ Quiero decir que el movimiento obrero ha de seguir organizado grupos de estudio de *El capital*; pero debería seguramente completarlos con otros grupos para asimilar la filosofía moral de Epicuro.

La filosofía de la corporeidad y del placer [propuesta por Epicuro] no fue, en ningún momento, esa grosera versión ideológica que una parte de la tradición nos ha entregado. Frente a la mística de las palabras vacías,

²⁴ Marx escribió su tesis doctoral, titulada *Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*, en 1840-41. Sobre el Marx joven y el jovencísimo véase Fernández Buey (1998).

de los consuelos imposibles, de los premios o castigos de otro mundo, para que los desgraciados se olvidasen de éste, Epicuro levantó la firme muralla de un mensaje revolucionario. Con ello alumbró, de una luz distinta, la democratización del cuerpo humano, el apego a la vida y a la pobre y desamparada carne de los hombres, entre cuyos sutiles y misteriosos vericuetos alentaba la alegría y la tristeza, la serenidad y el dolor, la generosidad y la crueldad. Y, sobre todo, imaginó una educación y política del amor, única forma posible y esperanzada de seguir viviendo. (Lledó, 2003: 8)

Beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre

“El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 73), decía el sabio griego del Jardín, absteniéndose cuidadosamente de mencionar la coca-cola y el *foie-gras* de oca. Con buenas razones para ello: cuando, como ve uno en cafeterías universitarias españolas, *The Coca-Cola Company* hace anuncios de su refresco que constan sólo de una botella casi vacía y el lema latino CARPE DIEM, conviene examinar a fondo, del derecho y del revés, las exhortaciones que recibimos a “vivir el presente”.

Aquel hedonismo mercantil se halla en las antípodas de nuestro hedonismo epicúreo. No hay ética ecológica válida sin solidaridad con el pasado y sin memoria del futuro. Según el profesor Lledó, los escritos de Epicuro constituyen sobre todo “una propuesta de felicidad” (Lledó: 2003: 7), y no es que el ecologismo ande sobrado de propuestas de este tipo —al menos en algunas de las versiones de este ideario, quizá excesivamente centradas en la crítica negativa y la ascesis puritana. Por eso hay que prestar mucha atención a la reflexión proveniente de lo que podríamos llamar el *ecologismo —y feminismo— epicúreo* contemporáneo, lo que cabría denominar un *hedonismo anticonsumista*, o —tomando prestada la propuesta de la ensayista británica Kate Soper (1990: 23-86)— un nuevo “arte erótico del consumo” (*a new erotics of consumption*). Por cierto, vale la pena mencionar que —frente a la misoginia de otros pensadores griegos— en el Jardín de Epicuro las mujeres eran miembros de la comunidad, bien recibidas, y participaban en las discusiones filosóficas (Foster, 2004).

Epicuro dijo: “Yo por mi parte no sé pensar el bien, si quito los placeres del gusto, del amor, del oído y los suaves movimientos que de las formas percibo por la vista” (Lledó, 2003: 110). En una vena muy epicúrea, Kate Soper sugiere que, aunque se suele presentar a los partidarios de un consumo crítico (menos orientado hacia el tipo de satisfacciones que ofrece la sociedad mercantil) como ascetas puritanos, inclinados a inculcar a la humanidad una concepción más “espiritual” de los placeres y las necesidades, esto resulta bastante confuso. Quizá quepa señalar que el consumismo moderno peca —entre otras cosas— de excesivo desinterés por los bienes de la carne, de falta de atención a la experiencia sensorial, a fuerza de alimentar la obsesión por toda una panoplia de mercancías y servicios mercantilizados que, o bien nos excluyen, o nos mantienen a distancia de una gratificación más auténtica, erótica y sensual.

En efecto: ¿dónde hallar ascetismo más perverso que en sociedades cuyas omnipresentes pantallas televisivas y mecanismos de realidad virtual proporcionan sucedáneos de experiencia, al mismo tiempo que la experiencia sensorial real se reduce y degrada constantemente?

Un consumo ecoamigable no entrañaría tanto una reducción de los niveles de vida como una redefinición de lo que esos niveles y estándares significan. [...] La llamada al altruismo ha de complementarse con un llamamiento al interés propio, donde lo que se acentúe no sean sólo los riesgos y miserias que hay que superar, sino los placeres alcanzables por medio de la ruptura con las actuales concepciones capitalistas y mercantiles de la vida buena.” (Soper, 1995: 269 y 271)

Amistad con la materia y con el cuerpo

A menudo escuchamos o leemos diatribas moralizantes contra *la fiebre del materialismo* que corrompe a las sociedades modernas. Pero llamar *materialismo* a cierto conjunto de desagradables rasgos del capitalismo actual supone una ofensa para quienes nos consideramos, de verdad, materialistas (porque descreemos de trasmundos): si algo caracteriza a nuestro sistema productivista/consumista es más bien su desinterés por la materia (evidente, por ejemplo, en la desconsideración mostrada hacia los ciclos de materia en la biosfera) y su desprecio por el cuerpo (manifiesto, por ejemplo, en la exaltación de lo “virtual” que traspasa la cultura dominante).

No es correcto, ni mucho menos, decir que la civilización moderna es materialista, si entendemos por materialista la persona que ama la materia. El cerebral moderno no ama la materia sino las medidas, no los sólidos sino las superficies. Bebe por el porcentaje de alcohol (del que se dice que es ‘espirituoso’) y no por el cuerpo y el sabor del líquido. Construye para ofrecer una fachada impresionante, más que para proporcionar un espacio donde vivir. [...] Un ejemplo especialmente significativo de la acción del cerebro contra el cuerpo, o de las medidas contra la materia, es el sometimiento total del ciudadano a los relojes. (Watts, 1978: 63 y 65)

Materialista de verdad, en el buen sentido de la palabra, era la cultura que inventó el *hamam* (los baños árabes), o la cultura que creó las sencillas exquisiteces propias de la cocina mediterránea: en cambio, la cultura de los parques temáticos y los restaurantes de *fast-food* resulta francamente indigna de aquel honroso calificativo.

“También la frugalidad tiene su medida”, señaló el sabio de Samos, y excederse en ella sería incurrir en pernicioso puritanismo enemigo de la vida: “el que no la tiene en cuenta sufre poco más o menos lo mismo que el que desborda todos los límites por su inmoderación.” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 129).

EMILIO LLEDÓ SOBRE EL PLACER DEL CUERPO

El corte de la temporalidad inmediata, que va poniendo cerco a cada una de nuestras sensaciones, queda transfigurado por esa presencia del placer. Ese placer no sólo incide en la realidad corporal, estableciendo un puente entre el mundo al que pertenecemos o que nos pertenece y nosotros mismos, sino que además nos ofrece una correspondencia y fraternidad entre esas dos ‘materialidades’, la de nuestro cuerpo y otros cuerpos, la de nuestro cuerpo y el mundo. En el fondo, el placer presta al callado mecanismo de la carne una iluminación que la trasciende; pero cuya principal misión es, en ese acto ‘trascendente’, volver a recobrar esa posibilidad de continuada y esperada afirmación y seguridad que el placer ofrece. Sin duda que todas las lenguas han recogido, en el tesoro de su vocabulario, los términos que designan esas situaciones, la mayoría de ellas surgidas de nuestra capacidad de unión con el mundo y con los otros seres humanos. Esa apropiación de lo real, con ‘conciencia gratificante’ y creadora de esa apropiación, constituye, sin duda, uno de los ‘fenómenos’ más extraordinarios y profundos de la Naturaleza.

[...] Toda sociedad en crisis con su propia continuidad ha sido enemiga del placer. Toda negación de la vida y de la limitada pero viva y creadora aventura del cuerpo y de su mente ha producido una cultura quebrada en su origen, y necesitada siempre del engaño, la mistificación y, por supuesto, la violencia. La negación del placer provoca, sobre todo, la alternativa ideológica de los 'no-gozadores', de aquellos que entierran la posibilidad del cuerpo para, de paso, aniquilar también la posibilidad de la inteligencia, de la creación, de la libertad. Es sobre esta base primera de la sensación, de la corporeidad y de su afirmación como placer, donde Epicuro quiere establecer el fundamento primero de la vida humana. (Lledó: 2003: 105-106)

No podrá emerger una cultura de la sobriedad no represiva (y laica) sin una transformación profunda de las concepciones vigentes acerca del placer. Y ¿qué querría decir “profunda” en este contexto? Manuel Sacristán sugirió lo siguiente:

Todos estos problemas tienen un denominador común, que es la transformación de la vida cotidiana y de la conciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la Naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador: tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una *conversión*. [...] Mientras la gente siga pensando que tener un automóvil es fundamental, esa gente es incapaz de construir una sociedad comunista, una sociedad no opresora, una sociedad pacífica y una sociedad no destructora de la Naturaleza.”²⁵

²⁵ Manuel Sacristán: conferencia “Tradición marxista y nuevos problemas” (Sabadell, noviembre 3, 1983), ahora en *Seis conferencias – Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, edición de Salvador López Arnal (2005). Vale la pena recordar que este tema de la “conversión” ocupaba también a Cornelius Castoriadis, más o menos por los mismos años que a Sacristán. Así, el pensador griego (o grecofrancés, si se quiere) evocaba la instauración de una verdadera democracia como “transformación radical de lo que los seres humanos consideran importante y sin importancia, valioso y sin valor, en una palabra, una transformación psíquica y antropológica profunda, y con la creación paralela de nuevas formas de vida y de nuevas significaciones en todos los dominios.” Y seguía: “Tal vez estamos muy lejos de ello, tal vez no. La transformación social e histórica más importante de la época contemporánea, que todos hemos podido observar durante la última década, pues fue entonces cuando se hizo verdaderamente manifiesta, pero se encontraba en curso desde hacía tres cuartos de siglo, no es la revolución rusa ni la revolución burocrática en China, sino el cambio de la situación de la mujer y de su papel en la sociedad.” (Castoriadis, 1980: 216).

Desde el cristianismo de base y otras corrientes religiosas, por lo demás, se reclaman también perspectivas radicalmente cuestionadoras del consumismo (aunque a veces con matices puritanos que no tenemos por qué compartir):

Los ciudadanos del primer mundo deberíamos desarrollar una *espiritualidad radicalmente anticonsumista*, obsesionada por la sobriedad y porque nuestro aparente valor no consista sólo en aquello que tantas veces no vale nada, pero cuesta más dinero. Aun con la conciencia de que toda nuestra injusta economía descansa sobre la necesidad de un consumo cuanto más desenfrenado mejor, deberíamos comprender que un anticonsumismo masivo —si llegara a darse y se orientara más hacia la solidaridad— podría acabar siendo un arma importante para un nuevo orden económico más racional.”²⁶

Si bien existen límites externos relativamente rígidos para el crecimiento material de la humanidad, *no existen límites para el crecimiento interior*: no hay límites para el desarrollo social, cultural y educativo de la humanidad. No hay límites para la mejora moral. No hay límites para el amor, para la solidaridad ni para la ternura. No hay límites para la estupefaciente riqueza del mundo construido mancomunadamente por el tú y el yo, por el yo y el nosotros; no hay límites para el mundo de las relaciones humanas, las artes y las ciencias. La propuesta de Lewis Mumford, hace más de setenta años, sigue constituyendo un programa interesante:

Cuanto más alto es el nivel de vida, menos puede expresarse adecuadamente en términos de dinero, y más debe expresarse en términos de ocio, de salud y actividad biológica, y de placer estético; y más, por tanto, tenderá a ser expresado en términos de bienes y mejoramientos ambientales que quedan fuera de la producción de la máquina. [...] Nuestra meta no es el consumo incrementado sino un estándar vital: menos en los medios preparatorios, más en los fines, menos en el aparato mecánico, más en el cumplimiento orgánico. Cuando tengamos tal norma, nuestro éxito en la vida no será juzgado por la dimensión de los montones de desechos que hemos producido: será juzgado por los bienes inmateriales y no de consumo

²⁶ Cristianisme i Justícia: “Reflexiones sobre el cambio de siglo y de milenio”. *Papeles de Cristianisme i Justícia* 137, Barcelona, diciembre de 1999: 4.

que hayamos aprendido a disfrutar, y por nuestras realizaciones biológicas como amantes, compañeros y padres, y por nuestra realización personal como hombres y mujeres que piensan y sienten. (Mumford, 1992: 423)

Bienestar y “muchotener”

“Rebosa mi cuerpo de dulzura viviendo a pan y agua, y escupo sobre esos placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las complicaciones que llevan consigo.”²⁷ No hay ninguna razón por la cual una sociedad tenga que considerar como la más alta razón de su existencia el crecimiento frenético del PNB en lugar de, por ejemplo, el cultivo del erotismo y el arte culinario, el conocimiento de otras gentes y lugares, los logros literarios y matemáticos, los cánticos corales y los deportes de equipo, o el pasear por un bosque nevado en trineo arrastrado por trailla de perros bien cuidados. Caminar ligeramente sobre la tierra no implica renunciar a los gozos y los goces de una existencia plena, antes bien al contrario.²⁸ El pensador de Samos insiste en el carácter autolimitado de la “buena” riqueza: según la décimoquinta de sus *Máximas capitales*, “la riqueza acorde con la Naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas ambiciones se derrama al infinito.” (Carcía Gual y Acosta, 1974: 107). Resulta lógico identificar esta “riqueza acorde con la Naturaleza” con lo que las teorías contemporáneas sobre necesidades humanas han identificado como *necesidades básicas*.

²⁷ Epicuro citado en Lledó (2003: 111). Comenta el profesor Lledó: “El pan y el agua, realidades para la pervivencia individual, son metáforas para la solidaridad colectiva. No es posible la vida social, sin esa esencial distribución del placer, del placer de lo necesario. Detrás de la modesta expresión que reduce toda la teoría hedonista a ese ‘pan y agua’ del fragmento, late la fuerza y la exigencia revolucionaria de la *necesidad*. Nada es posible, ni la cultura, ni la ética, ni la educación, si no se lucha antes por la *política de lo necesario*, por la política de la vida” (p. 112).

²⁸ En el lenguaje más bien cosificador de la teoría económica, a actividades tales como la conversación entre amigos, el encuentro amoroso o el enriquecedor debate de ideas se les llama *bienes relacionales* (véase Ovejero Lucas, 1994: 40-42). Se denomina así a los bienes caracterizados por las siguientes propiedades: (a) su materia prima es el tiempo, y se producen sin costes económicos; (b) su elaboración es una actividad compartida y placentera en sí misma; (c) se consumen en el mismo instante en que se producen; (d) se consumen conjugadamente (y se parecen en esto a los bienes públicos: el consumo de unos no excluye el que otros puedan consumirlos a su vez). Resulta obvio que una sociedad que primase la “producción de bienes relacionales” frente a otras actividades productivas sería una sociedad de impacto ambiental reducido —amén de resultar deseable por otras propiedades muy atractivas—.

A pesar de que se inscribe la palabra *bienestar* en las banderas de la sociedad de consumo, el objetivo realmente perseguido podríamos denominarlo más bien *muchotener*. En sociedades productivistas/ consumistas orientadas hacia lo que no es “natural ni necesario” (por emplear la terminología epicúrea), donde se ha establecido la autofrustrante ideología del *tener* por encima de todas las demás metas, la reconsideración de los fines humanos propuesta por el sabio de Samos encierra aún un potencial crítico considerable. Desde su subversivo pensamiento, podemos explorar el sentido de un *bienestar* que incluyese las dimensiones del *bienser* y el *bienvincularse*, frente a las agresivas y engañosas propuestas del *muchotener*.²⁹ La buena vida, el buen vínculo, frente a la autofrustrante acumulación bulímica de experiencias de consumo que no permiten un verdadero disfrute. Los más altos logros de la vida humana no tienen que ver con el consumo material: el afecto, el respeto propio, el reconocimiento mutuo, el sentirse acogido, la alegría de cooperar y conseguir fines comunes, el juego, la actividad autónoma, la fruición estética, el placer sexual, el amor. Una copla flamenca, en vena muy epicúrea, declara: “¿De qué te sirven los bienes/ si mientras en el mundo vivas/ hora de gusto no tienes?”³⁰

“Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión”, sentenció el sabio Epicuro (Carcía Gual y Acosta, 1974: 109). *Vivido desde dentro*, el tiempo de la felicidad es ilimitado, mientras dura. (Y no cabe pensar ni que dure para siempre, ni que nos situemos en él persiguiéndolo directamente: la felicidad es más bien un “producto colateral” de la persecución de otros fines.)³¹

²⁹ Hay toda una interesante línea de investigación contemporánea sobre “bienestar anti-consumista” de la que pueden dar idea: Hamilton (2003); H. Shah y N. Marks (2004); Eckersley (2004). De este mismo autor australiano, “What is wellbeing, and what promotes it?”, en <<http://www.wellbeingmanifesto.net/wellbeing.htm>>, página web de “Manifiesto del bienestar” australiano que merece la pena leer.

³⁰ Publicada ya en 1881 por el gran folclorista *Demófilo*, padre de los poetas Antonio y Manuel Machado.

³¹ Sobre los productos colaterales, y estados que son esencialmente subproductos, véase Jon Elster, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, Península, Barcelona 1988, capítulo 2. Epicuro sabía, y Scitovsky ha mostrado con profundidad, que el dolor es un componente inextirpable del placer, y no se puede querer uno sin querer el otro: Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy*, Oxford University Press 1992 (primera edición de 1976; hay traducción castellana: *Frustraciones de la riqueza. La satisfacción humana y la insatisfacción del consumidor*, FCE, México 1986). Véase también Juan Antonio Rivera en *El gobierno de la fortuna. El poder del azar en la historia y en los asuntos humanos*, Crítica, Barcelona, 2000: 241 y ss.

Aceptar la finitud sin caer en el nihilismo

En el trasfondo de la crisis ecológica, aparece la impostergable cuestión del *sentido de la vida humana*. El siglo XIX culmina en un redoble fúnebre que quizá Nietzsche hizo resonar mejor que nadie: Dios ha muerto (reléase el prólogo del *Zaratustra*). Desaparece el horizonte de justificaciones trascendentes, dejamos de poder recurrir a valores basados en trasmundos. Somos lo que somos, ahora y aquí, en toda nuestra “intrascendencia” y finitud.

EL GRAN TEATRO DE LA FINITUD

Definitivamente, somos seres finitos, somos contingentes, somos y podríamos no ser, somos y algún día no seremos. El hombre ha necesitado siglos para alcanzar esta certidumbre. No faltaron pensadores, poetas y moralistas que tuvieron conciencia de esta precariedad del ser en el pasado, pero lo que hace única la hora presente es la fundación de toda una civilización en esa asunción de la propia finitud, que se manifiesta en el proceso radical de secularización y racionalización de la cultura [...]. En ese inmenso desencantamiento del mundo, está por ver la capacidad civilizatoria de la laicidad. La forma política de la finitud es la democracia, porque es un sistema basado en los acuerdos y las mayorías y excluye las verdades absolutas y en general todo absolutismo. [...] Será interesante observar si puede sostenerse mucho tiempo o si incluso es una conquista perdurable este laicismo civilizatorio que renuncia de verdad a legitimarse en la religión y en la mitología, sacrificadas en el altar de una racionalidad democrática y secular. Se trata de una experiencia rigurosamente novedosa de insospechados resultados todavía, pues puede suceder que, en efecto, el experimento tenga buen suceso y madure una innovadora forma de organizarnos política y simbólicamente los hombres, legitimados en nosotros mismos aun sabiendo que somos falibles, sin admitir ninguna instancia de valor absoluto ni siquiera en nosotros mismos, pero bien puede suceder también que el hombre, en el fondo, sea una máquina de sacralizar y que, asfixiado entre tanto relativismo, acabe creándose una nueva mitología por la puerta de atrás o se invente lo que Rosa Sala Rose llama ‘las religiones artificiales’, como el arte o la ciencia, con sus sacerdotes, sus templos, sus cultos y su beatería. El éxito de esta empresa monumental dependerá de la capacidad de cada uno de los sujetos individuales en convertirse en ciudadanos, entendiendo por ciudadano el estatus del yo que acepta su posición relativa en la polis, el gran teatro de la finitud. (Gomá Lanzón, 2005)

Se despliega entonces un titánico y frenético intento de dar sentido que, bifurcado en dos entreveradas tendencias, abarcará todo el siglo XX. Por una parte, grandes ideologías enajenantes que llegan a plasmarse en auténticas religiones seculares (en su versión criminal, las hemos llamado nazismo y estalinismo). Por otra parte, saturación del horizonte vital con cantidades crecientes de bienes de consumo: la sociedad productivista/consumista ensayada con poco éxito en la URSS y la zona de influencia soviética, y con más éxito en el Occidente capitalista.

Pero todo ese vasto movimiento fracasa —y de forma catastrófica. Las decenas de millones de muertos que causan las guerras del siglo XX, el exterminio del pueblo judío en la *Shoah*, y la gravísima crisis ecológica mundial (que desmiente las promesas de la sociedad productivista/consumista), evidencian inequívocamente un terrible callejón sin salida para la humanidad.

Ahora bien: si no aceptamos los intentos contrailustrados de poner en pie nuevas ideologías religiosas; si no creemos en la posibilidad o en la deseabilidad de intentar proseguir el impulso expansivo del productivismo/ consumismo más allá del planeta Tierra (véase mi argumentación al respecto en *Gente que no quiere viajar a Marte*); si somos conscientes de la imposibilidad de seguir tratando de colmar la oquedad de sentido con bienes de consumo (a causa de la finitud de la biosfera y los límites ecológicos); y si por último nos atrevemos a mirar de frente la “muerte de Dios” (nuestra finitud, contingencia y “precariedad del ser”, como dice Gomá), ¿qué queda?

A mi entender, sólo dos opciones: o abandonarse al más abismal de los nihilismos (y aparecen síntomas de ello en bastantes fenómenos sociales actuales, me temo), o luchar por construir formas de vida más austeras pero también más plenas, sociedades amigas de la biosfera y practicantes de la ética de la autocontención, sujetos reconciliados con la corporalidad y la finitud humanas. Con ello estaríamos, de alguna forma, redescubriendo zonas del pensamiento del viejo Epicuro, de quien Nietzsche dijo: “La sabiduría no ha avanzado un solo paso más allá de Epicuro —y frecuentemente ha retrocedido muchos miles de pasos por detrás de él” (Nietzsche, 2004: 55).

Una reflexión final para gentes de izquierda

Como señaló Manuel Sacristán, “la abundancia es en teoría marxista la condición *sine qua non* para superar la explotación en cualquier forma,

para quebrar la vigencia de las leyes históricas de la economía política y para liquidar sus consecuencias, los fetichismos y alienaciones” (Fernández Buey y López Arnal, 2004: 52. Por eso, el *final de la ilusión de abundancia* que va de consuno con el reconocimiento veraz de la crisis ecológica impone una reconsideración profunda del ideario socialista— comunista. No habrá toque de varita mágica que nos libre de las complicaciones históricas relacionadas con la escasez: los problemas de eficacia económica, de justicia distributiva, de buenas instituciones políticas, entre otros.

Sacristán proseguía: “La única vía que conduce a la superación del ansia de poseer es la vía materialista que suprime la necesidad y la conveniencia de poseer”. Un marxismo ecológico seguirá insistiendo en una superación materialista del ansia de poseer, pero menos wildeana (me refiero a la humorada de Oscar Wilde según la cual la única manera de librarse de la tentación es caer en ella) y más epicúrea (tal y como el mismo Manuel Sacristán apuntó en diversas ocasiones). Esto implica volver a situar en el centro del debate la distinción entre lo necesario y lo superfluo (teoría de las necesidades básicas); enriquecer simultáneamente los vínculos interpersonales y la vida interior; y desarrollar un *hedonismo anticonsumista* que, sin caer en la denigración del placer, sepa que los consumos humanos agregados en demanda global no pueden superar los límites impuestos por la biosfera.

Bibliografía

- Argyle, Michel (1987) *The psychology of happiness*. Londres: Methuen.
- Argyle, Michel (1990) *The social psychology of work*. Harmondsworth: Penguin.
- Argyle, Michel (1996) *The social psychology of leisure*. Harmondsworth: Penguin.
- Boff, Leonardo (2003) “Porto Alegre, Davos y la globalización”. *REBELIÓN*, consultado en enero 25, 2003, <<http://www.rebellion.org>>.
- Bowles, Samuel y Herbert Gintis (2001) “¿Ha pasado de moda la igualdad”. En Gargarella, Roberto y Felix Ovejero (comps.) *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
- Brossa, Joan (2003) *La piedra abierta*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Carcía Gual, Carlos y Eduardo Acosta (eds.) (1974) *Epicuro, Ética*, Barcelona: Barral.

- Castoriadis (1980) “Reflexiones sobre el *desarrollo y la racionalidad*”, en Jacques Attali, Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenach *et al.*, *El mito del desarrollo*. Barcelona: Kairós.
- Damasio, Antonio (2003) *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Diener (ed.) (2000) “Subjective well-being: The science of happiness and a proposal for national index”, *American Psychologist*, vol. 55: 34-43.
- Eckersley, Richard (2004) *Well y good: How we feel and why it matters*. Melbourne: Tex Publishing.
- Fernández Buey, Francisco y Salvador López Arnal (eds.) (2005) *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Fernández Buey, Francisco (1998) *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Foster, John Bellamy (2004) *La ecología de Marx. Materialismo y Naturaleza*. Barcelona: Libros del Viejo Topo.
- Fromm, Erich (1978) *¿Tener o ser?* México: FCE.
- Fromm, Erich (1978) *¿Tener o ser?*, México: FCE.
- Gomá Lanzón, Javier (2005) “Aprender a ser mortal”. *ABCD las Artes y las Letras*, abril 30.
- Hadot, Pierre (2009) *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hamilton, Cline (2003) *Growth fetish*. Sydney: Allen
- Inglehart, Ronald y Hano-Dieter Klingemann (2000) “Genes, Culture, democracy and happiness”. En Drener y E.M. Suh (eds.), *Culture and subjective well-being*. Cambridge (MA): the MIT press.
- Jacquard, Albert (2004) “Finitud de nuestro patrimonio”. *Le Monde Diplomatique* (edición española), 103, mayo: 28.
- Jiménez, Juan Ramón (1995) *80 nuevos aforismos (1921-1926)*, Arturo del Villar (ed.). Aula de Literatura “José Cadalso”, San Roque (Cádiz).
- Lan, Conrado Eggers y Victoria E. Juliá (eds.) (1978) *Los filósofos presocráticos*, vol. 1. Madrid: Gredos.
- Landa, Josu (2012) *Éticas de crisis*. Barcelona (Venezuela): Fondo Editorial del Caribe.
- Lane, Robert E. (2000) *The loss of happiness in market democracies*. New Haven (Connecticut): Yale University Press.

- Levi y Anderson (1980) *La tensión psicosocial. Población, ambiente y calidad de vida*. México: El Manuel Moderno.
- Lledó, Emilio (2003) *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Madrid: Taurus.
- Lledó, Emilio (2003) *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Madrid: Taurus.
- Maldonado, Felipe C.R. (ed.) (1982) *Refranero clásico español*. Madrid: Taurus.
- Martínez Sarrión, Antonio (2004) *Poeta en diwan*. Barcelona: Tusquets.
- Morin Edgar (2003) “Globalización: civilización y barbarie”. *Clarín/Le Monde*, Buenos Aires, enero 15.
- Mumford, Lewis (1992) [1934] *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- Myers, David G. (2000) *The american paradox: Spiritual hunger in an age of plenty*. New Haven (Connecticut): Yale University Press.
- Nietzsche, Friedrich (s.f.) *Fragmentos póstumos*, Günter Wohlfart (ed.). Madrid: Abada.
- Nussbaum, Martha y Amartya Sen (coords.) (1993) *The quality of life*. Oxford.
- Ovejero Lucas, Félix (1994) *Mercado, ética y economía*. Barcelona: Icaria
- Pedrol, Xavier (2005) “Introducción” a Castoriadis. *Escritos políticos*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Putnam, Robert D. (2000) *Bowling alone: The collapse and revival of american community*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Riechmann, Jorge (coord.) (1998) *Necesitar, desear, vivir*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rodríguez, Ildefonso (2003) *Política de los encuentros*. Barcelona: Icaria.
- Sacristán, Manuel (1985) “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”. En *Intervenciones políticas*. Barcelona: Icaria.
- Sacristán, Manuel (2005) “Tradición marxista y nuevos problemas” (*Sabadell*, noviembre 3, 1983). En López Arnal Salvador (ed.) *Seis conferencias— sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. Barcelona: Los libros del Topo Viejo.
- Schwartz, Barry (2005) *Por qué más es menos. La tiranía de la abundancia*. Madrid: Taurus.
- Sherhorn, Gergard (1974) “Egoismus oder Autonomie”. En Th. L. Heck (coord.) *Das Prinzip Egoismus*. Tübingen: Nous.
- Sherhorn, Gergard (1997) “Das Ganze der Güter”. En Karl M. Meyer Abich (coord.) *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*. München: Beck.

- Shah, H. y N. Marks (2004) *A wellbeing manifesto for a flourishing society*. Londres: New Economics Foundation.
- Soper, Kate (1990) *Troubled pleasures*. Londres: Verso.
- Soper, Kate (1995) *What is Nature?* Oxford: Blackwell.
- Toro, Miguel Ángel (2011) “Altruismo y cooperación en los grupos humanos”, ponencia en el curso *Dimensiones sociales del animal humano: una interpretación evolutiva*. Facultad de Biología, UAM, 12 al 21 de diciembre.
- Valentí, Eduardo (ed.) (1961), *De rerum natura*. Barcelona: Alma Mater.
- Vargas Llosa, Mario (2005) “El ejemplo del puma”. *El País*, marzo 20: 14.
- Wallerstein, Immanuel (1998) “Ecología y costes de producción capitalistas: no hay salida”. *Iniciativa Socialista*, 50, otoño: 62.
- Watts, Alan (1978) [1951] *La sabiduría de la inseguridad. Mensaje para una era de ansiedad*. Barcelona: Cairos.
- Worldwatch Institute (2004) *La situación del mundo 2004*. Barcelona: Icaria.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES



Gian Carlo Delgado Ramos (coordinador y autor)

Economista egresado de la UNAM con estudios de maestría en economía ecológica y gestión ambiental por la Universidad Autónoma de Barcelona y grado de doctor en ciencias ambientales por esa misma casa de estudios. Es investigador titular de tiempo completo, definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Recibió el Reconocimiento Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Investigadores 2011 en el área de Investigación en Ciencias Sociales. Ha publicado una docena de libros y más de un centenar de artículos en revistas de América Latina, Europa y Asia. Entre sus más recientes publicaciones están *Ecología política de la minería en América Latina* (CEIICH, UNAM, 2010); *México frente al cambio climático* (CEIICH-PINCC-PUMA, UNAM, 2010); *Imperialismo tecnológico y desarrollo en América Latina* (Ruth Casa Editorial. Panamá, 2011); *Ciudad, transporte y cambio climático* (CEIICH-PINCC, UNAM. México, 2012); *Biocombustibles en México. Cambio climático, medio ambiente y energía* (CEIICH-PINCC, UNAM. México, 2013).

Alejandra Meza Velarde (presentación)

Economista de la UNAM con estudios de maestría y doctorado en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Xochimilco. Es integrante y coordinadora de Altépetl, Desarrollo Comunitario, entidad que realiza trabajos de investigación, ordenamiento territorial e implementación de proyectos productivos comunitarios de base en el estado de Puebla, México.

Alberto Acosta

Economista ecuatoriano graduado en economía industrial (*Diplom-Betriebswirt*), especialidad en comercio exterior y mercadeo. Diplomado en

economía (*Diplom-Volkswirt*) con especialidad en economía energética, de la Universidad de Colonia, Alemania. Es profesor investigador de Flacso-Ecuador. Exministro de Energía y Minas del gobierno de Ecuador y expresidente de la Asamblea Constituyente de ese mismo país. Fue candidato a la presidencia de Ecuador en 2013. Ha publicado numerosos libros y artículos entre los que destaca *La maldición de la abundancia* (AbyaYala, 2009).

Eduardo Gudynas

Maestro en ecología social por la Multiversidad Franciscana de América Latina (Montevideo) y Pontificia Facultad San Buenaventura de Roma. Investigador principal del Centro Latinoamericano de Ecología Social (Claes) de Uruguay. Es investigador asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de California, campus Davis. Ha publicado numerosos artículos, capítulos de libros y libros sobre la temática del extractivismo y el Buen Vivir. Es Dugganfellow de la Natural Resources Defense Council (EU), fue investigador visitante en la National Wildlife Federation (EUA), y ha sido experto en el Programa de Desarrollo Local Sostenible Amazónico en los seis países de la Cuenca Amazónica de la Fundación Friedrich Ebert. Coordinó para el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) en varias ediciones la sección de América Latina de los reportes del estado del ambiente mundial, *Global Environmental Outlook*; también coordinó el reporte GEO Mercosur sobre ambiente y desarrollo, y participó de otros procesos GEO globales, continentales y nacionales.

François Houtart

Licenciado en ciencias políticas y sociales por la Universidad Católica de Lovaina y diplomado del Instituto Superior Internacional de Urbanismo aplicado de Bruselas, es también doctor en sociología por la misma universidad donde fue profesor desde 1958 hasta 1990. En esa casa de estudios fundó el Centro Tricontinental. Es fundador del Foro Social Mundial. Ha publicado decenas de libros y artículos en todo el mundo.

Pablo Stefanoni

Economista por la Universidad de Buenos Aires, y periodista. Reside en La Paz desde 2004. Fue director del *Le Monde Diplomatique* edición Bolivia, así como corresponsal de los diarios *Clarín* (Buenos Aires) e

El Manifiesto (Roma) y del semanario *Brecha*, de Uruguay. Fue becario de Clacso–ASDI en 2004 y ganador del premio de Ciencias Sociales Agustín Cueva, otorgado por varias instituciones académicas de Ecuador. Actualmente es jefe de redacción de la revista *Nueva Sociedad*. Es autor de *La revolución de Evo Morales* (2006, con Hervé Do Alto), y compilador, con Maristella Svampa, de *Bolivia. Memoria, insurgencia y movimientos sociales* (2007), entre otras obras.

Luciano Concheiro Bórquez

Licenciado en economía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en ciencias sociales con mención en sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México; doctor en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), campus Xochimilco. Profesor Distinguido de la UAM; investigador del Departamento de Producción Económica y docente del Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM, Unidad Xochimilco. Autor de más de 150 publicaciones del medio rural mexicano y latinoamericano. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e integrante de la Academia Mexicana de Ciencias.

Violeta Núñez

Licenciada en economía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra y doctora en desarrollo rural por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Xochimilco. Posdoctora en el Área de Investigación Economía Agraria, Desarrollo Rural y Campesinado del Departamento de Producción Económica de la UAM, campus Xochimilco; Profesora-investigadora del Departamento de Producción Económica de la UAM, campus Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Massimo Modonesi

Historiador, sociólogo. Doctor en estudios latinoamericanos. Estudiante de movimientos sociopolíticos en México y América Latina así como de conceptos y debates marxistas relacionados con el análisis de los procesos políticos contemporáneos. Profesor titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) donde es actualmente coordinador del Centro de Estudios Sociológicos. Director de la revista *OSAL* del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) desde 2010.

Mina Lorena Navarro Trujillo

Socióloga, doctora en sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesora de la carrera de sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Actualmente es secretaria técnica de la Coordinación de Investigación del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ha publicado el libro *Luchas socioambientales en América Latina y México* diversos artículos relacionados con sus temas de investigación: la crisis ambiental, ecología política, antagonismo y subjetividad de las luchas socioambientales.

Martha Patricia Castañeda Salgado

Doctora en antropología por la UNAM. Investigadora titular “A” adscrita al Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Investigadora del Programa de Investigación Feminista del CEIICH. Jefa del Departamento de Docencia del CEIICH. Especialista en el estudio de la situación de mujeres indígenas y rurales en México, así como en teoría, epistemología y metodología feministas. Entre sus publicaciones recientes destacan *Mujeres y hombres en el mundo global. Antropología feminista en América y Latina y España* (Carmen Gregorio Gil y Martha Patricia Castañeda Salgado (coords.) México. Siglo XXI Editores/CEIICH-UNAM. 2012); *Identidades. Teorías y métodos para su análisis* (Laura Loeza Reyes, Martha Patricia Castañeda Salgado (coords). México. CEIICH-UNAM. 2011) y *Metodología de la investigación feminista* (Guatemala. Fundación Guatemala-CEIICH. 2008).

Fabiola del Jurado Mendoza

Nahua de Morelos. Licenciada en psicología. Coordinadora de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Integrante de la Coordinadora de Grupos Culturales Indígenas y Populares. Representante en México del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas.

Michelle Báez

Doctorante del Programa de Estudios Andinos de Flacso, sede Ecuador. Obtuvo su maestría en ciencia política en la Universidad de Montreal, Canadá. Sus temas de investigación son Estado plurinacional y movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia; Buen Vivir/*sumak kawsay*; extractivismo y modelo de desarrollo en los gobiernos de la nueva izquierda

latinoamericana. Ha publicado diversos artículos sobre estos temas de manera individual y en coautoría con David Cortez y William Sacher.

William Sacher

PhD en ciencias atmosféricas y oceánicas de la Universidad McGill, Canadá, obtuvo su maestría en geofísica en la Universidad Joseph Fourier, Francia. Previamente se había graduado de ingeniero en hidráulica e hidrología del INPG, Francia. Actualmente, es estudiante del programa de doctorado en economía del desarrollo de Flacso-Ecuador. Se especializó en la investigación de las implicaciones socioambientales, políticas y económicas de la minería a gran escala. Es autor y coautor de varios libros así como de numerosos artículos en revistas académicas, periódicos de prensa internacional y nacional publicados en varios continentes en diversos idiomas.

Letizia Odeth Silva Ontiveros

Arquitecta por la UASLP. Maestra en estudios urbanos por El Colegio de México. Candidata a doctora en geografía, UNAM. Cuenta con diversas publicaciones sobre el impacto socio ambiental de la minería, participación en torno a riesgos ambientales por contaminación de hidrocarburos, y patrimonio minero-industrial. Ha participado como ponente y en mesas de discusión en temas de medio ambiente, patrimonio e identidad en paisajes mineros; discursos y estrategias sobre la minería en México; la minería dentro del debate del Buen Vivir; y talleres sobre la iniciativa de reforma a la Ley Minera. Es miembro de la Red Mexicana de Afectados por la Minería (Rema) y del Frente Amplio Opositor a Minera San Xavier, San Luis Potosí (FAO). Sus líneas de investigación sobre la recuperación del patrimonio histórico cultural de paisajes mineros, así como en temas de pasivos ambientales y sociales de la minería a gran escala en México, particularmente en el caso de Minera San Xavier. Fue asesora de la Comisión del Plan de Desarrollo Urbano Municipal de San Luis Potosí (2007-2009) en la integración del expediente a declaratoria de patrimonio cultural de la humanidad de La Ruta del Mercurio y de la Plata: Idrjia (Eslovenia), Almadén (España), SLP (México).

Micheline Cariño Olvera

Tiene una doble formación profesional en licenciatura y maestría, en historia y en planeación del desarrollo (ambas con mención honorífica), así como un doctorado en historia en la École des Hautes Études en

Sciences Sociales, en París, Francia (también con mención honorífica). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1992. Es profesora investigadora, Titular C, de tiempo completo, en la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Ha dirigido 20 proyectos de investigación sobre tres líneas principales: 1) La historia mundial y regional de la pesca, el cultivo y el comercio del nácar y las perlas; 2) Las relaciones sociedad/Naturaleza y la conservación en Baja California Sur y la región del golfo de California; 3) El conocimiento, valoración y desarrollo sustentable de los oasis sudcalifornianos. También ha participado en 17 proyectos de investigación. Colabora con el gobierno del estado de Baja California Sur y con el municipio de La Paz, así como con varias ONG en procesos de planeación, conservación y desarrollo. Es miembro fundador de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental, y fue su presidenta en el periodo 2010-2012. Es autora y editora de 13 libros y de más de 130 artículos y publicaciones varias. En 1995, fue ganadora del VI Concurso de investigadores de BCS, por lo que obtuvo la medalla al mérito, Prof. Domingo Carballo Félix, y ganadora de la mención honorífica del jurado Premios INAH 1994. Francisco Javier Clavijero INAH-Conaculta por el libro *Historia de las relaciones hombre/Naturaleza en Sudcalifornia, 1500-1940*. En el periodo 2010-2013 fue miembro del Internacional Scientific Council of the Institut Universitaire Européen de la Mer, en Brest Francia y autor líder del Fifth Assessment Report (AR5) del Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC).

Dirección institucional: Universidad Autónoma de Baja California Sur, Carretera al Sur km 5.5., La Paz, BCS 23080, México. Correo electrónico: marthamichelinecarino@gmail.com

Manuel Ángeles

Profesor investigador del Departamento de Economía de la Universidad Autónoma de Baja California Sur desde 1990 y, actualmente, responsable de la maestría en economía del medio ambiente y los recursos naturales de esa institución, así como miembro del núcleo básico y fundador del doctorado en desarrollo, sustentabilidad y globalización. Estudió la licenciatura en economía (*Bachelor of Arts, Economics*) en la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York, y la maestría (*Master of Arts, Economics*) en esa disciplina en la New School for Social Research, en la misma ciudad de Nueva York. Realizó estudios en teoría económica en la Universidad de Cambridge, Inglaterra. Es doctor en ciencias (relaciones

internacionales transpacíficas), Facultad de Economía, Universidad de Colima, grado que obtuvo con una tesis sobre *Especificidades del desarrollo en economías pequeñas*. Dentro de la línea de investigación mencionada, se especializa en temas de estructura socioeconómica y crisis, socioecología, metabolismo social, y aplicaciones de modelos lineales (matrices de insumo-producto y contabilidad social). Es autor/coautor en 15 libros y numerosos artículos en revistas profesionales de México, Inglaterra, Estados Unidos, España y otros países, además de haber dictado cerca de 100 conferencias en eventos académicos nacionales e internacionales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y cuenta con el perfil deseable del Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep). Correo electrónico: manan@uabcs.mx

Lorella Castrorena Davis

Socióloga y doctora en estudios latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es especialista en estudios culturales, de género y ambientales. Durante el año 2004-2005 fue profesora invitada en el Departamento de Política Social y Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresa de la Universidad de Murcia, España. Desde 1989, es profesora investigadora en el Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California Sur, donde se desempeña como profesora titular. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores desde 2003, ha recibido el reconocimiento al perfil deseable otorgado por la SEP. Es miembro de las comisiones dictaminadoras del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes en el Programa de Proyectos y Fondos de Coinversión, campo estudios culturales, y en el Programa de Apoyo para Estudiantes en el Extranjero, también en el campo de estudios culturales. Es evaluadora Nacional del Conacyt, del Programa Nacional de Posgrado de Calidad y del Reynecit. Autora de varios artículos y libros, entre los que destaca su producción regional *Palabras e imágenes de la ciudad de La Paz, 1900-1959* (2000); *Sudcalifornia: el rostro de una identidad* (2003); *Los afanes y los días de las mujeres* (2006); *Remontando el Cañón de la Zorra, ranchos y rancheros de la Sierra La Laguna* (2008), en coautoría con la Dra. Aurora Breceda Solís Cámara; *Sudcalifornia, de sus orígenes a nuestros días* (2007), del cual es coeditora con la Dra. Micheline Cariño Olvera. Ha sido responsable de una veintena de proyectos de investigación financiados tanto por organismos nacionales, como internacionales.

Dirección institucional: Universidad Autónoma de Baja California Sur, Carretera al Sur km 5.5., La Paz, BCS 23080, México. Correo electrónico: castorenadavis@hotmail.com

Diana Renée Amao

Licenciada en sociología por parte de la Universidad de Sonora, se encuentra por concluir sus estudios de maestría en el Programa de Posgrado en Ciencias Sociales: Desarrollo Sustentable y Globalización de la Universidad Autónoma de Baja California Sur, con la tesis *Intervención de organizaciones de la sociedad civil ambientalistas. Un análisis desde el cambio social en búsqueda de una vía para el desarrollo, la sustentabilidad, la equidad de género y la acción climática*. Cuenta con más de una década de experiencia de trabajo con organizaciones de la sociedad civil en la implementación de proyectos y el activismo en ejes de trabajo relacionados con el desarrollo comunitario, medio ambiente, género y prevención de la violencia. Ha trabajado principalmente con organizaciones de la sociedad civil en diferentes comunidades rurales sudcalifornianas en la implementación de procesos de transferencia de ecotecnologías, acompañamiento de proyectos de investigación en temas relacionados con análisis y descripción del trabajo de organizaciones de la sociedad civil en Baja California Sur, así como acompañamiento de investigación para el Observatorio de Violencia Social y de Género de BCS de la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Cuenta con experiencia en docencia en universidades privadas como la Universidad Mundial y la Universidad de Tijuana-CUT. En el ámbito de la investigación académica se ha especializado en movimientos sociales, acción colectiva, organización de la sociedad civil y conflictos ambientales, género y medio ambiente, y procesos de intervención comunitaria para el desarrollo. Correo electrónico: deskivel@gmail.com

Maria Griselda Gunther

Doctora y maestra en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en política y gestión social por la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Xochimilco. Ha participado en diversas investigaciones internacionales sobre políticas públicas y proyectos alternativos en materia de cambio climático y agua en América Latina, en particular en México, Argentina y Ecuador. Actualmente es profesora investigadora de tiempo completo en el Depar-

tamento de Política y Cultura de la UAM-X y preside el comité editorial del Departamento homónimo.

Jorge Gasché

Antropólogo y lingüista. Ha investigado en la Amazonia colombiana y peruana, mayormente entre los indígenas huitoto, bora, ocaina y secoya. Desde 1997, es investigador del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP) en Iquitos, en el marco del programa Sociodiversidad.

Jorge Riechmann

Profesor titular de filosofía moral en la UAM (Universidad Autónoma de Madrid), ensayista, poeta y traductor literario.

Se licenció en ciencias matemáticas (Universidad Complutense de Madrid, 1986) y cursó estudios de filosofía (UNED, 1984-86) y de literatura alemana (Universidad Humboldt de Berlín, 1986-89). Es doctor en ciencias políticas (Universidad Autónoma de Barcelona, 1993), con una tesis doctoral sobre *Los verdes alemanes*. Vivió en Berlín, París y Barcelona antes de regresar a Madrid en 1996. Fue director del OSE (Observatorio de la Sostenibilidad en España), presidente de Científicos por el Medio Ambiente (Cima) y responsable de biotecnologías y agroalimentación del Departamento Confederal de Medio Ambiente de CC.OO.

Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad, de Gian Carlo Delgado Ramos (coordinador), se terminó de imprimir en la ciudad de México en junio de 2014, en los talleres de Creativa Impresores, S.A. de C.V., calle 12 número 101 local 1, Colonia José López Portillo, Del. Iztapalapa, C.P. 09920, México, D.F., Tel. 5703-2241. En su composición se utilizaron tipos Helvética, MathematicalPi-Six, NewBaskervilleITC, TimesNewRoman, Wingdings2, Wingdings3 y ZapfDingbats. La formación estuvo a cargo de Luis Alejandro Romero Reyes. El tiro fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición sobre papel cultural de 90 gramos.

Participan en la obra

Alberto Acosta

Diana Renée Amao

Manuel Ángeles

Michelle Báez

Micheline Cariño Olvera

Martha Patricia Castañeda Salgado

Lorella Castrorena Davis

Luciano Concheiro Bórquez

Gian Carlo Delgado Ramos

Jorge Gasché

Eduardo Gudynas

María Griselda Günther

François Houtart

Fabiola del Jurado Mendoza

Alejandra Meza Velarde

Massimo Modonesi

Mina Lorena Navarro Trujillo

Violeta Núñez

Jorge Riechmann

William Sacher

Letizia Odeth Silva Ontiveros

Pablo Stefanoni

Ante la multiplicidad y diversidad de crisis que se gestan, ya definidas por algunos como crisis civilizatoria o gran crisis, el plantear y construir novedosas y genuinas alternativas no sólo es una responsabilidad primordial y decisiva, sino, en la actualidad, ya parte del imaginario intelectual y de la praxis social.

La obra reúne análisis y planteamientos tanto teóricos como empíricos desarrollados por colegas de reconocida trayectoria sobre la situación actual, los desafíos, las contradicciones o imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad.

Se ha puesto especial atención a propuestas relativas al denominado *Buen Vivir* o *Vivir Bien*, y a otras similares que rebasan las realidades andinas como las visualizadas en y desde México y desde otros países de Iberoamérica. Los análisis abordan diversas temáticas como la gestión de los recursos naturales, la producción de alimentos y las actividades extractivas, hasta cuestiones de cambio climático, ecología y género.



unam
donde se construye el
futuro

ISBN 978-607-02-5402-4



9 786070 254024