

El desprendimiento entra en su segunda época, después de diez años en los cuales la colección se afianzó contribuyendo a promover el pensamiento descolonial. La propuesta, hoy, es continuar el espacio de producción decolonial ya inaugurado y ampliar el diálogo con proyectos afines.

La decolonialidad no es una misión sino una opción que co-existe con otras opciones (sean estas sistemas de ideas o disciplinas), con algunas en conflicto y con otras en armonía. El objetivo fundamental del pensamiento descolonial es desprendernos del espejismo civilizatorio guiado por la retórica de la modernidad (crecimiento, progreso, consumismo) y la necesaria lógica de la colonialidad (explotación, expropiación, marginación, devaluación humana). Es contribuir a la "generación" del pensar y del hacer para el estar siendo descolonial. El énfasis agregado en esta segunda época será la sanación descolonial, paralela pero al mismo tiempo disimilares a la cura psicoanalítica. La sanación descolonial es la auto-affirmación en los procesos de re-hacernos a partir del desprendimiento de las promesas incumplidas de la modernidad. El pensamiento descolonial es pensamiento fronterizo, afincado en existencias y experiencias fronterizas de todo tipo. Pensar en las fronteras es vivir en las fronteras.

"Crisis civilizatoria" no alude a la crisis civilizatoria China o Islámica. La expresión se refiere a la de Occidente. "Buen Vivir" (Sumak Kawsay o Suma Qamaña) significa vivir en armonía y plenitud. La esperanza que brindan estos conceptos es la de visibilizar opciones de vida (ontología) y de conocimiento (epistemología) no amarrados a la uni-vision moderno-posmoderno-Occidental.

(del Prefacio de Walter Mignolo).



Ediciones del signo

Center for Global Studies and the
Humanities, Duke University

PABLO QUINTERO (EDITOR)

CRISIS CIVILIZATORIA, DESARROLLO Y BUEN VIVIR

Ediciones del signo

Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir

Pablo Quintero (editor)

Alberto Acosta

Héctor Alimonda

Arturo Escobar

Eduardo Gudynas

Edgardo Lander

Boris Marañón-Pimentel

Simón Yampara

MER DES

El desprendimiento

CRISIS CIVILIZATORIA, DESARROLLO Y BUEN VIVIR

Pablo Quintero (Editor)

Alberto Acosta

Héctor Alimonda

Arturo Escobar

Eduardo Gudynas

Edgardo Lander

Boris Marañón-Pimentel

Simón Yampara

COLECCIÓN *El desprendimiento*



Ediciones del signo

Center for Global Studies and the
Humanities, Duke University

Crisis Civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir / Pablo Quintero ... [et.al.] ; compilado por Pablo Quintero. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Del Signo, 2014.

204 p. ; 21x14 cm. - (El desprendimiento / Walter Mignolo)

ISBN 978-987-3784-03-3

1. Pensamiento Latinoamericano. I. Quintero, Pablo II. Quintero, Pablo, comp.
CDD 306

Fecha de catalogación: 08/08/2014

Con el apoyo del Fondo Nacional de las Artes

Diseño de tapa e interior: Pablo Martillana
Ilustración de tapa: Pedro Lasch

© Ediciones del Signo. 2014
Anibal Troilo 942 5° 11
Buenos Aires - Argentina
Tel.: 4864-2179
contactodelsigno@gmail.com
www.edicionesdelsigno.com.ar

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

ÍNDICE

PREFACIO	7
Walter Mignolo	
INTRODUCCIÓN	11
Pablo Quintero	
CRISIS CIVILIZATORIA, LÍMITES DEL PLANETA, ASALTOS A LA DEMOCRACIA Y PUEBLOS EN RESISTENCIA	27
Edgardo Lander	
AMÉRICA LATINA EN UNA ENCRUCIJADA: ¿MODERNIZACIONES ALTERNATIVAS, POSLIBERALISMO O POSDESARROLLO?	59
Arturo Escobar	
COLONIALIDAD Y MINERÍA EN AMÉRICA LATINA	107
Héctor Alimonda	
EL BUEN VIVIR, UNA ALTERNATIVA AL DESARROLLO	127
Alberto Acosta	
EL MALESTAR MODERNO CON EL BUEN VIVIR	135
Eduardo Gudynas	
HACIA EL HORIZONTE ALTERNATIVO DE LOS DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE RESISTENCIAS DESCOLONIALES	163
Boris Marañón-Pimentel	
EL VIAJE DEL JAQI A LA QAMAÑA. EL HOMBRE EN EL BIEN VIVIR	193
Simón Yampara	

LA GLOBALIZACIÓN DE LA INDIANIZACIÓN / THE INDIANIZATION OF GLOBALIZATION

(2009, técnica y dimensiones variable)

Pedro Lasch

Este mapa fusiona el inglés, español y francés para producir una nueva cartografía basada en los significados de las palabras “indio” e “indígena”. Presentando el fundamento de nuestros procesos contemporáneos de globalización, el mapa es un retorno a la experiencia europea de ignorancia y confusión al llegar al Continente Americano. Como visión futura o presente, sin embargo, el renombramiento de los continentes en este nuevo mapa registra el épico crecimiento cultural y político de la población que –no importa qué tan correcta o erróneamente– ha sido denominada “india” o “indígena”.

Director de Colección: *Walter Mignolo*

Comité Editorial: *Zulma Palermo, Pablo Quintero y María Eugenia Borsani*

PREFACIO

Walter Mignolo

El “desprendimiento” es el nombre que reúne diversos ensayos guiados por la idea del activo abandono de las formas de conocer que nos sujetan, y modelan activamente nuestras subjetividades en las fantasías de las ficciones modernas. El relato de la modernidad con su carga semántica y retórica de progreso impulsa el consumo, se esfuerza por mantener la idea de que la historia es única y desemboca en la ontología que la idea de modernidad construye; desplaza y complementa la felicidad cristiana con la felicidad terrenal del consumo. Por eso el propósito es la perpetuación de subjetividades modernas devotas del consumo cuya única libertad consiste en elegir obligatoriamente a los gobernantes que seguirán sujetándolos a la idea de que la economía es la ciencia de lo existente, de lo que hay y que el signo del cumplimiento de una vida moral y exitosa es la acumulación de riqueza, mercancías y propiedades.

Para tres cuartas partes del mundo el mercado no es un lugar donde se “consume” el salario, sino un lugar de encuentro, de sociabilidad, de intercambio, en comunidades donde se trabaja para vivir y no se vive para trabajar y consumir. La necesidad de “desprendernos” de tales ficciones naturalizadas por la matriz colonial de poder es la teoría (que) el pensar descolonial convierte en proyecto y proceso.

La modernidad produce heridas coloniales, patriarcales (normas y jerarquías que regulen el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulen la etnicidad), promueve el entretenimiento (banal) y narcotiza el pensamiento. Por ello, la tarea del hacer, pensar y estar siendo descolonial es la sanación de la herida y de la viciosa compulsión hacia el “querer tener” desprendernos de las normas y jerarquías modernas es el primer paso hacia el re-hacernos. Aprender a desaprender para re aprender de otra manera, es lo que nos enseñó la filosofía de Amawtay Wasi.

Los volúmenes que publicamos no son escritos “sobre el tema” sino que son el hacer mismo: hacen en el hacerse pensando y no ya en el estudio de algo. Es una manera de estar siendo frente a la compulsión del querer ser/tener. El pensar y hacer descolonial, base del desprendimiento, no es tampoco un pensamiento para “aplicar”(subsidiario de la distinción teoría y praxis), sino que es el acto mismo de pensar haciéndonos, de modo dialogal y comunitario. No es un método, sino

una vía, un camino para rehacernos en la búsqueda de formas de vivir y de gobernar(nos) en las que no vivamos para trabajar/producir/consumir, sino que trabajemos para con-vivir. Las dificultades que los estados y las corporaciones ponen a la marcha de estos proyectos y procesos no deben ser ignorados pero tampoco debemos rendirnos ante ellos.

La crisis de la modernidad está en que occidente (e.g., Estados Unidos y el corazón de la Unión Europea) ya no controla la matriz colonial de poder. No obstante, la disputa por el dominio de la matriz (el ascenso económico político de China y de Rusia, junto con los estados BRICS) reproduce la colonialidad al mismo tiempo que disputa su control. Entre los esfuerzos por re-occidentalizar el mundo, por un lado y la imparable desoccidentalización en la esfera de los estados y las corporaciones, por el otro, se extiende la emergente fuerza política, ética y epistémica de la sociedad política global con proyectos al margen de los estados y las corporaciones. Al margen no quiere decir afuera, sino en los bordes. De ahí la necesidad urgente del desprendimiento en sus múltiples manifestaciones arraigadas en historias locales y la inevitable urgencia del habitar y pensar en las fronteras.

Los tres conceptos en el título de este volumen editado por Pablo Quintero se relacionan en distintos niveles. “Crisis civilizatoria” no alude a la “crisis civilizatoria” China o Islámica. La expresión refiere a la crisis civilizatoria de Occidente. Si de civilización se trata no hay una en el planeta, por eso Samuel Huntington habló de “choque de civilizaciones.” Lo que ocurre es que la civilización occidental, que emergió hacia 1500, fue la última en llegar y la primera que se superpuso, impuso e interfirió con otras civilizaciones. Esta expansión alteró sin duda la marcha de otras civilizaciones, algunas las menguó de manera radical (las antiguas civilizaciones de Anáhuac y Tawantinsuyu), pero no las eliminó y por eso hoy estamos viviendo un potente resurgimiento del legado de esas civilizaciones. Lo mismo está ocurriendo en China con el resurgir del Confucianismo. Y comenzó en África en la revaloración del concepto de Ubuntu.

“Buen Vivir” (traducción castellana del quichua Sumak Kawsay y del Aymara Suma Qamaña) significa vivir en armonía y plenitud. Simón Yampara explica bien estos conceptos. De modo que Suma Kawsay/Suma Qamaña/Buen Vivir, significan en dos distintos universos de sentido. Uno es el significado que tiene en la cosmo-logías indígenas y otro el que tiene en la cosmología Europea en las ex colonias. “Buen Vivir” se inserta en las concepciones y sensibilidades expresadas en

lenguas vernáculas con fondo griego y latino, inscriptas en los cuerpos de ascendientes de Europeos en la América de habla hispana. “Sumak Kawsay” y “Suma Qamaña” se inserta en las lenguas indígenas con fondo en las milenarias culturas, anteriores a Grecia y a Roma, de donde surgieron las civilizaciones de Tihuanaco, del Tawantinsuyu y de Anáhuac.

Afortunadamente, y como este volumen lo muestra, estas dos concepciones pueden complementarse. La victoria política y epistémica indígena es haber conseguido que estos conceptos (provenientes de las lenguas aymara, kechua y kichua) y sus consecuencias (Pachamama, derechos de la naturaleza) fueran contemplados y desarrollados en las Constituciones de tradición Europea y lengua castellana en Bolivia y Ecuador.

INTRODUCCIÓN

Pablo Quintero¹

Crisis civilizatoria es la expresión con la cual se ha procurado en los últimos lustros caracterizar, en su conjunto, a las extraordinarias vicisitudes por las que atraviesa el mundo contemporáneo. Tal crisis parece representar la última etapa de un largo período histórico que puede ser definido bajo el epítome de modernidad/colonialidad/eurocentrada (Quijano, 2009), esto es, un determinado patrón civilizatorio cuyas principales tendencias, vinculadas a específicos sistemas de dominación y explotación, están poniendo en riesgo definitivo tanto su propia existencia como la continuidad de la vida en el planeta tierra. De esta forma algo paradójica, la exacerbación de las orientaciones matrices de este proyecto civilizatorio, a la vez que muestran cada vez con mayor nitidez sus grietas y atonías, profundizan con la misma intensidad las condiciones asimétricas y desiguales imperantes en el sistema-mundo moderno/colonial.

Es conveniente recordar que el modelo civilizatorio global en cuestión, es el resultado de un largo proceso que se inició con la conquista y colonización de “América”, dentro de un mismo movimiento histórico que a la poste mundializaría al capitalismo, al racismo, al patriarcado y al eurocentrismo, bajo la égida de la colonialidad. Esta última, en tanto patrón global de poder, representa un complejo entramado de relaciones sociales, histórico y estructuralmente heterogéneas, que implican la puesta en marcha de diversas formas de dominación, explotación y conflicto de alcance mundial (Quijano, 2000a). Según Aníbal Quijano, la colonialidad del poder se constituye a partir de la asociación estructural entre dos ejes centrales. Primeramente, un sistema de dominación basado en una clasificación asimétrica de la población mundial, sostenida en la configuración y naturalización de las ideas de “raza”, clase y “género”/sexualidad. En segundo lugar, un sistema de explotación que articula todas las formas conocidas de explotación del trabajo (y de acumulación de capital) en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, alrededor de la hegemonía del capital (Quijano, 1998).

Con este telón de fondo se configuró el específico sistema cultural

¹ Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

de la modernidad: un universo subjetivo distinguido por su carácter eurocentrífugo y colonial, que ha servido como modo de producción y de control de las relaciones intersubjetivas, dentro del cual se han erigido como hegemónicos particulares imaginarios sociales, memorias históricas y perspectivas de conocimiento; tutelando y (re)produciendo las relaciones sociales al tiempo que orientando los deseos y expectativas de los individuos que han sido instituidos por la sociedad bajo su guía.

Por ende, lo que está actualmente en crisis es precisamente la totalidad civilizatoria de este patrón de poder global: imaginarios, rationalidades, saberes, tecnologías, economías, formas de autoridad colectiva, relaciones sociales, sexualidades, etcétera.

Tal crisis se encuentra asentada en un escenario de profundo desgaste ecológico, en donde las añejas pretensiones coloniales e imperiales se han recrudecido a través de nuevas modalidades de “guerra permanente” (Lander, en esta edición). Dichas modalidades bélicas, tuteladas principalmente por el Estado y las corporaciones norteamericanas, procuran reactivar las turbinas económicas a través de la acumulación por despojo, en un marco geopolítico global no del todo favorable a Washington. Con China pujando por su propio reposicionamiento como un nuevo hegemón planetario, y a la cabeza de los emergentes BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), productores de mercancías para el mercado mundial e importantes consignatarios del “Primer Mundo”.

Asimismo, el paisaje mundial en el que se presenta la actual crisis civilizatoria está representado en la re-expansión de modalidades de explotación del trabajo, tales como la esclavitud y la servidumbre, que se creían hasta hace poco extintas, pero que hoy resurgen bajo el ala del sistema capitalista. De la misma forma que, a su vez, son rasgos definitorios de la coyuntura actual el extremo ensanchamiento de los desequilibrios y desigualdades sociales, el agotamiento de los llamados “recursos naturales” y la profunda agonía de la democracia liberal a la sombra del renacimiento exitoso (no sólo en Europa) de movimientos y partidos políticos de explícita tendencia fascista y xenófoba.

Al mismo tiempo, (re)emergen en este contexto global movimientos, luchas, tendencias y prácticas que son en algunos casos causa, y en otros consecuencia, de la crisis civilizatoria, y que van en pos de la constitución de otros mundos posibles. Así, movimientos sociales de nuevo cuño coexisten con grupos sociales de diverso tipo que desde la propia configuración de la modernidad/colonialidad/eurocentrada han habitado en los márgenes y en las fronteras del patrón de poder,

relacionándose con éste de manera conflictiva, recreando y reactuallizando prácticas de vida soberanas. Esto no quiere decir de ninguna manera “perfectas” o por completo “autónomas”, pero sí denota que son distintas del, y muchas veces opuestas al, patrón civilizatorio: llaves que procuran abrir los cerrojos instaurados por la dominación y la explotación.

No debe suponerse, empero, que el futuro que advenga luego de esta profunda crisis, será necesaria e inexorablemente mejor al actual: un mundo poscapitalista, decolonial y cuyas relaciones sociales estén basadas en la democratización del poder, de todo poder. Al virar en la esquina de la historia aguarda siempre la posibilidad de que las condiciones de dominación y explotación social, sean aún peores a las que hemos tenido durante este largo tiempo histórico. Nada está asegurado, y lo que vendrá dependerá necesariamente de las subjetivaciones y de las acciones de ese “coro anónimo” constituido por la sociedad. No es por casualidad que una de las consignas del colectivo feminista boliviano Mujeres Creando (2005) sea precisamente: “Ten cuidado con el presente que construyes, debe parecerse al futuro que sueñas”.

Por eso es imprescindible, que desde el marco de la actual crisis civilizatoria, sean reabiertos portales que a primera vista se nos presentan ocultos: cuestiones en las que se dirimen los cimientos fundamentales del espacio/tiempo del presente que estamos construyendo. Uno de estos asuntos es sin duda alguna la cuestión del *Desarrollo*. Dentro del universo material e intersubjetivo configurado por la modernidad/colonialidad, el desarrollo ha sido una de las nociones prácticas que ha servido como motor para la (re)producción de los principales itinerarios coloniales e imperiales del patrón civilizatorio. Fue Arturo Escobar (1998) quien por primera vez demostró con extraordinaria profundidad las relaciones estructurales entre colonialismo y desarrollo, a través de un análisis exhaustivo del aparato desarrollista desde mediados del siglo xx.

Es menester recordar aquí, que es a fines de la década del ‘40 cuando la geopolítica colonial/imperial norteamericana ensombrece la estrategia bélica hacia un marco de intervención y control basado en el desarrollo. El célebre discurso de Harry Truman en 1949 suele marcarse como el comienzo de esta carrera por el desarrollo. Pero desarrollo es, ya para ese entonces, un profundo meta-relato imbricado con los principales vectores subjetivos y materiales de la modernidad/colonialidad. Por esta misma razón, lejos de ser una simple palabreja, desarrollo es tanto un instrumento de clasificación social como una fuente motivadora de fuerzas sociales de diverso tipo, que reside –con

extraordinaria potencia— en lo más profundo del sentido común de la gran mayoría de la población del planeta. Lo que Truman anuncia en 1949, es parte de una trama de sentidos y prácticas compartidas que viene gestándose en el largo tiempo histórico y que adquiere la peculiaridad de presentarse, desde la segunda postguerra, como una vieja novedad.

Siguiendo esta línea argumentativa es que puede afirmarse que la idea/fuerza de desarrollo forma parte de los cimientos de la subjetividad moderno/colonial y, por ende, está expresado en buena parte de los corolarios que recrean su sistema cultural. En otro trabajo (Quintero, 2011) hemos argumentado e historizado las profundas relaciones estructurales que articulan al desarrollo con el sistema cultural de la modernidad y con los principales ejes de la colonialidad del poder, en este sentido no sólo como expresión de los procesos de acumulación y expansión capitalista, sino además como parte fundamental de la clasificación étnico/racial de la población mundial.

De esta forma, el desarrollo no sólo opera en el despliegue de unas ya conocidas dinámicas capitalistas, sino que además produce una consistente clasificación de la población mundial a través de la configuración de una imagen del planeta dividido geográficamente en torno a distinciones ontológicas, según los supuestos “niveles de desarrollo” alcanzados en cada uno de los territorios. Como lo ha demostrado Walter Mignolo (2003), se configura la existencia de tres entidades diferenciadas: el Primer Mundo, desarrollado, tecnológicamente avanzado, libre para el ejercicio del pensamiento utilitario y sin restricciones ideológicas. El Segundo Mundo (en la actualidad casi extinto por completo), también desarrollado y tecnológicamente avanzado, pero provisto de un cúmulo ideológico que impide el pensamiento utilitario. Finalmente, el Tercer Mundo, subdesarrollado, rezagado tecnológicamente, y con una mentalidad tradicional que obstruye la posibilidad del pensamiento utilitario y científico.

En este sentido, el desarrollo se yergue actualmente como uno de los pilares de las definiciones geoculturales globales, actuando a la vez como una máquina homogeneizadora que unifica a vastos conglomerados poblacionales bajo el rótulo de “subdesarrollados” o “tercermundistas”.

En tanto sistema clasificador de la población mundial, las taxonomías del desarrollo se han asociado históricamente de manera directa con las añejas ideas de raza, género/sexualidad y clase. No es casual que los programas de desarrollo internacional se dirijan hacia los países del llamado Tercer Mundo, al tiempo que los proyectos de desa-

rrollo local se orienten hacia indígenas, afrodescendientes, mujeres, etcétera. Las categorías de clasificación social más subalternizadas y generalmente los sujetos mayormente dominados y explotados por el actual patrón de poder global.

De tal modo, el desarrollo se despliega como la forma de organizar, bajo una categoría única, diversas manifestaciones del actual patrón de poder global, a saber: el modelo temporal de la modernidad/eurocentrada, la clasificación jerárquica de la población mundial articulada en un sistema descriptivo/explcativo basado en los “niveles de desarrollo”, un relato justificador de la explotación capitalista y de la dependencia histórico-estructural, y en torno a las anteriores, el principal eje seductor/motivador de fuerzas sociales de diverso cuño (Quintero, 2011). Es de acuerdo a esto que resulta más pertinente referirse al desarrollo como una idea/fuerza en el sentido de “análogas aspiraciones motivadoras e impulsoras de cambios mayores en la sociedad”, tal como lo hace Quijano (2000b). Idea/fuerza que pertenece a un sistema ideológico y utópico más amplio espacial y temporalmente: la modernidad/colonialidad/eurocentrada (Quijano, 2009).

Por ende, a pesar de que el término desarrollo constituye una noción polisémica e incluso ambivalente, dotada de una profunda y variada carga semántica, es evidente que existe una acepción hegemónica de esta noción que ha sostenido imaginarios y políticas de progreso y modernización en todo el Tercer Mundo. Puede argumentarse con certeza que las posteriores nomenclaturas y resemantizaciones a las cuales ha sido sometida la idea/fuerza de desarrollo (sostenible, sustentable, integral, endógeno, local, étnico, y un largo etcétera) no sólo no ponen en duda la naturaleza intrínseca de este concepto/motivación, sino que además atrapan en una prisión cognitiva a todo intento de subvertir los órdenes del desarrollo. Como ha señalado Boaventura de Sousa Santos (2010), el sustantivo “desarrollo” establece la totalidad del horizonte político y epistémico definiendo por competo los términos del debate y las orientaciones del pensamiento y la acción. En este sentido, el extenso número de adjetivos que en las últimas décadas se han sumado para aderezar al desarrollo, si bien lo flexibilizan de manera creativa, también lo ratifican a través del establecimiento de marcados límites al pensamiento crítico: “la teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le permite discutir los términos del debate y mucho menos discutir el por qué de la opción por un debate dado y no por otro (Santos, 2010).

Dentro de este panorama los retos que tenemos por delante parecen requerir con urgencia el cambio de los términos de la conversa-

ción y la disrupción de los sustantivos moderno/coloniales, que, como la idea/fuerza de desarrollo, reducen y dispersan nuestra capacidad de imaginar otras modalidades de existencia posible, otros patrones de vida.

Es así que uno de los retos que nos plantea la actual crisis civilizatoria no subyace en hallar desarrollos alternativos sino más bien alternativas al desarrollo. La puesta en marcha de cuantiosos programas desarrollistas enmarcados desde las más amplias perspectivas, parece asegurar que el problema reside más allá de los “modelos” de desarrollo, habitando en un escenario global de profundas asimetrías en donde la opulencia y el bienestar en algunos pocos países es logrado sólo gracias a la marginalidad y precariedad en la mayoría de las regiones del planeta². Por esto, contraponerse a la idea/fuerza de desarrollo no es de ninguna forma abrazar celebratoriamente las extraordinarias desigualdades sociales, es por el contrario, rechazar tales asimetrías y comprometerse profundamente con encontrar una alternativa auténtica y diferente al fracasado desarrollo que tiene al menos siete décadas acrecentando las diferencias, al tiempo que propugna achicarlas. Con la perspicacia que lo caracteriza, Eduardo Galeano (1980) sintetizó estas ideas en una aguda frase: “El desarrollo desarrolla la desigualdad”.

Desde esta perspectiva es que las propuestas en torno al llamado *Buen Vivir*, tienen una importancia seminal en la constitución de una alternativa frente al desarrollo y, por extensión, frente al capitalismo y la modernidad/colonialidad/eurocentrada.

Como bien señala Walter Mignolo en la presentación de este volumen, el Buen Vivir es la forma que ha adquirido la traducción al castellano de profundas ideas/fuerza provenientes del aymara bajo la forma Suma Qamaña, y del quechua (o kichwa) con la expresión Sumak Kawsay. Ambas expresiones denotan un principio fundamental con el que suele asociarse a los pueblos amerindios (especialmente los del mundo andino), que basado en un fuerte componente ético denota una racionalidad de desenvolvimiento de la vida que no está cimentado en el crecimiento, la ganancia, la acumulación, el hedonismo, etcétera, sino en la consecución del equilibrio y la simetría armónica entre la comunidad cósmica (Yampara, en esta edición), esto es tanto entre los seres humanos como en las demás especies de vida, inclu-

² Immanuel Wallerstein lo ha señalado con precisión en una de sus famosas tesis: “Es absolutamente imposible que América Latina se desarrolle, no importa cuáles sean las políticas gubernamentales, porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía-mundo capitalista y esta economía-mundo es de naturaleza polarizadora” (Wallerstein, 1996).

yendo la “naturaleza” en tanto territorio viviente (Huanacuni, 2010). Lo que implican las propuestas de Buen Vivir es la promesa del establecimiento y consecución de patrones de vida autónomos frente a las orientaciones principales de la modernidad, patrones que están basados en el alcance de la felicidad y la ponderación de los distintos ámbitos de la existencia social en un marco de relaciones orientadas hacia la democratización del poder (Acosta, en esta edición).

Como se deja ver, el Buen Vivir³ parece implicar un horizonte de sentidos alternativo que estaría germinando durante el largo tiempo histórico entre las comunidades indígenas del continente, y que en la actual crisis civilizatoria se estaría proyectando hacia derroteros de mayor alcance. Al menos en la medida en que los significados que recrea la noción de Buen Vivir, aglutinan una parte importante del conjunto de imaginarios anticapitalistas y decoloniales, e incluso de orientaciones estatales que –al menos en el plano semántico– se contraponen a las disposiciones coloniales/imperiales y a las dinámicas del capitalismo transnacional. Tal es el caso de los denominados “gobiernos progresistas” en América Latina, en donde la propuesta del Buen Vivir forma una parte importante de la agenda pública y de los textos constitucionales, particularmente en Bolivia y Ecuador (Gudynas y Acosta, 2011) y, en menor medida, en Venezuela (Quintero, 2007).

Empero, un análisis exhaustivo de las políticas de estos Estados revela que la puesta en práctica del Buen Vivir es, cuando menos, ambivalente, y en algunos casos hasta suelen disfrazarse programas de ajo y tradicional corte desarrollista con los ropajes del Buen Vivir (Escobar, en esta edición). Aunque por ello se critica con soltura a estos gobiernos, dada su falta de radicalidad en la proyección del Buen Vivir, dichas críticas se esgrimen como si la totalidad de las sociedades de estos países estuvieran absolutamente convencidas y en acuerdo con deslastrar al desarrollo y abrazar las propuestas alternativas del Buen Vivir (Lander y Hoetmer, 2012). Precisamente, al ser una propuesta alternativa, el Buen Vivir se enfrenta a un universo de imaginarios y prácticas sociales hegemónicas que se encuentran bajo la tutela del capitalismo colonial/moderno. Por ende, la ampliación de las praxis y de las ideas del Buen Vivir sólo pueden gestarse y expandi-

³ Utilizamos aquí la forma “Buen Vivir” que representa la modalidad más extendida de traducción al castellano de Suma Qamaña y Sumak Kawsay, aunque es posible también encontrar la transposición bajo las formas de “Bien Vivir”, “Vivir Bien” o “Convivir Bien”, esta última es según algunos la traducción más completa e idónea de los términos en aymara y quechua (Albó, 2011).

dirse en un contexto de pugna con estas hegemónias, en relación directa con las estructuras de dominación y explotación. Como ha señalado Aníbal Quijano (1998), en el espacio/tiempo del sistema-mundo moderno/colonial ninguna dinámica de sobrevivencia llevada por algún agrupamiento social puede representar una exterioridad absoluta al capitalismo, al Estado, o a los imaginarios de la modernidad. Estas dinámicas del Buen Vivir sí encarnan espacios fronterizos, en una relación de conflictividad con las estructuras moderno/coloniales, pero no están –no podrían estar– completamente aisladas de estas últimas.

No es azaroso que el Buen vivir brote justamente de las primeras poblaciones dominadas y explotadas por las dinámicas de la colonialidad del poder, y que luego, en el transcurso de este largo tiempo histórico transcurrido, esas poblaciones hayan podido conservar espacios de relativa autonomía poniendo en marcha y reactualizando experiencias de vida ligadas a las que hoy podemos denominar como prácticas alternativas. Por esto, en la defensa actual del Buen Vivir y su proyección futura (Gudynas, en esta edición), debe mantenerse una distancia necesaria ante una serie de bienintencionadas prácticas representacionales que recurren a imágenes estereotipadas de las comunidades indígenas como culturas inalteradas y congeladas en un pasado remoto, con la finalidad de exemplificar así supuestas prácticas no capitalistas, colocando a dichas poblaciones en una zona de exterioridad radical con respecto al capitalismo.

Estas prácticas representacionales, aunque parecen a primera vista conformar un espacio provechoso de enunciación, exemplifican empero la (re)producción de tendencias históricas de subjetivación propias de la colonialidad del poder, basadas en la idea de raza y sus concomitantes. Estos antecedentes analíticos advierten la presencia de un proceso de subjetivación problemático en los intentos de valorización de las prácticas de las comunidades indígenas. Lejos de revalorizar *per se* formas de reivindicar las posibles lógicas y prácticas alternativas indígenas, tales representaciones pueden terminar por encubrir y profundizar tendencias de dominación y subordinación sobre estas poblaciones, tendencias que se supone se intenta suprimir (Quintero, 2012). Debe partirse del reconocimiento de que el Buen Vivir y las demás propuestas indígenas que contribuyen a la emergencia de un nuevo horizonte histórico, son respuestas y estrategias de viejo cuño (como la reciprocidad y la minga) pero puestas en marcha en la actualidad para enfrentar las presiones que imponen las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad/eurocentrada. No exemplifican resabios de un pasado perfecto e inmutable, para aparecer

en la actualidad de manera automática e inalterada.

De esta manera, la (re)emergencia del Buen Vivir se gesta dentro del panorama de la actual crisis civilizatoria, a medida que van quedando al descubierto los puntos ciegos del sistema y se va expandiendo el espacio fronterizo y heterogéneo de las relaciones sociales “otras” que están resurgiendo y tomando cada vez mayor fuerza. Así pues, en el marco de la crisis civilizatoria que atraviesa al sistema-mundo moderno/colonial, en el debate entre desarrollo y Buen Vivir en América Latina, parece disputarse una parte fundamental del futuro de planeta tierra. Este encarnecido escenario le plantea no pocos desafíos al Buen Vivir. Por ejemplo, para su total realización, las prácticas del Buen Vivir deben necesariamente implicar y/o articular sistemas de producción, distribución e intercambio alternativos al capitalismo, que basados en la solidaridad económica (Marañón, en esta edición) puedan ser viables en un mundo dominado aún por las lógicas del capital.

Con retos como el anterior, desde “las entrañas del monstruo” el Buen vivir puede parecer exiguo en contraposición a los adversarios que deben ser derrotados, a sabiendas que difícilmente algo que debe ser destruido con la fuerza del huracán pueda lograrse gracias a la timidez del soplo. Sin embargo, el Buen Vivir es, por encima de todo, una llave; una llave para la desmercantilización de la vida y para la descolonización de las relaciones sociales. Ciertamente, a primera vista una llave aparenta ser poco frente a la puerta ocluida que debe abrir, pero por su trascendencia, se debe tener en cuenta que de perder la llave, tal vez nunca pueda abrirse la entrada hacia un nuevo y mejor horizonte de futuro. Quizás, el Buen Vivir nos demuestre a la postre que es una llave maestra (o tal vez un juego de ganzúas) que puede aperturar no uno, sino muchos cerrojos. Por lo tanto, el Buen Vivir es una cuestión abierta que precisa ser indagada, debatida y, sobre todo, practicada.

Este libro no pretende, desde luego, agotar los temas, indagaciones y debates sobre el desarrollo y el Buen Vivir en el contexto de la actual crisis civilizatoria, más bien intenta explorar los ejes centrales en torno a los cuales se desenvuelven estos fundamentales asuntos. Por esta razón, por ejemplo, la dimensión de “género”/sexualidad – aunque tocada por el artículo de Yampara– no está presente de manera explícita en el libro. Asimismo, no hemos contado aquí con el espacio necesario para incluir voces de movimientos sociales y/o experiencias prácticas sobre el buen vivir de comunidades indígenas y/o campesinas, de movimientos de mujeres, etc. Para incluirlos, dentro del plan

general de la colección, está programado un próximo libro –a modo de continuación y/o complemento de este volumen– que contará con las importantes dimensiones y voces que no han podido ser agregadas en el presente. Afortunadamente, la literatura contemporánea sobre estas cuestiones es cada vez más amplia y los lectores/as no encontrarán problemas en hallar obras que reúnen estos debates. Por nuestra parte, con esta reunión de tan especiales trabajos, de tan importantes intelectuales-activistas, esperamos que este libro contribuya a la consecución de los debates críticos sobre los actuales “modelos de desarrollo” en América Latina, y que al mismo tiempo apoye la diseminación y profundización de las alternativas que promete el Buen Vivir.

Por estos objetivos, el texto está organizado en torno a los tres ejes/cuestiones que forman el título del libro: *Crisis Civilizatoria, Desarrollo y Buen Vivir*, las cuales están profundamente imbricadas entre sí bajo una verdadera asociación temática. Por ello, el volumen parte desde las condiciones generales de la actual crisis de la civilización capitalista y moderna/colonial como marco contextual para revisitar al fantasma del desarrollo en América Latina (Quijano, 2000b), visualizando sus últimos itinerarios en estas latitudes. Desde estos ejes/cuestiones, el libro se decanta a continuación por tratar en profundidad la heterogénea propuesta del Buen Vivir, no sólo como una alternativa al desarrollo, sino además como una posible vía de “desprendimiento y apertura” (Mignolo, 2008) de la crisis civilizatoria contemporánea.

De esta manera, el trabajo de Edgardo Lander expone las características de la crisis civilizatoria actual, rastreando –a través de numerosas fuentes de información– sus orígenes y sus principales derroteros. El autor propone que tal crisis está encarnada en un conjunto de ejes que se yerguen como centrales dentro del actual patrón civilizatorio, a saber: la crisis ambiental y los límites de carga a los que está llegando el planeta tierra, la marcada desigualdad económica y social entre la población mundial, los profundos escollos de la “democracia” global, y finalmente el declive de la hegemonía colonial/imperial norteamericana y su actual estado de guerra permanente. A partir de la precisa exposición de este escenario global, Lander se decanta por mostrar la creciente movilización de pueblos en lucha, precisamente, en contra de este patrón civilizatorio.

Haciendo hincapié en el tema del desarrollo (y sus modelos), el artículo de Arturo Escobar, es una profunda disquisición sobre los itinerarios de las transformaciones societales que se han gestado en los últimos lustros en América Latina, particularmente en los denominados “gobiernos progresistas” de la región. Prestando especial atención

a Bolivia y Ecuador, Escobar analiza las características y modalidades de tales transformaciones preguntándose si éstas representan vías alternativas de modernización, o si por el contrario denotan senderos de cambios más radicales, ligados a procesos manifiestamente poscapitalistas y posestatistas. Según el autor, mientras que en el Ecuador estariamos asistiendo a la concreción de modelos económico-políticos anclados en el neodesarrollismo, para el caso boliviano el escenario parecería dirimirse en un conflicto entre lógicas liberales y lógicas comunitarias.

Desde la mirada de la ecología política latinoamericana, el trabajo de Héctor Alimonda, se encarga de penetrar en un tema de extraordinaria actualidad como lo es el fenómeno de la minería extractivista, comúnmente representada como uno de los modelos de explotación capitalista en boga en buena parte de América Latina. Sin embargo, el autor demuestra cómo la minería, lejos de representar una novedad, forma parte de añejas tendencias dentro de la historia del capitalismo y la colonialidad en América Latina, siendo, de hecho, un eje fundamental en la constitución del sistema-mundo. Desde el período de las primeras colonizaciones en el siglo XVI, cuando fue precisamente la minería de metales preciosos uno de los motores fundamentales de la conquista, hasta la actualidad en donde el negocio minero se alza como uno de los factores reorganizadores del capitalismo global. A partir de las recientes crisis económicas, metales y minerales han vuelto a colocarse como reservas de gran valor, a la vez que como instrumentos especulativos.

El agudo y sucinto ensayo de Alberto Acosta, representa una importante valorización del Buen Vivir en tanto alternativa al desarrollo. El autor se interesa por realzar la diversidad de las propuestas del Buen Vivir, particularmente en lo referente a las dimensiones o ámbitos de la “economía” y la “naturaleza”, que encierra el Buen Vivir como perspectiva disímil a los discursos y prácticas de los modelos de desarrollo. En este sentido, el texto de Acosta demuestra y reivindica la importancia de reconocer públicamente, y de legislar, los derechos de la naturaleza presentes especialmente en la Asamblea Constituyente de Montecristi en el Ecuador, la cual fue presidida precisamente por Acosta⁴.

⁴ La Asamblea Constituyente de Montecristi fue convocada tras el triunfo en las elecciones presidenciales de Rafael Correa en el Ecuador, a través de un plebiscito para tal fin que triunfó con casi el 82% de los votos a favor de la instalación de la Asamblea. Las sesiones de la Asamblea Constituyente se desarrollaron entre Noviembre de 2007 y Octubre de 2008, emergiendo de ellas un nuevo texto constitucional

El artículo de Eduardo Gudynas continúa profundizando en la exploración de las propuestas del Buen Vivir. Pero ésta vez, Gudynas se basa en una revisión pormenorizada de los debates suscitados en torno a dicha propuesta, tomando en consideración las diversas críticas –que desde muy diversas posturas– se han enarbolado en su contra. El autor encuentra y demuestra que todos estos cuestionamientos, a pesar de estar enunciados desde muy diversos marcos y posicionamientos políticos (tales como el conservadurismo con aroma neoliberal, la social democracia contemporánea y hasta la izquierda tradicional), encierran en su conjunto importantes semejanzas en cuanto al carácter “moderno” y “eurocentrado” de sus críticas. El trabajo de Gudynas es, sin duda, una importante respuesta a estas críticas esgrimidas hacia el Buen Vivir.

El texto de Boris Marañón-Pimentel explora la importante dimensión de las prácticas decoloniales en la llamada esfera de la economía. Se adentra, así, en un plano de vital importancia en los debates decoloniales, pues es en las prácticas cotidianas donde la solidaridad, esa condición fundamental ya visualizada por José Carlos Mariátegui en sus estudios sobre las comunidades indo-americanas, se levanta como un elemento fundamental para la transformación societal, siendo la base del Buen Vivir. El autor esboza cómo el contexto de la crisis civilizatoria contemporánea está sirviendo de escenario para la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico, que sustentado por la “solidaridad económica”, se centra en prácticas sociales basadas en la desmercantilización de la vida y de la naturaleza.

Como colofón del libro, el trabajo del sociólogo aymara Simón Yampara, se encarga de mostrar la extraordinaria riqueza y complejidad que entraña el Buen Vivir en tanto racionalidad y praxis alternativa, no sólo al desarrollo sino a todas las ideas/fuerza moderno/coloniales ligadas a la supervivencia y la reproducción de la vida. Para esto, Yampara nos acerca a la cosmovisión aymara a partir del morfema *jaqi*, expresión que denota la configuración de todo un universo (inter)subjetivo que hace imposible la división entre persona (individuo), pareja, comunidad, territorio y bienestar. Es en esta articulación entre los seres humanos, la naturaleza y la comunidad cósmica a través de la salud, la fuerza y la vitalidad en donde se encuentra el sentido profundo del Sumaq Qamaña, en tanto eje central de la vida y del bien-

que sustituyó al promulgado en 1998. Entre las novedades de la reciente Constitución ecuatoriana se encuentra el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y la necesidad de construir una nueva forma de “convivencia ciudadana”, con el fin de alcanzar el Sumaq Kawsay.

estar comunitario.

Una nota final sobre la presente edición. Con excepción de la presentación de Walter Mignolo y de esta introducción, los demás textos fueron publicados con anterioridad entre 2012 y 2013, salvo los títulos de Arturo Escobar y Simón Yampara aparecidos en 2010. En algunos casos los artículos se reproducen sin cambios con respecto a su publicación original, mientras que en otros, son versiones revisadas y expandidas especialmente para esta edición.

Una versión anterior del artículo de Edgardo Lander apareció en: Miriam Lang, Claudia López y Alejandra Santillán (comps.) *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*. Fundación Rosa Luxemburg / Abya-Yala, Quito, 2013. El texto de Arturo Escobar se publicó por primera vez en: Víctor Bretón (ed.) *Saturno devora a sus hijos: miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Icaria, Barcelona, 2010. Una primera versión no publicada del trabajo de Héctor Alimonda se escribió bajo el título “Gran minería en América Latina” y circuló en un seminario dictado por el autor dentro del Programa Latinoamericano de Educación a Distancia durante el año 2012. El ensayo de Alberto Acosta fue publicado por vez primera en: *La Jornada del Campo* (suplemento del diario *La Jornada*), nº 73, México, 2013. El artículo de Eduardo Gudynas apareció en: *Ecuador Debate*, nº 88, Quito, 2013. El texto de Boris Marañón Pimentel se publicó en: Boris Marañón Pimentel (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial*. CLACSO, Buenos Aires, 2012. Finalmente, el trabajo original de Simón Yampara data de 2001, pero la versión que aquí se reproduce fue publicada en: Javier Medina (ed.) *Sumaq Qamaña: la comprensión indígena de la vida buena*. PADEP, La Paz, 2010.

Bibliografía

- Albó, Xavier (2011) "Suma Qamaña = Convivir Bien", en I. Farah y L. Vasapollo (coords.) *Vivir Bien ¿paradigma no capitalista?* Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, pp. 133-144.
- Escobar, Arturo (1998) *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma, Bogotá.
- Galeano, Eduardo (1980) *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI, Madrid.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011) "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53), Maracaibo, pp. 71-83.
- Huanacuni, Fernando (2010) *Vivir Bien / Buen Vivir*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, La Paz.
- Lander, Edgardo (1995) "América Latina: historia, identidad, tecnología y futuros alternativos posibles", en E. Lander (ed.) *El límite de la sociedad industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al posdesarrollo*. Universidad Central de Venezuela / Nueva Sociedad, Caracas, pp. 99-133.
- Lander Edgardo y Raphael Hoetmer (2012) "¿Podremos sobrevivir a la crisis terminal del capitalismo? Entrevista con Edgardo Lander", en M. Daza, R. Hoetmer y V. Vargas (eds.) *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América*. Programa Democracia y Transformación Global, Lima, pp. 91-101.
- Mignolo, Walter (2008) "La opción decolonial: desprendimiento y apertura", *Tábula Rasa*, 8, Bogotá, pp. 243-281.
- _____(2003) *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid.
- Mujeres Creando (2005) *La virgen de los deseos*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2012) "¿Bien vivir? Entre el desarrollo y la descolonialidad del poder", en M. Daza, R. Hoetmer y V. Vargas (eds.) *Crisis y movimientos sociales en Nuestra América*. Programa Democracia y Transformación Global, Lima, pp. 125-135.
- _____(2009) "Las paradojas de la Modernidad/Colonialidad/Eurocentrada", *Hueso Húmero*, 53, Lima, pp. 30-59.
- _____(2000a) "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-System Research*, 11 (2), Riverside, pp. 342-386.
- _____(2000b) "El fantasma del desarrollo en América Latina", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2), Caracas, pp. 73-90.
- _____(1998) *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Mosca Azul, Lima.
- Quintero, Pablo (2012) "Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas", en B. Marañón Pimentel (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 103-124.
- _____(2011) "El desarrollo como idea/fuerza: entre capitalismo, modernidad y colonialidad", en M. Díaz y C. Pescader (comps.) *Descolonizar el presente: ensayos críticos desde el Sur*. Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, pp. 269-291.
- _____(2007) "Pueblos indígenas, Estado y democracia en Venezuela", *Nosotros los Otros*, 7, Buenos Aires, pp. 36-40.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Refundación del Estado en América Latina*. Programa Democracia y Transformación Global, Lima.
- Wallerstein, Immanuel (1996) "La estructuración capitalista y el sistema-mundo", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 1 (1), Caracas, pp. 11-27.

CRISIS CIVILIZATORIA, LÍMITES DEL PLANETA, ASALTOS A LA DEMOCRACIA Y PUEBLOS EN RESISTENCIA

Edgardo Lander¹

*No hay otro tiempo
que el que nos ha tocado...*
Joan Manuel Serrat

Lejos de proponer una caracterización acabada, cerrada, de las tendencias y características de la coyuntura actual de la humanidad, este texto intenta destacar algunas dinámicas importantes que deben ser incorporadas a los debates sobre el momento histórico que nos ha tocado vivir. Busca, igualmente, aportar fuentes de documentación para la discusión de estos asuntos.

Crisis del patrón civilizatorio hegémónico

El patrón civilizatorio antropocéntrico, monocultural y patriarcal, de crecimiento sin fin y de guerra sistemática contra los factores que hacen posible la vida en el planeta Tierra, atraviesa una crisis terminal. La civilización de dominio científico-tecnológico sobre la llamada “Naturaleza”, que identifica el bienestar humano con la acumulación de objetos materiales y con el crecimiento económico sin medida –cuya máxima expresión histórica es el capitalismo– tiene el tiempo contado. Su dinámica destructora, de mercantilización de todas las dimensiones de la vida, socava, aceleradamente, las condiciones que la hacen posible. La incorporación de nuevos territorios para la explotación de bienes, la apropiación del conocimiento de otros, así como la manipulación de los códigos de la vida (biotecnología) y de la materia (nanotecnología), aceleran la aproximación a los límites, en un planeta finito. Ahora que la humanidad precisa incorporar la diversidad y multiplicidad de culturas, formas de conocer, pensar y vivir, dentro del conjunto de las redes de la vida (como alternativa para responder a esta crisis civilizatoria), paradójicamente pueblos y culturas

¹ Profesor de la Universidad Central de Venezuela / Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador / Instituto Trasnacional (TNI), Holanda. Ha estado involucrado en forma directa en la dinámica de los Foros Sociales Mundiales de las Américas y Venezuela.

indígenas y campesinas de todo el planeta están siendo amenazados por el avance inexorable de la lógica del proceso de acumulación por desposesión.

Hoy, el asunto no es si el capitalismo podrá sobrevivir o no a esta crisis terminal. Si en poco tiempo no logramos poner freno a esta maquinaria de destrucción sistemática, lo que está en juego es la supervivencia de la humanidad frente al colapso final del capitalismo.

La crisis ambiental y los límites del planeta

Los sistemas climáticos y las condiciones que favorecen la vida en la Tierra registran alteraciones profundas: cambio climático, pérdida de diversidad biológica y de suelos fértiles, deforestación, contaminación de aguas, etc. Las comunidades científicas internacionales prácticamente coinciden al afirmar que la elevación de la temperatura del planeta es consecuencia del incremento en la emisión de gases de efecto invernadero, de origen antropogénico. Pero estos fenómenos no sólo se constatan en mediciones y consensos científicos. Centenares de millones de personas viven a diario los impactos de estas severas transformaciones: sequías, inundaciones, reducción de la disponibilidad de agua, pérdida de la diversidad genética, calores extremos, pérdidas masivas de cosechas, etc. No obstante la abundante evidencia sobre el estado del planeta, persisten los argumentos corporativos que resguardan la producción/consumo de combustibles fósiles, al igual que las posiciones de los centros de pensamiento de derecha (think tanks), que defienden el fundamentalismo del libre mercado y sus expresiones políticas (sobre todo en los Estados Unidos).² Las negociaciones internacionales orientadas a definir compromisos para reducir este impacto en los sistemas de vida del planeta, han sido hasta el momento un estrepitoso fracaso. La lógica mercantil ha condicionado todas las decisiones. En la Cumbre del Clima (COP 17), de Durban,

² 36 de los 85 nuevos integrantes republicanos de la Cámara de Representantes, electos en noviembre de 2010, y 11 de los 13 nuevos senadores de este partido, han cuestionado públicamente “la ciencia” del cambio climático (Center for American Progress Action Fund, 2010).

En muchos Estados y distritos escolares, el tema de la enseñanza del cambio climático, tal como sucedió con el tema de la evolución, está entrando crecientemente en debate. Los grupos conservadores exigen que el cambio climático y sus causas antropogénicas sean presentados como una teoría científica más, y que se incluya en los programas de estudio, igualmente, los argumentos de quienes niegan el cambio climático (National Center for Science Education, 2012).

en diciembre de 2011, el acuerdo más “relevante” consistió en crear un grupo de trabajo ad hoc que negocie un nuevo tratado de reducción de emisiones de gases de efecto invernadero, hasta el 2015, para que entre en vigencia en el 2020 (Convención Marco de las Naciones Unidas, 2011). A pesar de las urgencias que enfrenta la vida en el planeta, los compromisos obligatorios se posponen, prácticamente, por una década.

La Economía Verde, presentada por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), no hace sino repetir promesas fantuosas. Asegura que es posible lograr un mundo ambientalmente sustentable, con crecimiento económico más acelerado, empleo y bienestar para todos, sin necesidad de alterar las relaciones de poder ni la lógica de la acumulación ni las profundas desigualdades actuales. La magia está en ejecutar determinados mecanismos de mercado y soluciones tecnológicas (Lander, 2011). Aunque han transcurrido 20 años de negociaciones desde la Cumbre de la Tierra, en Río de Janeiro de 1992, y actualmente las principales economías atraviesan una severa crisis económica que limita la producción y el consumo, el Departamento de Energía de los Estados Unidos calcula que, en el 2010, se emitieron a la atmósfera 564 millones de toneladas de gases de efecto invernadero más que en el año anterior, que equivalen a un incremento de 6% en un solo año. Es el mayor del que se tenga registro (Borenstein, 2010). El Panel Intergubernamental de Cambio Climático, sobre la base de nuevas investigaciones, afirma que algunas sequías, inundaciones y huracanes, que han afectado a millones de personas en los últimos años, son consecuencia del cambio climático (Gillis, 2011). La Cumbre de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sustentable, Rio +20, demostró una vez más el nivel al que ha llegado el control corporativo sobre el sistema de Naciones Unidas y los gobiernos. El acuerdo final es una extensa colección de generalidades: menciona más de 280 veces el “desarrollo sostenible”, pero no contiene ni un solo compromiso vinculante (Naciones Unidas, 2012).

Profunda y creciente desigualdad

Todos los sistemas de vida del planeta están amenazados; sin embargo, en el presente inmediato y a corto plazo, los impactos son extraordinariamente desiguales. Los mayores responsables de las dinámicas depredadoras (los países industrializados del norte), se localizan

zan en regiones templadas, en donde los impactos del cambio climático han sido, hasta ahora, moderados; además, disponen de recursos financieros y capacidades tecnológicas para responder. Esta menor afectación bien podría explicar el escaso interés por enfrentar estos asuntos, especialmente de los Estados Unidos. Mientras, otras regiones del planeta viven los efectos devastadores de este fenómeno, y carecen de medios y tecnología para combatirlos (American Progress Action Fund, 2010). Para las poblaciones de estas regiones, ni siquiera la migración es una alternativa. Las políticas racistas de represión (militarización de las fronteras, construcción de muros para mantener afuera a las poblaciones “indeseables”), limitan severamente la opción de migrar.³ En lugar de la solidaridad humana, nos encontramos frente a serios intentos de construcción de un apartheid global.

La actual desigualdad en la distribución de la riqueza no tiene precedentes en la historia de la humanidad (The International Forum on Globalization, 2011). Es notoria la creciente concentración del dinero global en manos de una oligarquía del dinero global. Varias empresas financieras han publicado, en años recientes, informes detallados sobre las tendencias principales en la distribución de la riqueza, en especial, de los sectores más ricos y ultrarricos del planeta. Estos estudios, a diferencia de los análisis comparativos entre países, o de la distribución del ingreso, o de la riqueza al interior de los países, se centran en la distribución de la riqueza de individuos a escala global. Dos ejemplos bastan para ilustrar los niveles extremos de desigualdad, en el mundo actual.

El grupo financiero Credit Suisse ha empezado a difundir una publicación anual que analiza la distribución de la riqueza (bienes reales, como viviendas, más bienes financieros) de la población adulta de todo el planeta. Según sus cálculos, la mitad más pobre de la población adulta global es dueña de apenas 1% de la riqueza global. En contraste, el 10% más rico es dueño de 84% de la riqueza global y el 1% más rico es dueño de 44% de la riqueza global (Credit Suisse Research Institute, 2011).

La crisis económica de los últimos años, lejos de frenar esta concentración de la riqueza en una pequeña minoría, la agudizó. Todos los años, las empresas Capgemini y Merrill Lynch Wealth Management

³ No se trata sólo de murallas para impedir la migración de pobladores del sur hacia el norte industrializado. India está terminando de construir una barrera de aproximadamente 2 mil kilómetros para impedir el ingreso de migrantes de Bangladesh a su territorio. Centenares de migrantes desarmados han sido muertos por agentes de seguridad de la India al intentar atravesar estas barreras.

publican un informe sobre el estado de los ricos del mundo (individuos con activos elevados: más de un millón de dólares disponibles para ser invertidos; e individuos con activos ultraelevados: más de 30 millones de dólares disponibles para invertir). El informe del 2010 revela que el número total de individuos con activos elevados en el mundo creció en 17,1% en el 2009, a pesar de la contracción global de la economía, equivalente a 2%. La riqueza total de estos individuos aumentó en 18,9%, que corresponde a 39 billones de dólares.⁴ El estudio mencionado indica que, en el mismo año, la riqueza disponible de los individuos con activos ultraelevados incrementó 21,5%. Del total de individuos con activos elevados, el subgrupo que posee activos ultraelevados representa menos de 1%, pero concentra más de 35% de la riqueza global de los ricos del mundo (Capgemini y Merrill Lynch Wealth Management, 2010).

Estas tendencias no sólo se advierten en el “mundo desarrollado”, sino también entre los llamados “países emergentes”, en donde los porcentajes de ricos y ultrarricos, así como los volúmenes de riqueza, han crecido en forma mucho más acelerada. En la India, país con la mayor cantidad de personas que pasan hambre en el mundo, el hombre más rico del país se ha construido una residencia familiar de 27 pisos que, entre otras cosas, tiene tres helipuertos. Se estima que costó mil millones de dólares (Yardley, 2010).

En los Estados Unidos, el ingreso familiar promedio del 90% de la población se mantuvo constante durante los últimos 40 años. Todo el aumento de la riqueza nacional, desde 1970, ha quedado en manos del 10% más rico de la población. (Winters, 2011). Según la Oficina de Presupuesto del Congreso de los Estados Unidos, la brecha entre el ingreso después de los impuestos, del 1% más rico de la población y el de los quintiles medios e inferiores, se multiplicó por más de tres, en el periodo 1979-2007. Esta concentración del ingreso en los estratos superiores es la más elevada desde 1928 (Sherman y Stone, 2010). El Centro de Investigación Pew, a partir de la información del gobierno federal de los Estados Unidos, afirma que, en 2009, la riqueza promedio de los hogares “blancos” era 20 veces superior a la de los hogares “negros”; y 18 veces superior a la de los hogares hispanos. Es la brecha más grande desde que se publican estas estadísticas, hace 25 años (Kochhar et al., 2011). El efecto inevitable de este fenómeno es el crecimiento del número de pobres en dicho país: de 25 millones de

⁴ En la denominación utilizada en los Estados Unidos, esta cifra equivale a 39 trillones de dólares.

pobres, en 1970, se pasó a 46,2 millones, en el 2010 (United States Census Bureau, 2011: 14).

Estas desigualdades se vuelven progresivamente hereditarias. Según Paul Krugman (2012), en el grupo de las mejores universidades y más selectivas de los Estados Unidos, el 74% de los estudiantes pertenecen a la cuarta parte de la población que tiene el ingreso más elevado; sólo 3% corresponde a la cuarta parte de la población de ingreso inferior. En estas universidades, las probabilidades de completar los estudios dependen más del ingreso familiar que de la capacidad intelectual de los estudiantes.

Estas extraordinarias y crecientes concentraciones del poder y la riqueza se evidencian en todas las actividades humanas. Así, la aparente democratización del acceso a las comunicaciones, a causa de la expansión masiva de la telefonía celular en todo el mundo, es engañosa; esconde otras formas de desigualdad. Se calcula que el 1% de todos los usuarios del mundo utiliza la mitad del ancho de banda disponible. Y la brecha sigue creciendo (O'Brien, 2012).

Por décadas, los países socialistas tuvieron las estructuras de distribución del ingreso más equitativas del planeta. Sin embargo, a raíz del colapso del bloque soviético y las reformas de mercado en China y Vietnam, estos países han experimentado procesos acelerados de concentración de la riqueza. Algunas versiones señalan que en Rusia, hoy, existen más mil-millonarios que en cualquier otro país del mundo (Kouwenhoven, 2011). En China, el sostenido crecimiento económico de las últimas tres décadas ha sacado de la condición de pobreza a centenares de millones de personas, pero el costo ha sido un drástico incremento en la desigualdad. Las cifras disponibles señalan que China, actualmente, registra mayor desigualdad que Estados Unidos (Tobin, 2011).

Los datos de Naciones Unidas sobre la mortalidad de la población del planeta nos permiten tener una mirada más precisa sobre las implicaciones de estas grotescas desigualdades. La expectativa de vida al nacer, en los países “desarrollados”, era de 78 años para el 2011, mientras en el África subsahariana, de 55 años. En ese año, la mortalidad infantil (menores de cinco años), en los países “desarrollados”, era de 8 por cada mil nacidos vivos y en África subsahariana, de 121; es decir, 15 veces superior (The United Nations. Department of Economic and Social Affairs, 2011).

La falta de acceso al agua potable y a servicios de saneamiento es causa y consecuencia en el círculo vicioso de la pobreza y la mala salud: “El 92% de los hogares que carecen de acceso a agua potable en

el mundo y el 93% de los hogares que carecen de servicios de aguas servidas están en África y Asia” (The United Nations, 2003: 11-12). Las diferencias descritas también se reproducen al interior de los países. La expectativa de vida de los residentes de Shanghai es 15 años mayor que la de los habitantes de la provincia de Guizhou (interior de China); y los ingresos promedio de los primeros son superiores a los de Guizhou, en un monto anual de 20 mil dólares (World Economic Forum, 2012: 19).

Por otra parte, las crecientes desigualdades conducen a la expansión de la esclavitud laboral y sexual; esta última incluye el tráfico de niños y niñas. Algunas estimaciones destacan que, en la actualidad, hay más gente obligada a cruzar las fronteras en contra de su voluntad, que en ningún otro momento de la historia (Kapstein, 2006). En el 2005, el número de personas sometidas a trabajo forzado, en todo el mundo, incluyendo la esclavitud, ascendía a 12,3 millones; un total de 1,32 millones corresponden a América Latina (América Economía, 2011). Condiciones de trabajo similares a las de la esclavitud han sido detectadas en diversas partes del mundo, e involucran a algunas corporaciones encargadas de la confección de las marcas globales más conocidas, como el caso de la empresa española Zara (Word Economic Forum, 2012).

El informe del Foro Económico Mundial (Davos) –basado en aportes de 469 reconocidos expertos de la industria, gobiernos, sociedad civil y academia del mundo– ha llegado a afirmar que, del conjunto complejo de tendencias que apuntan hacia un futuro de distopía, las profundas desigualdades constituyen el principal factor de riesgo que confrontará la humanidad en los próximos diez años. Esta realidad desplaza la preocupación por las transformaciones climáticas, que ocupaba el primer lugar el año anterior.

Los múltiples asaltos a la democracia

Las profundas desigualdades no son compatibles con la democracia. La concentración de la riqueza (y del poder político, que necesariamente la acompaña), es la expresión más dramática del carácter limitado de la democracia del mundo en que vivimos. En la mayoría de los países, más allá del régimen político (democrático, autoritario, autocrático, secular o religioso), las instituciones estatales operan como instrumentos de los dueños del dinero y no como representantes de los intereses ciudadanos. La contrarrevolución del capital, el proyecto neoconservador/neoliberal que se inicia, entre otras cosas, con

la Comisión Trilateral y los gobiernos de Thatcher y Reagan, en la década de los setenta del siglo pasado, fue extraordinariamente exitosa. Cumplió a cabalidad sus objetivos principales: la reversión de las lógicas democráticas en las sociedades liberales y en el resto del mundo; una extraordinaria concentración de la riqueza; y, la destrucción de la socialdemocracia, como alternativa al neoliberalismo.

Toda alternativa a la actual crisis civilizatoria y a los efectos de la destrucción de las condiciones que hacen posible la vida, debe incorporar como dimensión medular la lucha contra esta obscena desigualdad; de lo contrario, está condenada al fracaso. Sólo la redistribución radical, acompañada de una transferencia extraordinariamente masiva de recursos y de acceso a los bienes comunes, permitirá reducir la presión humana insostenible sobre los sistemas ecológicos que mantienen la vida, y favorecerá el acceso de la mayoría de la población a condiciones dignas de vida. La relación entre la concentración de la riqueza y la devastación de los ecosistemas planetarios ha sido estudiada con detenimiento por el Foro Internacional de Globalización, en su informe *Outing the Oligarchy. Billionaires who benefit from today's climate crisis*. Esta publicación analiza a un grupo de hombres y mujeres más ricos del mundo quienes, además de poseer cada uno miles de millones de dólares, invierten intensamente en actividades relacionadas con los combustibles fósiles, y ejercen una poderosa influencia sobre las políticas públicas. El informe concluye que este grupo de multimillonarios (de Estados Unidos, Europa, Rusia, India, China, Brasil, México, etc.), es el que más se beneficia de las actuales políticas referentes a los combustibles fósiles, y es el principal responsable de las inversiones y políticas que destruyen los sistemas de vida del planeta.

Estrechamente imbricadas con estas tendencias a crear una oligarquía económico-financiera global, están las mutilaciones, cada vez más profundas, a la democracia. En forma creciente, estos sectores privilegiados no sólo identifican intereses comunes (desregulación, bajos impuestos, preservación de los paraísos fiscales, etc., y, en situaciones de crisis, rescates masivos por parte de los Estados), sino que actúan en forma concertada para defenderlos. Son muchos los instrumentos con los que cuentan. Entre ellos, destaca el apoyo cómplice y prácticamente incondicional de la academia económica, tal como ésta se practica en las principales universidades del mundo, cuyas prácticas y enseñanzas constituyen una fuente importante de sustento científico, que legitima estos procesos de concentración.

Las grandes corporaciones y los capitales financieros aumentan

paulatinamente la capacidad de imponer su voluntad en las políticas públicas. En el año 2011, en la Unión Europea, los llamados “mercados” forzaron un cambio repentino, sin debate público, de la Constitución española, para limitar por esa vía el déficit fiscal. Las demandas ciudadanas de un debate nacional y un referéndum fueron rechazadas por los principales partidos (Público, 2011). En Grecia e Italia, impusieron el cambio de dos gobernantes electos democráticamente, por dos tecnócratas ligados con el grupo financiero Goldman Sachs, en lo que fue denominado como golpe de Estado financiero, o golpe de Estado de Goldman Sachs, o triunfo del Proyecto Goldman Sachs (Foley, 2012). ¡Qué lejos parecen los tiempos del Estado de bienestar y la socialdemocracia europea! “¿Se convertirán las democracias europeas en ‘democracias autoritarias’?”, se pregunta Ramonet (2011).

Las agencias evaluadoras de riesgo, en particular las tres más importantes, Standard & Poor's, Moody's y Fitch, no han sido designadas para esa función por ninguna autoridad pública o democrática. No obstante, ahora fungen de jueces de la situación económica y de las políticas públicas de cada país.⁵ Estas agencias no sólo evalúan si las políticas públicas corresponden o no a los intereses del “mercado”, sino si contribuyen a generar “confianza en los mercados”. Se han transformado en formuladoras directas de políticas públicas: establecen exigencias precisas sobre las decisiones que los gobiernos deben tomar; o amenazan con aumentar la calificación de riesgo del país, si no se hace lo que ellas demandan.⁶ Sus evaluaciones negativas suelen

⁵ Estas agencias, que se atribuyen este enorme poder en la evaluación del riesgo que presenta la deuda en los países, fueron absolutamente incapaces de prever el riesgo de algunas de las principales instituciones financieras hasta el día en que se produjo el colapso en el año 2007. “A lo largo de las últimas dos décadas quedó en evidencia la incapacidad técnica, la falta de rigurosidad metodológica, la ausencia de un marco regulatorio efectivo y el fraude sistemático de las calificadoras de riesgo a la hora de analizar la capacidad de repago en tiempo y forma de los distintos instrumentos financieros que existen en los mercados. La debacle hipotecaria en Estados Unidos y su abordaje de la crisis estructural en la Eurozona son los episodios más recientes en una larga tradición de irregularidades y limitaciones de las calificadoras. Sin embargo, su pronuario es más profuso. Entre los eventos destacados figuran la calificación AAA, la más alta y segura, que otorgaron y preservaron hasta horas antes de la quiebra de Enron en 2001 y Lehman Brothers en 2008” (Lukin, 2011).

⁶ Son muchos los ejemplos de este tipo de exigencia. Una vez electo Mariano Rajoy, como nuevo jefe de Estado en España, la agencia Fitch le exigió que aprovechara la “ventana de oportunidad” que le otorgaba su “mayoría indiscutible”, para llevar a cabo un programa “ambicioso y radical” de reformas estructurales (Público, 2011). En enero de 2012, en el mismo momento en que anunciable que la calificación de España había sido nuevamente rebajada, Standard & Poor's amenazó con una rebaja adicional si el gobierno español no llevaba a cabo pronto una reforma del mercado laboral (Mantás, 2012).

producir incrementos en las tasas de interés que debe pagar el país para obtener nuevos créditos. Ello, a su vez, puede representar costos adicionales de centenares de millones de dólares, que incrementarán de inmediato los ingresos del sistema financiero privado.

El comportamiento de la dirección política de los Estados ante los dictámenes de estos jueces, ha demostrado que, en momentos de crisis, opera un nuevo modelo de “democracia”: las amenazas o disposiciones de las agencias pesan más en las decisiones de política económica, que la voluntad ciudadana.

Del mismo modo, cuando “los mercados” consideran que no hay condiciones de suficiente “confianza”, la sola amenaza de movimientos masivos de capitales financieros hacia otros lugares más amables con los inversionistas, puede ser suficiente para alterar las políticas rechazadas por las instituciones financieras.

Una razón muy importante que explica la severa crisis capitalista actual, se refiere a la pérdida de la capacidad regulatoria del sistema. La globalización neoliberal ha creado nuevas condiciones para que los capitales puedan desplazarse libremente, sin obstáculo alguno. La capacidad de regulación de los Estados, aún de los más poderosos, está en declive. El logro de la tan ansiada utopía del mercado total se vuelve una verdadera pesadilla cuando no se dispone de instrumentos para moderar los inevitables excesos (Lander, 2002). Ello sucede, por ejemplo, cuando los intereses a corto plazo del capital especulativo tienen primacía sobre toda noción de interés general o de estabilidad del sistema. Una vez que este genio ha sido liberado, difícilmente podrá ser reintroducido a la lámpara. El mercado de divisas, especulativo y no regulado global, ha limitado el control de los bancos centrales sobre el dinero, lo que, al mismo tiempo, debilita uno de los principales instrumentos de política monetaria. Con el argumento de que hay instituciones financieras “demasiado grandes para quebrar” (por los efectos que tendría sobre el conjunto de la economía), desde inicios de la crisis en el 2007, el sector público realizó masivas transferencias de recursos a los principales responsables de ella: los bancos y demás instituciones financieras. Las perspectivas de algunas modalidades de regulación, planteadas inicialmente por el G-20, como respuesta a la crisis financiera, se fueron diluyendo en la medida en que se asumió (sin fundamento alguno) la idea de que la crisis había pasado. Los bancos volvieron rápidamente a sus prácticas usuales; incluso utilizaron estos recursos públicos para situar las compensaciones de sus ejecutivos en los escandalosos niveles anteriores, y ejercer acciones de lobby que impidieran la introducción de nuevas regulaciones al sector

financiero.

En estos años de crisis, la Unión Europea demostró la verdadera naturaleza de su pacto constitucional. El proyecto constitucional original, después de ser rechazado en las consultas refrendarias en Francia y Holanda, incorporó leves modificaciones y fue rebautizado con un nombre menos amenazante: Tratado de Lisboa. Se trata un régimen político cada vez menos democrático, donde las decisiones trascendentales se alejan paulatinamente de los ciudadanos. Con la constitucionalización del neoliberalismo, los sueños de una Europa democrática e igualitaria fueron sustituidos por una dirección crecientemente autoritaria, que concentra el poder en el Banco Europeo (“auténtico”), en la Comisión Europea y en el gobierno alemán. Los parlamentos nacionales y el Parlamento europeo han sido dejados de lado. Países en profunda recesión, con tasas de desempleo muy elevadas,⁷ han sido obligados a tomar medidas de austeridad: despido de empleados públicos, aumento de la edad para las jubilaciones, reducción de los gastos sociales, privatización de empresas públicas y flexibilización del mercado laboral. La defensa del euro (acompañada de una narrativa apocalíptica de lo que podría ocurrir si no se preserva el valor de dicha moneda), ha servido para dar nuevos pasos, en la perspectiva de buscar la cesión de mayores grados de soberanía de los países a estas instituciones no democráticas de la Unión Europea.⁸ En América Latina, ya pasamos por esto. Son bien conocidos los costos sociales de estas políticas de brutal ajuste estructural.

En los Estados Unidos, donde el poder del dinero ha operado históricamente en una forma mucho más descarnada que en los países europeos, la Corte Suprema adoptó una decisión que incrementa, de forma extraordinaria, el poder de las corporaciones sobre todo el sistema político. A partir del insólito supuesto de que las corporaciones tienen los mismos derechos que las personas, en enero de 2010, esta Corte revirtió restricciones que tenían más de un siglo, así como doctrinas constitucionales que habían sido reafirmadas por diferentes decisiones de la Corte y del Congreso, a través del tiempo. Dictaminó que establecer limitaciones al gasto de las corporaciones y los sindicatos

⁷ España durante buena parte del año 2012 tuvo una tasa de desempleo de alrededor de 24% y un desempleo juvenil de 50%.

⁸ . En palabras de Susan George: “Una de las razones por las cuales en Francia peleamos tan fuertemente en contra del Tratado de Lisboa era porque éste instalaba la política económica neoliberal en el corazón de Europa. Ahora la Comisión Europea quiere revisar los presupuestos nacionales de cada uno de los países antes de que estos sean votados por los parlamentos para garantizar que cumplan con ciertos criterios. Es esto un ataque descarado a la democracia” (Buxton, s/f)

catos, en los procesos electorales, constituía una violación constitucional de la libertad de expresión, tal como fuera dispuesto en la primera Enmienda Constitucional.⁹ Dados los exorbitantes costos de las campañas electorales en los Estados Unidos, esta decisión fortaleció aún más el poder de los grupos de influencia, para comprar decisiones legislativas y ejecutivas que favorezcan sus intereses. La disposición fue celebrada por la derecha estadounidense como la restauración de los principios básicos de la república, al tiempo que ha sido calificada como un severo ataque a la democracia por sectores políticos progresistas y liberales (Spakovsky, 2010).¹⁰

Son múltiples los mecanismos de retroalimentación de la desigualdad y de las restricciones a la democracia. Las políticas impositivas de los Estados Unidos son ilustrativas al respecto. Gracias al creciente poder político corporativo, en las últimas décadas, la estructura de impuestos en dicho país se ha ido sesgando a favor de los intereses corporativos, y en contra de la mayoría de los asalariados. Así, las tasas de impuestos que se pagan sobre los salarios son mayores, que las que se pagan sobre las ganancias provenientes de inversiones. En la medida en que esto acelera la concentración del ingreso e incide en las potenciales fuentes de financiamiento de las campañas electorales, cualquier intento de modificar las políticas impositivas encontrará un sinnúmero de obstáculos.

Otra amenaza, igualmente grave para la democracia en todo el mundo, proviene de las múltiples expresiones que adquieren, en la actualidad, las políticas de “seguridad nacional”. Este proceso, resultado de la convergencia de varias tendencias políticas, tecnológicas y económicas, tiene severas implicaciones antidemocráticas. El salto cualitativo en esta dirección ocurre a partir del ataque terrorista a las Torres Gemelas del World Trade Center, en Manhattan, en el 2001. Un estado permanente de miedo fue alimentado, de manera sistemática, por los medios de comunicación y la industria del entretenimiento: miedo al terrorismo, a las drogas, a la inseguridad personal, a los migrantes indeseados, a las amenazas representadas por los nuevos poderes globales. Como el enemigo puede estar en cualquier parte,

9 Es este el caso conocido como *Citizens United vs. Federal Election Commission*. Ver: Adam Liptak, “Justices, 5-4, Reject Corporate Spending Limit”, *The New York Times*, 21 de enero 2010.

10 Para un análisis de las enormes consecuencias antidemocráticas de esta decisión, ver: *Public Citizen, 12 Months After The Effects of Citizens United on Elections and the Integrity of the Legislative Process*, Washington, enero 2011. [<http://www.citizen.org/12-months-after>]

hay que perseguirlo en todas partes. El autoritarismo del pensamiento político neoconservador privilegia el orden y la razón de Estado, sobre los derechos democráticos de los ciudadanos.

El Acta Patriótica, aprobada en forma abrumadora por las dos cámaras del Congreso de los Estados Unidos, representó un asalto radical a los derechos civiles y políticos, supuestamente garantizados en la democracia liberal. Encontró su fuente de legitimación en este clima de miedo. Esta normativa legalizó la figura jurídica de combatientes ilegales, el no cumplimiento de las convenciones de Ginebra referidas a la guerra, al régimen de torturas sistemáticas en la prisión Abu Ghraib en Irak, y al establecimiento del campo de detención –y torturas– de Guantánamo. Han sido igualmente serias las consecuencias sobre los derechos civiles y políticos al interior de los Estados Unidos, y no sólo durante los gobiernos republicanos. Una investigación que tardó dos años, realizada por el Washington Post después del ataque a las Torres Gemelas, reveló la creación en el país de un aparato secreto de seguridad de tan enormes proporciones, que nadie sabe cuánto cuesta, cuántos programas incluye ni cuántas personas están involucradas. Entre otros resultados, este estudio explica que se trata de un entramado de 1271 organizaciones gubernamentales y 1931 empresas privadas, que trabajan en actividades de inteligencia y contraterrorismo; emplean a 854 mil personas; cuentan con un estatuto de “seguridad certificada” en diez mil localizaciones diferentes, a través de la nación; y, producen alrededor de 50 mil informes de inteligencia al año (Priest y Arkin, 2010).

En diciembre de 2011, como parte de la ley del presupuesto de defensa de los Estados Unidos para el año 2012, el Congreso autorizó a las fuerzas armadas a asumir investigaciones e interrogatorios sobre terrorismo en el territorio nacional. De este modo, permitió la detención de cualquier persona que el gobierno calificara de terrorista –incluso ciudadanos de los Estados Unidos– por un tiempo indefinido, sin derecho a juicio (Congress of the United States of America, 2012). A pesar de las severas oposiciones de diversos sectores, que incluso calificaron a esta norma como un paso en dirección a un Estado policial, el presidente Obama firmó la ley, de la que aseguró tener “serias reservas” (Pace, 2012). El miedo y la inseguridad generados por los medios y los políticos de la derecha, operan como dispositivos que buscan reducir la resistencia al establecimiento de medidas que avanzan, a paso seguro, hacia una sociedad de vigilancia, con tecnologías más allá de todo lo que pudo imaginar Orwell. El programa PRISM de espionaje global de conversaciones telefónicas, correos electrónicos y

redes sociales de todo el mundo de la Agencia Nacional de Seguridad de los Estados Unidos (NSA), hecho público por Edward Snowden, supera los imaginarios más paranoicos.

Surgen, en estas condiciones, enormes oportunidades comerciales que ofrecen las nuevas tecnologías de vigilancia para las empresas que trabajan en lo que ha sido denominado el “complejo industrial de seguridad”. Ha sido ampliamente documentada la participación directa de las empresas dedicadas a estas actividades y sus lobbies, en la definición y expansión de políticas en el campo de la seguridad, tanto en Europa como en los Estados Unidos (Hayes, 2009).

Al respecto, WikiLeaks ha divulgado documentos en los que aparecen 21 países con empresas privadas que brindan servicios de espionaje a las agencias de seguridad.¹¹ Estos servicios permiten interceptar masivamente conversaciones telefónicas, sin ser detectados; proporcionan monitoreo satelital, control de computadoras a distancia, interceptación de comunicaciones de Internet y redes sociales, análisis de voz y de “huellas vocales”; ofrecen servicios de seguimiento mediante localización de usuarios de teléfonos celulares, a través de GPS (aun cuando estos estén apagados), identificadores biométricos y diseño de virus que se pueden introducir para inhabilitar equipos (Hayes, 2006). La expansión acelerada de este “complejo industrial de seguridad”, ha ido erosionando las fronteras tradicionales entre seguridad nacional (militar), seguridad interna (policía) y el cumplimiento de la ley (Ibid).

Esta sociedad de vigilancia total tiene muy poco que ver con el ideal del ciudadano libre, que despliega sus máximas potencialidades sin interferencia del Estado, en principio, el máximo valor del liberalismo.

¹¹ “La última revelación del organismo que dirige Julian Assange desnuda el millonario negocio de las empresas de vigilancia que han convertido su negocio en la nueva industria de espionaje masivo (...). WikiLeaks aporta los nombres de las compañías que en distintos países interceptan teléfonos, rastrean mensajes de texto, reconstruyen la navegación por Internet e incluso identifican por huellas vocales a individuos bajo vigilancia. Todo se hace en forma masiva con softwares que son vendidos a gobiernos democráticos y dictaduras” (CIPER, 2011)

Reacomodos globales y declive del poder imperial unilateral de los Estados Unidos

Los grupos gobernantes de los Estados Unidos, una vez que el colapso de la Unión Soviética desapareció a su rival estratégico, proclamaron que el xx sería “El Siglo Americano”. Ahora, Estados Unidos podría ejercer un dominio de amplio espectro sobre todo el planeta, con capacidad para impedir que cualquier país o alianza de países se desarrolle y ponga en riesgo su plena hegemonía. Este propósito encuentra su máxima expresión en el grupo neoconservador conocido como el Nuevo Siglo Americano,¹² que gobernó con George W. Bush en el periodo 2001-2009. Pero la ilusión imperial ha resultado de corto alcance: aún en el terreno militar, donde todavía mantiene un dominio global, las guerras en Irak y Afganistán han demostrado los límites de esta ambición. Después de más de una década de guerra continua, Estados Unidos se retira de Irak sin cumplir sus objetivos declarados de convertir al país en un ejemplo de democracia liberal para todo el Medio Oriente. Ni siquiera lograron un mínimo de estabilidad política. Por su parte, la guerra en Afganistán continúa empantanada; se perdió el sentido de lo que podrían llamar una “victoria”, para justificar el retiro de tropas. En el terreno económico, los desplazamientos de la hegemonía de los Estados Unidos en el sistema mundo, a causa de la emergencia de nuevos actores, ocurren a pasos vertiginosos. La diferencia entre las aceleradas tasas de crecimiento económico de las llamadas economías emergentes y el letargo de los países industrializados es tal, que el peso relativo de los diferentes grupos de países, en la economía global, está en permanente reacomodo. Ha sido particularmente rápido el surgimiento de China, y ahora se vislumbra como un serio rival a la hegemonía de los Estados Unidos, en el terreno económico. Después de tres décadas de tasas de crecimiento de 10% en promedio, a finales de la primera década del siglo xxi, China superó a Japón, la segunda economía del planeta, y a Alemania, como el primer país exportador. Según el Centro Internacional para el Comercio y el Desarrollo Sustentable (ICTSD), en el 2011, China superó a los Estados Unidos como el país con la mayor producción industrial del mundo; de esta manera, recuperó la posición que había ocupado hasta mediados del siglo xix (ICTSD, 2011).

Otra expresión de estos reacomodos globales está vinculada con

¹² Project for the New American Century. Rebuilding America’s Defenses. Strategy, Forces and Resources. For a New Century. [<http://www.newamericancentury.org/>]

Brasil. El Centre for Economic and Business Research (CEBR) de Londres, en el año 2011, afirma que Brasil sobrepasó al Reino Unido y se convirtió en la sexta economía del mundo. Asimismo, mientras en el 2011, la economía de China representaba menos de la mitad de la economía de los Estados Unidos, en el 2020, es decir, una década más tarde, representará 84% de la economía del país norteamericano. Se estima que en ese lapso, la economía rusa pasará del noveno al cuarto lugar en el mundo; y, la India, del décimo lugar llegará al quinto (CEBR, 2011).

Hace unos años, la empresa Goldman Sachs bautizó al grupo de grandes países emergentes con tasas de crecimiento más acelerados, como los BRIC (Brasil, Rusia, India y China). Desde entonces, realiza un seguimiento sostenido sobre el comportamiento de la economía de estos países. El análisis efectuado por dicha corporación, para evaluar el impacto de la crisis de los años 2007-2008, concluye que este grupo de países pudo superarla en mejores condiciones que el mundo desarrollado. Sobre la base de esos resultados, Goldman Sachs estima que la economía china probablemente supere a la de los Estados Unidos en el 2027, y que, para el 2032, la economía en conjunto de los BRIC será mayor que la economía del grupo G-7 (Estados Unidos, Japón, Alemania, Reino Unido, Francia, Italia y Canadá) (Sachs, 2009). Esto implica un desplazamiento formidable del consumo global hacia esos países. Se calcula que, para el año 2020, el número de personas pertenecientes a las clases medias (ingresos entre 10 mil y 30 dólares al año), en los BRIC, será el doble del número de personas de las clases medias en los países del G-7. China tendría, para ese año, una clase media mayor que todo el G-7 (Sachs, 2010).

Los desplazamientos no sólo se refieren a los pesos relativos de las economías nacionales, sino al peso relativo de las corporaciones transnacionales de diferente origen, en la economía global. El Boston Consulting Group (BCG) ha venido produciendo informes anuales sobre el papel e impacto global de las corporaciones de las “economías en rápido desarrollo” (a las que denomina como “nuevos rivales globales”), que están sacudiendo el orden económico establecido. Estos nuevos rivales globales (provenientes, principalmente, de China, India, Brasil, Rusia y México), registraron una tasa de crecimiento de sus ventas equivalente a 18%, y tasas de ganancia promedio de 18%, durante el periodo 2000-2009 (BCG, 2011). Mientras tanto, las tasas correspondientes a las corporaciones basadas en los “países desarrollados” reportan un aumento entre 6% y 11%, durante el mismo periodo. Algunas de estas corporaciones se han convertido, en poco

tiempo, en las mayores empresas globales en sus respectivas áreas de actividad. En el listado de las 500 mayores corporaciones globales de Fortune, el número de corporaciones de estos países pasó de 21 a 75 en la última década (*Ibid.*).

Los retos que perciben los Estados Unidos frente a estos procesos no se limitan al terreno económico; también están vinculados con ámbitos como el tecnológico, educativo y militar. A finales del 2011, el gobierno chino anunció públicamente su programa espacial para los siguientes cinco años, que incluye el lanzamiento de laboratorios espaciales, naves tripuladas y pasos preparatorios para la construcción de estaciones espaciales. También se anticipa la puesta en marcha de un proceso de mejoramiento de los vehículos de lanzamiento, de las comunicaciones, y el desarrollo de un sistema global de satélites de navegación, que busca rivalizar con el lugar dominante de los Estados Unidos en este campo, gracias al sistema de posicionamiento GPS (Watt, 2011). Este anuncio ocurre cuando ha concluido la vida útil de los transbordadores de los Estados Unidos y carece de vehículos de lanzamiento espacial propios. Al momento, depende de Rusia para enviar tripulantes y materiales a la estación espacial internacional.

Respecto de la educación, todos los años, el Programa Internacional de Evaluación de Estudiantes de la OCDE (PISA), realiza un estudio comparativo de evaluación de estudiantes de 15 años, de los 34 países de la organización y de otros asociados al programa. Se evalúa un amplio espectro de asuntos: comprensión lectora, razonamiento, matemáticas, ciencias, etc. En el 2009, entre los 75 países participantes se incluyó, por primera vez, a la provincia china de Shanghai. Los estudiantes de esta localidad superaron a todos los demás en 6 de las 7 categorías utilizadas, y lograron la máxima puntuación en la evaluación global. Con ello, superaron a países como Finlandia y Corea del Sur, que en años anteriores habían ocupado los primeros puestos (OECD, 2009). En la mayor parte de las categorías, los estudiantes de los Estados Unidos ocuparon los puestos 23 o 24 (Dillon, 2010). Otra manifestación de la progresiva pérdida de la plena hegemonía de los Estados Unidos en el sistema mundo, se expresa en los lentes, pero significativos pasos que se han dado con miras a reducir el papel del dólar como divisa de reserva internacional. El dólar ha sido un pilar fundamental de la hegemonía de los Estados Unidos, en especial, desde el momento en que, bajo la presidencia de Richard Nixon, el país abandonó el patrón oro.

Son diversas las señales que apuntan hacia una progresiva desdolarización de la economía global, sobre todo en los países integrantes

de los BRIC (Reuters, DPA y AFP, 2011). A finales del 2010, el presidente Vladimir Putin, de Rusia, y el primer ministro de China, Wen Jiabao, anticiparon su intención de remplazar al dólar estadounidense, en sus intercambios bilaterales, por el rublo y el yuan (Chinadaily, 2011). Posteriormente, a finales del 2011, los primeros ministros de China y Japón negociaron un acuerdo para utilizar a corto plazo, en su comercio bilateral, sus propias divisas, sin el dólar. El acuerdo contempla que Japón podrá utilizar el yuan (moneda china) como divisa de reserva. Este acuerdo entre las economías número dos y tres del planeta podría ocasionar efectos trascendentales en relación con el papel internacional del dólar (Miller, 2011). En América Latina, los intercambios en moneda nacional entre Argentina y Brasil, y, en otra escala, el sucre, entre los países del ALBA, apuntan en la misma dirección.

La hegemonía militar de los Estados Unidos y el estado de guerra permanente

En el terreno militar, los Estados Unidos preservan una plena hegemonía; cuando es posible, con la participación de sus aliados,¹³ pero, con frecuencia, en forma unilateral. Es esta su principal ventaja estratégica, en la búsqueda de preservar su hegemonía global. En los últimos años ha demostrado –independientemente del partido de gobierno– la disposición a utilizar este poderío militar cada vez con mayor frecuencia.

Entre las evidencias de las ambiciones imperiales unilaterales, Estados Unidos mantiene aproximadamente 1000 bases militares fuera de sus fronteras, que representan 95% de las bases militares existentes, en la actualidad, en el extranjero. Como señala el historiador Chalmers Johnson, se trata de una nueva forma de colonialismo que no está caracterizado, como sucedió en el caso europeo, por la ocupación del territorio: la “...versión americana de la colonia es la base militar” (Johnson, 2004).¹⁴

Según el Instituto Internacional de Investigación de Paz de Esto-

13 La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) ha ido dejando, paso a paso, su carácter regional para realizar operaciones militares en todas partes del planeta. Ver: Ivo Daalder y James Goldgeier, AGlobal NATO@, Foreign Affairs, septiembre-octubre 2006.

14 De acuerdo con la propia lista del Pentágono, serían unas 865 bases; pero si se incluyen las bases en Irak y Afganistán, son más de mil (Gusterson, 2009).

colmo (2010), uno de los centros más confiables de estudio de gasto militar, los Estados Unidos ejecutaron, en el 2010, el 43% del gasto militar total del planeta; porcentaje significativamente superior al de los siguientes nueve países con mayor gasto militar (32%). En el presupuesto federal global, el peso relativo del gasto militar varía según cómo se realiza el cálculo. Las estadísticas oficiales muestran un peso menor al real, pues excluyen una amplia gama de desembolsos directamente relacionados con el gasto militar que no están considerados en el presupuesto del Pentágono. De acuerdo con la organización antiguerra War Resisters League (2011), si al presupuesto oficial del Pentágono se le suma el gasto de los veteranos de guerra, la deuda pública atribuible al gasto militar y el costo de las guerras de Irak y Afganistán, el gasto militar total representa 54% del gasto federal.¹⁵ Un exhaustivo estudio realizado por el Watson Institute for International Studies, de la Universidad de Brown, muestra que el costo total de las guerras de los Estados Unidos, durante la última década, asciende aproximadamente a 3,2 y 4 billones de dólares (trillones, según nomenclatura de los Estados Unidos). Los cálculos calificados como “conservadores” de este Instituto, indican que estas guerras, en diez años, han ocasionado la muerte de 236 000 personas; la mayoría, civiles de Irak, Afganistán y Paquistán. De estos, entre 40 mil y 60 mil corresponden a Paquistán, donde se supone que no hay una guerra. El estudio señala que por cada uno de estos muertos directos habrían perdido la vida cuatro personas más, en forma indirecta (hambre, degradación del ambiente y la infraestructura). Con ello, la cifra total equivale a 1180000 muertos. También se estima que entre refugiados y personas desplazadas, aproximadamente 7800000 personas adicionales han sido afectadas (Watson Institute for International Studies, 2011).

Para que este estado de sangrienta y costosa guerra permanente, o “guerra sin fin”, fuese políticamente sostenible en el tiempo, se incorporaron transformaciones fundamentales en las maneras de conducir la guerra. La experiencia de Vietnam demostró que no era posible sostener una guerra si ésta ocupaba un espacio destacado y constante en la opinión pública, y si los sectores privilegiados de la sociedad sufriían en forma directa sus consecuencias. De ahí, la búsqueda de cambios que permitiesen mayores niveles de opacidad en relación con la guerra, y el desplazamiento de los afectados hacia otros sectores de

15 Este cálculo se refiere a lo que se denomina “gasto discrecional”. No incluye los gastos de la seguridad social, que se financian y gestionan al margen del presupuesto federal.

la población. Estas medidas se han ido concretando a través de la aplicación de tres transformaciones esenciales en las formas de conducción del personal y en el uso de la tecnología. La primera medida consistió en eliminar la recluta obligatoria y sustituirla por mecanismos de enlistamiento “voluntario”, basado en incentivos económicos. En la resistencia a la guerra de Vietnam, muchos soldados provenían de sectores privilegiados de la sociedad, incluso algunos eran estudiantes de las universidades más elitistas del país. Por eso, cada estudiante reclutado en contra de su voluntad y cada muerto que regresaba de la guerra, generaba una creciente oposición de la gente. Así, el enfrentamiento bélico se hizo políticamente insostenible. Pero a partir de la eliminación de la recluta obligatoria y la incorporación de modalidades de enlistamiento, basados en incentivos económicos, la carne de cañón de las guerras de los Estados Unidos provino casi exclusivamente de los sectores más pobres de la población, lo que disminuyó el impacto en la opinión pública.

La subcontratación o privatización de la guerra fue otra modalidad de reducción de la recluta. En 2011, estos mercenarios, denominados “contratistas militares privados”, llegaron a superar el número total de soldados uniformados activos en Irak y Afganistán (Shear, 2011). Con la privatización de la guerra, se amplió el ámbito de competencia del “complejo militar-industrial” y, con ello, los sectores corporativos y laborales dependientes de la continuidad y la ampliación de las guerras.

Las transformaciones tecnológicas del “arte de la guerra” implicaron cambios significativos. Las nuevas armas de alta tecnología, desarrolladas al costo de miles de millones de dólares, han permitido –en especial para los Estados Unidos– remplazar la participación humana directa en los campos de batalla, por nuevos armamentos que, además de incrementar el poder letal, viabilizan operaciones a distancia que no ponen en peligro a los soldados. El uso de estos nuevos instrumentos bélicos posibilita llevar a cabo una guerra sin poner un pie en territorio “enemigo”. De acuerdo con los voceros oficiales de la OTAN, la guerra en Libia, que condujo al derrocamiento del gobierno de Khadafi, no ocasionó ni una sola víctima mortal entre los “aliados”. Otra cosa, por supuesto, fue lo vivido por la población libia.

En estas condiciones, sin recluta y con pocos norteamericanos muertos, es factible naturalizar un estado de “guerra infinita” contra todos los enemigos imaginables: terrorismo, Estados fallidos, armas de destrucción masiva, piratas, drogas. A diferencia de épocas históricas anteriores, la guerra no es una sucesión de eventos discontinuos

que comienzan y terminan, sino un estado permanente que pelea, en forma abierta o encubierta, en muchos frentes y en forma simultánea: Irak, Afganistán, Libia, Sudán, Somalia, Irán... En vista de las crecientes limitaciones financieras y de los actuales reacomodos hegemónicos, el gobierno de Obama ha anunciado una nueva estrategia militar para preservar el liderazgo global de los Estados Unidos, en el siglo xxi. En esta reorientación, destacan dos aspectos: unas fuerzas armadas más reducidas, pero “más ágiles, flexibles, listas, innovadoras y tecnológicamente avanzadas”; y, la prioridad estratégica para contener a China, rival que es visto como una amenaza a la hegemonía global de los Estados Unidos (United States of America, 2012).

La secretaria de Estado, Hillary Clinton, ha denominado a esta nueva orientación geoestratégica como el “Siglo del Pacífico Americano”. Según Clinton, el “futuro de la política será decidido en Asia, no en Afganistán o en Irak, y los Estados Unidos estarán en el justo centro de la acción” (Clinton, 2011). En su discurso ante el parlamento australiano, a finales del 2011, el presidente Obama anticipó que, después de las guerras de Irak y Afganistán, Estados Unidos estaban girando su atención hacia el vasto potencial del Asia Pacífico, lo que incluía “una fuerte presencia militar en la región”. Como parte del fortalecimiento de esta presencia militar, Obama anunció el acuerdo para establecer una nueva base militar naval en Australia; la primera expansión de estas características en la región, desde el fin de la guerra de Vietnam. Esto provocó una respuesta airada del gobierno chino, que acusó al mandatario estadounidense de estar agudizando las tensiones militares en la región (Calmes, 2011).

¿Estamos presenciando el inicio de una nueva época de guerra fría?

Pueblos en movimiento

Ante esta extraordinaria combinación de amenazas, no sólo a la democracia, a la paz y dignidad humana, sino a la vida misma, hoy nos encontramos con pueblos en movimiento y resistencia. En el 2011, se produjeron sorprendentes movilizaciones en todo el mundo, en oposición a estos propósitos y en favor de la lucha por otro mundo posible.

América Latina, durante las últimas dos décadas, ha sido el continente más activo en este sentido. Continúan y, en muchos casos, se profundizan y radicalizan, las movilizaciones y luchas, especialmente en contra de las múltiples modalidades del extractivismo: minería

a cielo abierto; extracción de hidrocarburos; monocultivos de soya transgénica, eucaliptos, pinos y palma africana; y, grandes represas hidroeléctricas. Entre las luchas más emblemáticas destacan las acciones contra la minería, en Argentina; la resistencia a la represa de Belo Monte, en la Amazonía brasileña; las grandes acciones de resistencia contra las corporaciones mineras, en Cajamarca (Perú); y, la oposición a la carretera que pretende atravesar el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), en Bolivia. Sin embargo, la lógica extractivista y la inserción primario-exportadora de estas economías han continuado, más allá de los profundos cambios políticos experimentados en el continente; y representan la fuente principal de las contradicciones internas y los desencuentros con los gobiernos “progresistas” y de izquierda de la región.

Han reaparecido en escena, asimismo, otros sujetos y otros asuntos, entre ellos, las luchas estudiantiles chilenas, en reclamo por una educación pública y de calidad. En Chile, la dictadura de Pinochet había instalado una amplia hegemonía política y cultural del neoliberalismo, en la que predominaba el individualismo y la desvalorización de lo público y lo colectivo. No obstante, en los últimos años, las luchas de los mineros, de los mapuches y, sobre todo, de los estudiantes, parecen haber roto el hechizo de ese modelo de sociedad. Si bien las masivas y sostenidas movilizaciones estudiantiles del año 2011 –inscritas dentro de la defensa de las nociones democráticas de la equidad y lo público-, no han conseguido alterar el rumbo en las políticas gubernamentales, en cambio sí han logrado niveles de apoyo extraordinarios por parte de la población. El Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC, 2011), en su estudio nacional de opinión pública correspondiente a diciembre de ese año, revela que 89% de la población apoya las demandas de los estudiantes; 77% opina que la educación debe ser gratuita; 78% considera que no deben existir instituciones de educación superior con fines de lucro; y, 82% asegura que las demandas de los estudiantes son las correctas para mejorar la educación. Este apoyo es abrumador, incluso entre quienes dicen simpatizar con los partidos de derecha. Apenas 21% de la población se identifica como partidaria del gobierno de Piñera.

En el mundo árabe se están produciendo cambios políticos que, hasta hace no mucho tiempo, parecían poco probables; ejemplo de ello son las multitudinarias y persistentes movilizaciones populares, la denominada “Primavera árabe”, que produjeron el derrocamiento de los dictadores Ben Alí, en Túnez, y Hosni Mubarak, en Egipto. Organizaciones antes ilegales, como la Hermandad Musulmana, han

pasado a ocupar espacios políticos centrales. La negación de todo derecho democrático, junto con la profundización de las condiciones de exclusión, pobreza y desigualdad que acentuó el neoliberalismo, terminaron por hacer estallar este centro neurálgico de la geopolítica global y abrieron la puerta a una época de cambios profundos y de gran inestabilidad. El papel de la región, como fuente confiable de los hidrocarburos requeridos por los Estados Unidos y la Unión Europea, dejó de estar garantizado en la medida en que sus aliados (los gobiernos autoritarios de la región), están siendo cada vez más cuestionados. Los “aliados” responden a estas nuevas condiciones con acciones militares directas (Libia), o con amenazas de intervención militar y acciones encubiertas de sus agencias secretas (Siria e Irán). Israel, que ha perdido algunos aliados para su política de sometimiento sistemático del pueblo palestino, está poniendo en marcha políticas cada vez más agresivas, sobre todo en relación con Irán. En Europa, el movimiento más amplio, consistente y sostenido es el de los llamados “Indignados”. Combinando acciones de ocupación en los centros de las ciudades, multitudinarias movilizaciones (especialmente en Madrid y Barcelona) y asambleas barriales, la demanda de “Democracia real YA” ha implicado un cuestionamiento profundo del sistema político español y de sus partidos, incluso de los partidos de izquierda. Entre las exigencias que constan en diversos manifiestos, destacan: eliminación de los privilegios de la clase política; contra el desempleo (reparto del trabajo fomentando la reducción de la jornada laboral...); derecho a la vivienda; servicios públicos de calidad (educación, salud y transporte); control de las entidades bancarias (prohibición de rescates bancarios: las entidades en dificultades deben quebrar o ser nacionalizadas, para constituir una banca pública bajo control social; prohibición de inversión en paraísos fiscales...); régimen impositivo (aumento de las tasas impositivas a las grandes fortunas y a la banca, recuperación del impuesto sobre el patrimonio, control efectivo del fraude fiscal, tasa Tobin...); libertades ciudadanas y democracia participativa (no al control de Internet; protección de la libertad de información y del periodismo de investigación; referéndum obligatorios y vinculantes para los asuntos de gran relevancia, que modifican las condiciones de vida de los ciudadanos, y para toda introducción de medidas dictadas desde la Unión Europea; modificación de la ley electoral, para garantizar un sistema auténticamente representativo y proporcional que no discrimine a ninguna fuerza política ni voluntad social; independencia del Poder Judicial; establecimiento de mecanismos efectivos que garanticen la democracia interna en los partidos

políticos); reducción del gasto militar (Democracia real YA, s.f.). En su cuestionamiento a la política institucional, así como lo han hecho otros movimientos de diversas partes del mundo, los Indignados han privilegiado la democracia directa y las asambleas, como modalidad de debate y toma de decisiones.

En los Estados Unidos, el movimiento que se inició con Occupy Wall Street se extendió hacia unas mil localidades urbanas, en todo el país. La principal consigna del movimiento “Somos el 99%” reconoce, y a la vez coloca en forma abierta en la conciencia pública, la existencia de conflictos entre los “ricos” y los “pobres” de esa sociedad. Según el estudio de opinión pública nacional del Pew Research Center, 66% de los norteamericanos consideran que existen conflictos fuertes o muy fuertes entre los “ricos” y los “pobres”, lo que equivale a un aumento de 19 puntos en relación con los resultados obtenidos en el 2009 (Morin, 2012). Esta percepción se eleva a 74% entre la población negra. Asimismo, el porcentaje de personas que califican a estos conflictos como muy fuertes (30%), es el más elevado desde que esta pregunta comenzó a ser formulada en 1987, y duplica al porcentaje de personas que pensaban así en el 2009. Los conflictos de clase entre pobres y ricos también se expresan entre la población nativa y los inmigrantes; entre blancos y negros; entre jóvenes y viejos.¹⁶

En las plataformas programáticas que el movimiento ha ido elaborando destacan la lucha contra el racismo y el patriarcado, contra la desigualdad y por el derecho al trabajo y la contratación colectiva. Entre muchos otros asuntos, denuncian “que las corporaciones, que ponen por encima el beneficio a las personas, sus propios intereses a la justicia, y la opresión a la igualdad, son las que manejan nuestros gobiernos” (*Ibid.*). Afirman que estas corporaciones han perpetrado la desigualdad y la discriminación en el entorno laboral, en función de la edad, el color de la piel, el sexo, la identidad de género y la orientación sexual (Declaración de principios de la ocupación de la Ciudad de Nueva York, 2011). Como en el caso del movimiento español, asumen la democracia participativa, directa y transparente, y rechazan las estructuras jerárquicas, así como las viejas formas de hacer política. Sus decisiones son ampliamente debatidas en asambleas y tomadas

16 Señala este estudio, sin embargo, que este incremento en la percepción de la importancia de los conflictos de clase, no altera la percepción que se tiene sobre los ricos: “un 46% opina que la mayor parte de los ricos lo son porque tienen buenos contactos o porque nacieron en familias ricas y 43% considera que los ricos acumularon riqueza gracias a su propio esfuerzo, ni sugieren un aumento del apoyo a políticas gubernamentales dirigidas a reducir la desigualdad del ingreso” (*Idem.*)

por consenso.

Estos encuentros de múltiples sectores sociales evidencian un importante proceso de repolitización, después del profundo desencanto que generó el gobierno de Obama entre millones de jóvenes y amplios sectores pobres de la población, que se habían movilizado en la campaña presidencial del 2008. El movimiento representa una alternativa de calle al populismo de extrema derecha del Tea Party, que ha contado con un generoso apoyo financiero por parte de las corporaciones. Estos movimientos de diversas partes del mundo tienen mucho en común y muchas diferencias; varía, por ejemplo, la eficacia política en cuanto al logro de sus objetivos inmediatos. Los asuntos comunes, que aparecen en forma más reiterada, se refieren a la reivindicación de la democracia, en contra de la desigualdad, la exclusión y el desempleo, y en oposición a la destrucción ambiental. La desconfianza en la política institucional, e incluso hacia los partidos de izquierda, es uno de los temas importantes para muchos movimientos, que demandan formas de democracia directa, no violenta, pero dispuesta a la desobediencia cívica y a la resistencia activa cuando son reprimidos por las fuerzas públicas. Asimismo, algunos coinciden en las modalidades de acción y de toma de decisiones democráticas, con frecuencia mediante debates asamblearios, hasta el logro de consensos.

En ciertos casos, como Túnez y Egipto, los movimientos lograron el derrocamiento de dictadores. En otros, en cambio, las políticas contra las cuales luchan no dejan de aplicarse. En Grecia, centenares de miles de griegos, día tras día, semana tras semana, han expresado su absoluto rechazo en las calles de Atenas, Tesalónica y otras ciudades; sin embargo, no lograron detener los draconianos ajustes impuestos por la Comisión Europea, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional. En el Reino Unido, a pesar de las amplias y reiteradas protestas estudiantiles en contra del aumento de los costos de las matrículas universitarias, el Partido Conservador, que proponía aún mayores ajustes, ganó abrumadoramente las elecciones generales del 2010. En España, la amplia movilización de los Indignados, que tenía como uno de sus temas centrales la oposición a las políticas de ajuste neoliberales, no impidió la victoria del Partido Popular que –como era de esperar– una vez en el gobierno, impuso ajustes mucho más duros que los ejecutados durante el gobierno del Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

Empero, los logros más importantes de estas y otras luchas parecen ser la politización de los jóvenes que no encuentran sentido alguno en la política institucional, así como los cambios en los sentidos comunes

de la sociedad, en el contenido del debate público, en los desplazamientos políticos culturales significativos respecto de asuntos básicos como la democracia, la igualdad y el valor de lo público. Ese es el caso de las movilizaciones de los Indignados, de Occupy Wall Street y de las luchas de los estudiantes chilenos. Igualmente, han abierto perspectivas de debate y de acción política –de otra forma de hacer política-, ante la falta de opciones de cambio en la política institucional. En los últimos años, los partidos socialdemócratas europeos se han convertido en cómplices plenos de las reformas neoliberales que han exigido “los mercados”. En consecuencia, son cada vez más incapaces de defender las conquistas del “Estado de bienestar social”, que había sido su proyecto histórico. Las organizaciones políticas de izquierda tampoco han sabido ofrecer alternativas ante la crisis: durante mucho tiempo afirmaron que una crisis de estas dimensiones era inevitable; pero cuando esta se vuelve realidad, la izquierda se ha quedado sin propuesta.

Las otras formas de hacer políticas, menos institucionales, más espontáneas, menos verticales, más democráticas, colocan sobre el tapete un conjunto de asuntos críticos que deben ser debatidos. Uno se refiere a las potencialidades de las nuevas tecnologías de comunicación e información (teléfonos celulares, YouTube, Twitter, Facebook), para promover una política radicalmente democrática. Por supuesto, estos instrumentos también han sido utilizados para fortalecer iniciativas de contenido autoritario y antidemocrático, como parte de la “sociedad bajo vigilancia”, tal como ha sido destacado en otra parte de este texto. No obstante, en los últimos años, a través de todo el planeta, el uso de las nuevas tecnologías de comunicación ha sido incorporado de modo creativo a múltiples expresiones de lucha y movilización. También han abierto, en muchos contextos, potencialidades de acceso a la información y comunicación: creación de espacios virtuales de debate público, de intercambio de experiencias y articulación en las luchas y movilizaciones sociales. En abril de 2002, en Venezuela, a través de los teléfonos celulares, la población compartió información y coordinó lugares de encuentro para las masivas movilizaciones, que lograron derrotar al golpe de Estado y el regreso de Chávez al palacio presidencial. Esto ocurrió en ausencia de organizaciones chavistas capaces de coordinar la resistencia al golpe, y en condiciones en que los golpistas intentaron un bloqueo total del acceso a la información. Todos los medios públicos fueron silenciados y los medios privados, en forma coordinada, dejaron de informar sobre lo que ocurría en el país: sustituyeron las noticias por telenovelas, comiquitas y series nor-

teamericanas.

Estas tecnologías han permitido romper el monopolio de los medios corporativos y estatales. La represión, que cada vez es más divulgada, a veces prácticamente en tiempo real, por YouTube, con frecuencia tiene efectos contraproducentes para las autoridades, ya que genera protestas aún mayores que las que se buscaba reprimir. En China, donde se registra el mayor número de usuarios de Internet, el control estatal de sus contenidos es muy difícil. Otro asunto clave, vinculado con viejos debates en el campo de la política transformadora, se refiere a la posibilidad o conveniencia de reconectar estas múltiples expresiones de la resistencia y protesta popular con la política institucional. No tiene sentido buscar una respuesta única, pero, ¿cuáles serían las condiciones (y experiencias) en las cuales sería posible incidir, en sentido democrático, sobre la política institucional y sobre la acción del Estado, sin perder la autonomía y el horizonte utópico, sin ser capturado por la lógica reproductora y conservadora de la política y del poder constituido? Desde el punto de vista de la amplia gama de movimientos y luchas asociadas con el Foro Social Mundial, es indispensable profundizar el debate sobre el sentido y potencialidades de estos nuevos movimientos. ¿Cómo debatir, confluir y articular estas nuevas oleadas de protestas, sin buscar apropiarse de ellas, como harían los partidos políticos? Ante todo, es necesario partir del reconocimiento de la pluralidad y diferencias de los contextos en los que operan estos movimientos, así como de la diversidad de sus historias, objetivos y concepciones acerca del por qué se lucha y de las formas de lucha. En palabras de Raúl Zibechi:

Para las fuerzas antisistémicas (...) [se] hace imposible el diseño de una sola y única estrategia planetaria y hace inútiles los intentos de establecer tácticas universales. Aunque existen inspiraciones comunes y objetivos generales compartidos, las diferentes velocidades que registra la transición hacia el poscapitalismo, y las notables diferencias entre los sujetos antisistémicos, atentan contra las generalizaciones (Zibechi, 2012)

Bibliografía

- American Political Science Association (2004) "Task Force on Inequity and American Democracy 2004". <www.apsanet.org>
- BCG – Boston Consulting Group. 2011 BCG Global Challengers (2011) Companies on the Move. Raising Stars from Rapidly Developing Economies Are Reshaping Global Industries. Boston, enero 2011. <www.bcg.com/documents/file70055.pdf>
- Borenstein, Seth (2011) "Biggest jump ever seen in global warming gases". The Associated Press, 3 de noviembre.
- Buxton, Nick (s/f) "End financial control of European governance (entrevista a Susan George)". Transnational Institute, Amsterdam. <<http://www.tni.org>>
- Calmes, Jackie (2011) "A U.S. Marine Base for Australia Irritates China", The New York Times, 16 de noviembre.
- Capgemini y Merrill Lynch Wealth Management (2010). World Wealth Report, 2010.<<http://www.capgemini.com/resources/world-wealth-report-2010>>
- CEBR-Centre for Economics and Business Research Ltd. (2011)"Brazil has overtaken the UK's GDP". The CEBR World Economic League Table, Londres, 26 de diciembre.
- Center for American Progress Action Fund (2010) "Republicans Slam GOP's Climate Change Denial as Incomprehensible and Embarrassing". Think Progress, <<http://thinkprogress.org>>
- CERC-Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (2011) Barómetro de la política. Santiago de Chile, diciembre. <<http://www.cerc.cl>>
- Chinadaily-Aporrea (2011) "Fuera el dólar: China y Rusia usarán el Yen y el Rublo en su comercio bilateral". Chinadaily-Aporrea, Caracas, 25 de noviembre. <www.aporrea.org/internacionales/n170213.html> (acceso 25 de noviembre 2011)
- CIPER-Centro de Investigación Periodística (2011). El último golpe de WikiLeaks: mapa identifica a las empresas que tienen al mundo bajo vigilancia. CIPER, Santiago de Chile. <<http://ciperchile.cl/2011/12/02/el-ultimo-golpe-de-wikileaks-mapa-identifica-a-las-empresas-que-tienen-al-mundo-bajo-vigilancia>>
- Clinton, Hillary (2011) "America's Pacific Century". Foreign Policy, noviembre. <http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/10/11/americas_pacific_century>
- Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (2011) "Establishment of an Ad Hoc Working Group on the Durban Platform for Enhanced Action". Durban, diciembre. <unfccc.int/files/meetings/durban_nov.../pdf/cop17_durbanplatform.pdf>
- Credit Suisse Research Institute (2011) Global Wealth Report 2011], Zurich, 2011.
- Declaración de principios de la ocupación de la Ciudad de Nueva York (documento consensuado por la Asamblea General de NYC), 29 de septiembre. <<http://www.nycga.net/resources/declaration>>
- ¡Democracia real YA! (2011) <<http://www.democraciarealya.es/documento-transversal>> (acceso 8 de agosto 2013)
- Dillon, Sam (2010) "Top Test Scores From Shanghai Stun Educators". The New

York Times, 7 de diciembre.

Foley, Stephen (2012) "What price the new democracy? Goldman Sachs conquers Europe". The Independent, Londres, 18 de noviembre.

Gillis, Justin (2011) "U.N. Panel Finds Climate change Behind Some Extreme Weather Events". New York Times, 18 de noviembre.

Gusterson, Hugh (2009) "Empire of bases". Bulletin of the Atomic Scientists, 10 de marzo. <<http://www.thebulletin.org/print/web-edition/columnists/hugh-gusterson/empire-of-bases>>

Hayes, Ben (2006) Arming Big Brother. The EU's Security Research Programme. Transnational Institute y Statewatch, Amsterdam. <www.tni.org/es/archives/act/3928>

Hayes, Ben (2009) NeoConOpticon The EU Security-Industrial Complex, Transnational Institute, Amsterdam, septiembre. <<http://www.tni.org/report/neoconopticon>>

ICTSD-International Centre for Trade and Sustainable Development (2011) "China Reclaims Former Perch as World's Biggest Manufacturer". China Programme, volumen 15, número 9, 16 de marzo.

IFG –The International Forum on Globalization (2011) Outing the Oligarchy. Billionaires who benefit from today's climate crisis, diciembre. <<http://ifg.org/programs/plutonomy.html>>

Johnson, Chalmers (2004) "America's Empire of Bases". 15 de enero. <www.TomDispatch.com>

Kapstein, Ethan (2006) "The New Global Slave Trade". Foreign Affairs, noviembre-diciembre.

Kochhar, Rakesh et al. (2011) "Wealth Gaps Rise to Record Highs Between Whites, Blacks and Hispanics". Pew Research Center. <www.pewresearch.org>

Kouwenhoven, Bill (2011) "The gilded generation: What is it like to grow up as part of Russia's new power elite? Russia now has more billionaires than anywhere else on earth". The Independent, Londres, 3 de julio.

Krugman, Paul (2012) "America's Unlevel Field". The New York Times, 8 de enero.

Lander, Edgardo (2002) "La utopía del mercado total y poder imperial". Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol. 8, no. 2, mayo-agosto, pp. 51-79.

Lander, Edgardo (2011). La economía verde. El lobo se viste con piel de cordero. Transnational Institute, Amsterdam. <<http://www.tni.org/es/report/la-economia-verde-el-lobo-se-viste-con-piel-de-cordero>>

Lukin, Tomás (2011) "Mentores intelectuales del crimen financiero". Página 12, Buenos Aires, 10 de agosto.

Mantás, Yiannis (2012) "S&P rebaja dos escalones a España y quita la triple A a Francia y Austria". Público, Madrid, 14 de enero.

Marfull, Miguel Ángel (2011) "PSOE y PP pactan una reforma constitucional sin referéndum". Público, Madrid, 23 de agosto.

Miller, Andrew(2011) "China and Japan Agree to Far-Reaching Currency Pact". 28 de diciembre. TheTrumpet.com.

Morin, Rich (2012) "Rising Share of Americans See Conflict Between Rich and Poor". Pew Research Center. Pew Social & Demographic Trends, 11 de enero.

- <<http://www.pewsocialtrends.org/2012/01/11/rising-share-of-americans-see-conflict-between-rich-and-poor/?src=prc-headline>>
- Naciones Unidas (2012) Rio +20. Conferencias de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible, El futuro que queremos. Rio de Janeiro, junio. <<http://rio20.net/iniciativas/el-futuro-que-queremos-documento-final-de-la-conferencia-rio20>>
- National Center for Science Education (2012) "Climate Change Denial Is Affecting Education". 5 de enero. <<http://ncse.com/climate/denial/denial-affecting-education>>
- Congress of the United States of America (2012), "National Defense Authorization Act for Fiscal Year 2012". <<http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c112:S.1867>> (acceso 11 de agosto 2013)
- Obama, Barack (2011) "Remarks by President Obama to the Australian Parliament". Camberra, Australia, 17 de noviembre. <<http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/11/17/remarks-president-obama-australian-parliament>>
- Obama, Barack (2012) Sustaining U.S. Global Leadership: Priorities for 21st Century Defense, Departamento de Defensa de los Estados Unidos, Washington, enero. <http://www.defense.gov/news/defense_strategic_guidance.pdf>
- O'Brien, Kevin (2012) "Top 1% of Mobile Users Consume Half of World's Bandwidth, and Gap Is Growing". The New York Times, 5 de enero.
- OECD (2009), The OECD Programme for International Student Assessment (PISA), PISA 2009 Results: What Students Know and Can Do, Paris. <www.oecd.org/edu/pisa/2009>
- Organización Internacional del Trabajo (2005). Una alianza global contra el trabajo forzoso, Ginebra, pp. 12, 14. <white.ilo.org.pe/sindi/general/declarationweb.pdf>
- Pace, Julie (2012) "Obama signs defense bill despite 'serious reservations'". The Christian Science Monitor, 1 de enero.
- Polanyi, Karl (1989) La gran transformación. Crítica del liberalismo económico. Ediciones La Piqueta, Madrid.
- Priest, Danna y William Arkin (2019) "Top-Secret America: A hidden world, growing beyond control". The Washington Post, 20 de julio.
- Público (2011) "Fitch reclama a Rajoy medidas adicionales de austeridad en España". Madrid, 22 de noviembre.
- Ramonet, Ignacio (2011) "La gran regresión". Le Monde Diplomatique, París, diciembre 2011.
- Reuters, DPA y AFP. "Plantea China una nueva divisa de reserva para sustituir al dólar". La Jornada, México, 7 de agosto.
- Sachs, Goldman (2010) "Is this the BRICs Decade?" BRICs Monthly, 20 de mayo. <<https://360.gs.com>>
- Sachs, Goldman (2009) "The Long-Term Outlook for the BRICs and N-11 Post Crisis". Global Economics Paper No. 192, diciembre.
- Shear, Jeff (2011) "A Professional Military and the Privatization of Warfare". Miller-McCune, 22 de abril.
- Sherman, Arloc and Chad Stone (2010) "Income gaps between very rich and everyone else more than tripled in last three decades, new data show". Center on Budget and Policy Priorities, Washington, 25 de junio. <www.cbpp.org>

- Spakovsky, Hans (2010) "Citizens United and the Restoration of the First Amendment", Legal Memorandum no. 5. Heritage Foundation, 17 de febrero. <<http://www.heritage.org/research/reports/2010/02/citizens-united-and-the-restoration-of-the-first-amendment>>
- Stockholm International Peace Research Institute (2010) Background paper on SIPRI military expenditure data 2010. Estocolmo. <www.sipri.org>
- Tobin, Damian (2011) "Inequality in China: Rural poverty persists as urban wealth balloons". BBC News Business, 29 de junio. <<http://www.bbc.co.uk/news/business-13945072>>
- United Nations. Department of Economic and Social Affairs. Population Division (2011) World Mortality 2011. <www.unpopulation.org>
- United Nations (2003) Water for the People. Water for Life. World Water Development Report. Executive Summary. UNESCO, París. <www.unesco.org/water/wwap>
- United States of America, Department of Defense (2012) Defense Budget Priorities and Choices, Washington. 2012.
- United States of America Census Bureau (2010) Income, Poverty and Health Insurance Coverage in the United States: 2010. Septiembre, Cuadro 4.
- Wallerstein, Immanuel (2010) "¿Guerra de divisas?", por supuesto". La Jornada, México, 6 de noviembre.
- War Resisters League (2011) "Where your income tax money really goes". Nueva York, 5 de julio, 2011. <<http://www.warresisters.org/pages/piechart.htm>>
- Watson Institute for International Studies (2011) The Costs of War. Eisenhower Study Group. Eisenhower Research Project, Brown University, junio. <costsofwar.org/>
- Watt, Louise (2011) "China revels its space plan up to 2016". Salon, 30 de diciembre. <http://www.salon.com/2011/12/30/china_reveals_its_space_plans_up_to_2016_3_2/>
- Winters, Jeffrey (2011) "Oligarchy and Democracy". The American Interest, noviembre-diciembre.
- World Economic Forum (2012) Global Risks 2012. Ginebra, enero.
- Yardley, Jim (2010) "Soaring Above India's Poverty, a 27-Story Home". The New York Times, 28 de octubre.
- Zibechi, Raúl. (2012) "Las izquierdas y el fin del capitalismo". La Jornada, México, 13 de enero 2012.
- Zizek, Slavoj (2011) "Now the field is open", Al Jazeera, 29 de octubre, <www.aljazeera.net> (acceso 29 de octubre 2011)

AMÉRICA LATINA EN UNA ENCRUCIJADA: ¿MODERNIZACIONES ALTERNATIVAS, POSLIBERALISMO O POSDESARROLLO?¹

Arturo Escobar²

*Al maestro Orlando Fals Borda, luchador incansable,
In Memoriam, por su honestidad intelectual y su
compromiso político con América Latina, con la vida y
con el mundo.*

Introducción: El «giro a la izquierda» y la coyuntura actual

América Latina es la única región del mundo donde actualmente se pueden estar desarrollando ciertos procesos contrahegemónicos a nivel del Estado. Algunos argumentan que tales procesos pueden conducir a una reinvención del socialismo; para otros, lo que está en juego es el desmantelamiento de las políticas neoliberales de las tres últimas décadas –el fin de la «larga noche neoliberal», que es como se denomina a este período en los círculos progresistas de la región– o la formación de un bloque sudamericano (y anti estadounidense). Otros destacan el potencial para *un nuevo comienzo*, que podría traer aparejada una reinvención de la democracia y del desarrollo o, más radicalmente aún, el fin del predominio de la sociedad liberal de los últimos doscientos años, basada en la propiedad privada y la democracia representativa. El sociólogo peruano Aníbal Quijano quizá haya sido quien mejor lo expresase:

Es una época de luchas y de opciones. América Latina fue el ámbito original donde surgió el capitalismo moderno/colonial; aquí tuvo su momento fundacional. Hoy es, al fin, el verdadero centro de la resistencia mundial

¹ Reconocimientos. Los razonamientos desarrollados en este trabajo fueron presentados por primera vez en su forma actual en la Universidad de Oregon. Desde entonces, lo he presentado en Argentina, Colombia, Ecuador y los EEUU. Lo presenté en la Universitat de Lleida el 16 de octubre de 2008, mediante videoconferencia; agradezco a Víctor Bretón por esta última invitación. La presente versión es un resumen de un trabajo publicado en inglés en la revista Cultural Studies de enero de 2010. La versión más extensa incluía el caso de Venezuela, que ha sido omitido en esta versión en castellano.

² University of North Carolina, EEUU / Universidad del Valle, Colombia.

contra este modelo de poder y de la generación de alternativas a él. (2008: 3)

A pesar de las diversas y contradictorias formas que ha adoptado en la última década, el denominado «giro a la izquierda» en América Latina sugiere que la necesidad de una reorientación del curso seguido durante las pasadas tres o cuatro décadas es algo que muchos gobiernos asumen. Esto es muy claro en los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador; en mayor o menor medida en Argentina, Paraguay, Nicaragua, Honduras y El Salvador; y en los casos de Brasil, Chile y Uruguay, que constituyen lo que algunos observadores han definido como el grupo de los «reformadores pragmáticos». Por qué tal cosa está sucediendo en América Latina con mayor intensidad que en cualquier otra región del planeta, es una pregunta que no puedo responder aquí con demasiado detalle, pero está relacionada con el hecho de que América Latina fue la región que más fervientemente adoptó las reformas neoliberales, donde el modelo fue aplicado con mayor rigurosidad, y donde los resultados son, en el mejor de los casos, más ambiguos. Fue en base a las tempranas experiencias latinoamericanas que se diseñó el Consenso de Washington. El hecho de que muchas de las reformas de años recientes sean definidas como «anti-neoliberales» parece especialmente pertinente. Que estos países estén entrando en un orden social posneoliberal –no digamos posliberal– sigue siendo un tema de debate.

Hay también una aguda sensación de que dicho potencial no necesariamente se desarrollará, y que los proyectos hoy en marcha no son panaceas de ningún tipo; por el contrario, son vistos como frágiles y llenos de tensiones y contradicciones. Pero la sensación de que las cosas se están moviendo en muchas regiones del continente, desde el sur de México hasta la Patagonia, y especialmente en buena parte de Sudamérica, es intensa. ¿Es posible sugerir formas de pensar sobre las transformaciones en curso que no menoscaben su potencial, al interpretarlas mediante categorías ya superadas» ni que magnifiquen su alcance atribuyéndoles utopías que pueden estar lejos de los deseos y acciones de sus principales protagonistas? ¿Es suficiente pensar desde el ámbito de las modernas ciencias sociales» o se deben incorporar otras formas de conocimiento, como las de aquellos activistas-intelectuales que habitan los mundos de muchos de los movimientos sociales actuales? En otras palabras, los interrogantes de *desde dónde piensa uno, con quién y con qué intención* se vuelven elementos importantes de la investigación; esto también implica que la investigación es, más

que nunca y simultáneamente, teórica y política.

La parte I de este trabajo resume el contexto y las características de las actuales transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales en Sudamérica. La parte II presenta la idea central del razonamiento: ¿constituyen tales transformaciones formas alternativas de modernización, o puede decirse que tienden a transformaciones sociales más radicales, hacia opciones poscapitalistas, posliberales y pos-estatistas, que podrían definirse como «alternativas a la modernidad»? Las partes III-IV intentan aportar una discusión general de los cambios específicos introducidos a nivel de los estados en Ecuador y Bolivia y su relación con los movimientos sociales. El caso ecuatoriano nos permitirá analizar la tensión entre neodesarrollismo y posdesarrollo; mientras que la orientación general del proyecto de Correa puede calificarse de neodesarrollista, ciertas tendencias en las áreas ambiental y cultural parecen tender hacia el posdesarrollo. La siguiente sección se centra en un enfoque emergente que percibe el actual proceso boliviano como una lucha entre proyectos culturales-políticos, entre aquellos basados en lógicas liberales y comunales, y entre formas estatales y no estatales de poder y de política; esta tensión se ve reflejada en los proyectos opuestos promovidos por los movimientos sociales y por el Estado; mientras que puede considerarse que los primeros tienden hacia el posliberalismo, el Estado está embarcado en un proyecto alternativo de modernización, bajo la dirección de la izquierda establecida y el gobierno de Morales.

El debate entre formas liberales y posliberales continúa en la parte V en un registro diferente, el de la ontología, o los supuestos básicos acerca de los tipos de entidades que se cree que existen en el mundo. Se plantea que lo que está en juego en muchas de las actuales movilizaciones cultural-políticas en América Latina es la activación política de ontologías relacionales, como las de los pueblos indígenas o de los afrodescendientes. Estas ontologías relacionales pueden ser diferenciadas de las ontologías dualistas de la modernidad liberal en que no se basan en divisiones entre naturaleza y cultura, nosotros y ellos, individuo y comunidad; las consecuencias culturales, políticas y ecológicas de asumir seriamente la relationalidad son significativas. La conclusión, finalmente, plantea cuestiones tanto al Estado como a los movimientos sociales desde la perspectiva de la sustentabilidad, o no, de las transformaciones hoy en marcha. Una cuestión esencial para los estados es si pueden mantener sus políticas redistributivas y anti-neoliberales a la vez que se abren más decididamente a las exigencias autónomas de los movimientos sociales; para estos, la cuestión clave

será hasta qué punto sus políticas de la diferencia pueden desarrollar infraestructuras que les brinden opciones razonables para rediseñar la vida social según criterios no liberales y poscapitalistas, al mismo tiempo que conservan su autonomía³.

Parte I. Contexto y ciertas características de las actuales transformaciones

Algunos enunciados acerca de las transformaciones

Comencemos con algunos enunciados sobre las transformaciones en marcha que denotan lo que puede haber de nuevo en ellas. Para Luis Macas, antiguo dirigente de la CONAIE, *nuestra lucha es epistémica y política*, queriendo decir con esto que no se trata sólo de la inclusión social, sino del carácter del conocimiento mismo y de la cultura. El sociólogo aymara Félix Patzi lo resume afirmando que los movimientos sociales en Bolivia están por «la total transformación de la sociedad liberal» (Chapel HUI, 17 de noviembre de 2005). A lo que se refería era al fin de la hegemonía de la modernidad liberal, basada en las nociones de propiedad privada y democracia representativa, y en la activación de formas comunales de organización, basadas en las prácticas indígenas. Los antropólogos Mario Blaser y Marisol de la Cadena se hacen eco de estas controversias; para Blaser, las transformaciones demuestran «proyectos cultural-políticos que parecen desbordar los criterios de la modernidad» (2007: 11), mientras que de la Cadena ve tales transformaciones en términos de un descentramiento ontológico-político de la política moderna (2008). El sociólogo Fernando Calderón observa en el momento actual «una inflexión política en el proceso de cambio socio-cultural» y el surgimiento de *un nuevo ciclo histórico*, que potencialmente puede conducir a una renovación de la democracia y de lo que se considera desarrollo (2008).

La percepción de que las transformaciones en curso suponen una

3 Dos advertencias previas. Primero, no es este un estudio del Estado *per se*, aunque analizará una serie de discursos y prácticas estatales, como los planes de desarrollo y las reformas constitucionales. Las prácticas de los estados progresistas son susceptibles de ser examinadas en base a marcos de referencia como los de la biopolítica y de la gobernabilidad, originalmente desarrollados por Foucault. Para recientes análisis latinoamericanos sobre el Estado, véase la edición especial de Iconos (FLACSO, Quito) sobre «Etnografías del Estado en América Latina» (n.º 34, 2009). Segundo, este trabajo no trata detalladamente acerca de las tradiciones del liberalismo y sus diversas formas. Para una discusión útil sobre los significados del liberalismo, véase Hindess (2004).

ruptura con el pasado fue puesta elocuentemente de manifiesto por el presidente Correa en su discurso inaugural, al contrastar la «época de cambios» con el «cambio de época»:

América Latina y Ecuador no están pasando por una época de cambios, sino por un genuino cambio de época... [Podemos] iniciar la lucha por una *revolución ciudadana* que sea coherente con el profundo, radical y rápido cambio del actual sistema político, económico y social; un sistema perverso que ha destruido nuestra democracia, nuestra economía y nuestra sociedad. (Rafael Correa, discurso inaugural como presidente de Ecuador, 15 de enero de 2007)

De forma similar, el vicepresidente boliviano Álvaro García Linera (2007a) explicó la profundidad de los cambios en su país al subrayar su complejidad histórica y cultural:

La Asamblea Constituyente fue concebida y ha sido convocada para crear un orden institucional que se corresponda con la realidad de la que formamos parte. Hasta ahora, cada una de nuestras 17 o 18 constituciones se ha limitado a copiar la moda institucional más reciente –francesa, estadounidense, europea. Y ha quedado claro que no se ajustaban a nosotros, puesto que tales instituciones corresponden a otras sociedades. Somos indígenas y no indígenas, somos liberales y comunitarios, somos una sociedad profundamente diversa regionalmente y un híbrido en términos de clases sociales. Por ello debemos tener las instituciones que nos permitan reconocer tal pluralismo.

En una primera aproximación, la novedad y las tensiones de las transformaciones podrían percibirse como una serie de contrastes: entre modelos neoliberales de desarrollo y políticas anti-neoliberales; entre un Estado-nación único / estados plurinacionales y pluriculturales; entre una cultura nacional (mestiza/blanca) y una multiplicidad de culturas e interculturalidad; entre América Latina y «Abya Yala», el nombre dado al continente por los movimientos indígenas; entre capitalismo y desarrollo y socialismo del siglo XXI; sociedad liberal y modernidad versus sistemas comunales y modernidades alternativas.

vas o no modernidad; y entre liberación económica y social (la «vieja izquierda») y descolonización epistémico/cultural y descolonialidad (la «opción descolonial»). La realidad está muy lejos de poder ser dividida con tanta nitidez; con frecuencia se exagera lo novedoso de lo nuevo y se minimiza la continuidad con lo antiguo.

Algunos rasgos comunes

En el escenario pos Consenso de Washington, las ideas de izquierda han pasado de una actitud defensiva a una postura proactiva; las alternativas a las reformas favorables al mercado han propiciado «la constitución de un nuevo centro de referencia discursivo para la política la izquierda es ahora el centro» (Arditti, 2008: 71). Si consideramos los tres casos más claramente asociados con el «giro a la izquierda» (Venezuela, Bolivia y Ecuador), se pueden identificar algunos rasgos comunes. Los tres regímenes ofrecen propuestas radicales para transformar el Estado y la sociedad que incluyen: *a)* una profundización a favor de una democracia sustancial, directa y participativa; *b)* un proyecto político y económico anti-neoliberal; *c)* Estados pluriculturales y plurinacionales en los casos de Bolivia y Ecuador; *d)* en menor medida, modelos de desarrollo que incorporan la dimensión ecológica. Las Asambleas Constituyentes han sido un vehículo esencial para la refundación del Estado y de la sociedad. También son rasgos comunes: una significativa movilización popular, la agudización de los conflictos sociales, el fortalecimiento del Estado y el abandono de los partidos políticos tradicionales (*partidocracia*), incluso de los partidos de la vieja izquierda. Finalmente, una postura antiestadounidense y antiimperialista y una clara voluntad de desempeñar un papel progresista en la escena internacional, mediante la creación de un conjunto de nuevos bloques regionales y nuevas instituciones, desde la UNASUR, el Banco del Sur y el ALBA⁴.

La coyuntura actual

Blaser (2007) ha sugerido que el momento actual en el continente debe ser visto en términos de una doble crisis: la crisis de la hegemonía del modelo modernizador neoliberal de las últimas tres décadas; y la persistente hegemonía durante más de quinientos años del proyecto modernizador iniciado con la Conquista, es decir, la crisis del proyec-

⁴ ALBA es la Alternativa Bolivariana para los Pueblos de América Latina y el Caribe; creada por Hugo Chávez en 2001, tiene actualmente nueve miembros. Es considerada la estructura anti-neoliberal latinoamericana para la integración económica y política que aspira a romper con la dominación imperialista.

to de traer la modernidad al continente.

La crisis del modelo neoliberal

En América Latina, el neoliberalismo comenzó con los brutales regímenes militares de Chile y Argentina en la década de 1970; a comienzos de los noventa, se había generalizado en todos los países de la región (excepto Cuba). Casi desde el comienzo aparecieron signos de resistencia. Desde los motines reclamando alimentos que estallaron en diversos países latinoamericanos a fines de los años ochenta y principios de los noventa, las manifestaciones contra el GATT en la India en esa misma época, y el alzamiento zapatista en 1994, hasta las multitudinarias manifestaciones en Seattle, Barcelona, Quebec o Génova, la idea de un único e inevitable orden mundial bajo la égida de una modernidad capitalista ha sido cuestionada de diversas maneras.

Conocidas en América Latina como «reformas del mercado» las reformas estructurales impuestas por el neoliberalismo intentaron reducir el papel del Estado en la economía, asignarle el protagonismo a los mercados y favorecer la estabilidad macroeconómica; algunos analistas consideran que tales reformas aportaron ciertos éxitos (por ejemplo, un mayor dinamismo de algunos sectores exportadores, una mayor inversión extranjera directa, mayor competitividad en determinados sectores, control de la inflación, y la introducción de políticas como las de descentralización, igualdad de género y multiculturalismo). No obstante, los mismos analistas reconocen los elevados costes de estos supuestos beneficios en términos de aumento del desempleo y del trabajo informal, el debilitamiento de los vínculos entre comercio internacional y producción nacional, mayor desequilibrio estructural entre determinados sectores de la economía (dualismo estructural), impacto ecológico (incluyendo la expansión de monocultivos como la soja, la palma aceitera y la caña de azúcar como agrocombustibles), un agudo incremento de las desigualdades en la mayoría de países y un aumento de los niveles de pobreza en muchos de ellos. A mediados de la pasada década, uno de los más reconocidos economistas latinoamericanos declaró: «posiblemente no haya un solo país en la región en que los niveles de desigualdad sean menores de lo que eran hace tres décadas; al contrario, hay muchos países en los que las desigualdades han aumentado» (Ocampo, 2004: 74).⁵

⁵ Para un enfoque global del ascenso y la expansión del neoliberalismo, véase el excelente libro de Naomi Klein *La doctrina del shock*, que contiene informes bien documentados sobre el neoliberalismo en los países del Cono Sur.

Según el ecologista uruguayo Eduardo Gudynas, muchas de las reformas neoliberales continúan vigentes; en tal sentido, más que «el comienzo de un nuevo sueño», las transformaciones promovidas por los gobiernos progresistas más bien podrían ser descritas como «el sueño de un nuevo comienzo»; es decir, más retóricas que reales.⁶

Pero al menos algunos factores importantes del mantra neoliberal han sido superados. El Estado vuelve a ser un actor principal en la gestión de la economía, especialmente a través de políticas redistributivas; y algunas de las empresas públicas anteriormente privatizadas han vuelto a ser nacionalizadas, particularmente en el sector de los recursos energéticos. Más allá del nivel político, sería importante investigar hasta qué punto los procesos en marcha han cambiado aquellos imaginarios y deseos que tan profundamente arraigaron durante las décadas neoliberales; por ejemplo, las ideologías del individualismo y del consumismo, así como la «mercantilización» de la ciudadanía. En otras palabras, queda por valorar el impacto de las reformas, tanto a nivel social como cultural.

La crisis del proyecto moderno

Un inciso sobre el uso que hago del término «modernidad» en este artículo (para un análisis más detallado véase Escobar 2008). Utilizo modernidad para referirme a los tipos de coherencia y cristalización de las formas (discursos, prácticas, estructuras, instituciones) que durante los últimos siglos han ido surgiendo de ciertos compromisos culturales y ontológicos de las sociedades europeas. Hay una interesante convergencia entre ciertas narrativas filosóficas, biológicas y de los pueblos indígenas que afirman que la vida supone la creación de la forma (diferencia, morfogénesis) a partir de la dinámica de la materia y la energía.⁷

Según tales visiones, el mundo es un pluriverso en incesante movimiento, una red siempre cambiante de interrelaciones que abarcan a los humanos y a los no humanos. Creo que es importante señalar, no obstante, que el pluriverso también da origen a la coherencia y cristaliza en prácticas y estructuras mediante procesos que tienen mucho que ver con los significados y el poder. Con la ontología moderna, se han

⁶ Esta distinción y razonamiento fueron hechos por Gudynas en su ponencia principal durante la conferencia «Knowledge, Policy, Environments, and Publics in Globalizing Latin America», UNC-Duke Consortium in Latin American Studies, de febrero de 2006.

⁷ En algunas narrativas indígenas, la creación de la forma es considerada el pasaje de la «indistinción» a la «distinción» (véase, por ejemplo, Blaser –en prensa– sobre el caso de los Yshiro de Paraguay).

vuelto preponderantes ciertos constructos y prácticas, como la primacía de los humanos sobre los no humanos (separación de naturaleza y cultura) y de ciertos humanos sobre otros (la separación colonial entre «nosotros» y «ellos»); la idea del individuo separado de la comunidad; la creencia en el conocimiento objetivo, la razón y la ciencia como los únicos modos válidos de conocer; y la construcción cultural de «la economía» como un ámbito independiente de la práctica social, con «el mercado» como una entidad autorregulada fuera de las relaciones sociales. Los mundos y conocimientos construidos sobre la base de estos compromisos ontológicos se han tornado «un universo». Este universo ha adquirido cierta coherencia en formas socio-naturales como el capitalismo, el Estado, el individuo, la agricultura industrial, etcétera.

Esto ni significa que la «modernidad» sea una e inmutable; al contrario, está cambiando permanentemente debido a su propio dinamismo y a las críticas y presiones tanto internas como externas. En este trabajo, el término «modernidad» hace referencia al tipo de euromodernidad dominante, basada en las separaciones antes mencionadas. Hay otras formas de modernidad, y tal vez hasta modernidades que no estén tan indeleblemente influidas por sus relaciones con la euromodernidad (Grossberg, 2008). La ontología dualista contrasta con otras construcciones culturales, especialmente aquellas que enfatizan la continuidad entre lo natural, los seres humanos y lo sobrenatural; la imbricación de la economía en la vida social y el carácter restringido del mercado; y una visión del mundo profundamente relacional que condiciona las nociones de identidad personal, comunidad, economía y política. Al universalizarse a sí mismas, tratando a los demás grupos como diferentes e inferiores a través de relaciones de conocimiento-poder (colonialidad), las formas dominantes de euromodernidad han negado la diferencia ontológica de esos otros. Volveremos sobre este debate en la parte final de este trabajo, cuando analicemos el concepto de relationalidad. Por ahora, quiero subrayar la coexistencia de dos proyectos, «el mundo como universo» versus «el mundo como pluriverso»; en este último proyecto, sus fuentes pueden localizarse en variados espacios de la vida intelectual, social y biológica, mientras que el primero continúa caracterizando el diseño cultural de lo que llamamos «globalización».⁸

⁸ Es esta una afirmación muy incompleta sobre un debate complejo que abarca al menos cuatro posturas; a) la modernidad como un proceso universal de origen europeo (discursos intra euroamericanos); b) las modernidades alternativas (variaciones específicamente locales de la misma modernidad universal); c) las modernidades

Uno de los procesos destacados de las últimas décadas, tanto en América Latina como en el resto del mundo, es la rigurosa incorporación de los pueblos indígenas a la escena política. El alzamiento zapatista y la elección de Evo Morales como presidente de Bolivia en 2006 han contribuido enormemente al reconocimiento de este hecho en el ámbito internacional. Aun en países como Colombia, que tienen un porcentaje pequeño de población indígena, han pasado a tener un papel prominente en los movimientos de resistencia, especialmente contra un acuerdo de libre comercio con EE. UU. En las pasadas dos décadas, también han aparecido considerables movimientos de afrodescendientes en Colombia, Brasil y Ecuador. El resurgimiento de lo indígena y lo negro resalta el carácter histórico de la euromodernidad, es decir, el hecho de que la «modernidad» es un modelo cultural entre muchos. Los debates críticos acerca de la modernidad han dejado de ser territorio exclusivo de los intelectuales blancos o mestizos, para convertirse en cuestión de debate entre intelectuales y movimientos indígenas y negros en diversos países.

Los pueblos y movimientos indígenas «han sido capaces de constituir un heterogéneo y multiforme polo de resistencia de confrontación social política que sitúa al *movimiento indígena* como sujeto central en lo concerniente a la posibilidad de una transformación social» (Gutiérrez y Ezcárcaga, 2006: 16). Tal afirmación ha sido confirmada por la creación de los *caracoles* o *Juntas de Buen Gobierno* en Chiapas, los acontecimientos en torno a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, los movimientos autónomos en Oaxaca (Esteva, 2006), los reiterados alzamientos en Ecuador y Bolivia, la activación de pequeños pero perceptibles movimientos en Guatemala, Perú, Chile, Argentina y Colombia, y las numerosas cumbres y encuentros de representantes de *pueblos originarios*, en los que esta «ofensiva política» y un «nuevo proyecto de civilización» (Ramírez, 2006a) son ampliamente debatidos. Los elementos clave de esta ofensiva están relacionados con la defensa del territorio como emplazamiento de la producción y lugar de la cultura; el derecho a una cuota de autodeterminación respecto al control de los recursos naturales y del «desarrollo»; y la relación con el Estado y con la nación, principalmente articulada sobre la noción

múltiples, es decir, la modernidad como multiplicidad sin un origen único o una cuna cultural (Grossberg, 2008); d) la modernidad/colonialidad, que define al inextricable entramado de la modernidad con la clasificación colonial de los pueblos en jerarquías, y la posibilidad de «alternativas a la modernidad» o transmodernidad (por ejemplo, Mignolo y Escobar (eds.) (2009). Para una reciente actualización del debate, especialmente entre Grossberg y Blaser, véase Blaser (2009).

de plurinacionalidad.

Ninguno de estos aspectos está libre de contradicciones. La etiqueta *pueblos originarios*, por ejemplo, podría situar a estas sociedades fuera del tiempo y de la historia, mientras que el enfoque territorial tendería a constreñir a los grupos indígenas en espacios geoculturales (Rivera Cusicanqui, 2008). El vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera (2007b) previene sobre las lecturas esencialistas de los mundos indígenas, a las que percibe como híbridos de prácticas modernas y no modernas, más que como portadoras de no modernidades.

Parte II. Argumento: ¿Modernizaciones alternativas o proyectos decoloniales?

Mi razonamiento es el siguiente: las actuales transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales sugieren la existencia de dos proyectos potencialmente complementarios, pero también contradictorios: a) *modernizaciones alternativas* basadas en un modelo de desarrollo anti-neoliberal y tendientes a una economía poscapitalista y a una forma alternativa de modernidad (*una modernidad satisfactoria*, en palabras de García Linera). Este proyecto tiene su origen en el fin de la hegemonía del proyecto neoliberal, pero no se compromete significativamente con el segundo aspecto de la coyuntura, es decir, la crisis de la euromodernidad; b) *proyectos descoloniales* basados en un conjunto diferente de prácticas (por ejemplo, comunales, indígenas, híbridas y, principalmente, pluriverbales e interculturales), tendientes a una sociedad posliberal (una alternativa a la euromodernidad). Este segundo proyecto surge del segundo aspecto de la coyuntura y pretende transformar al neoliberalismo y al desarrollo. Permitidme establecer dos salvedades.

Primero, considero que ambas opciones de algún modo se están dando a nivel tanto de los estados como de los movimientos sociales; mientras que a nivel del Estado predomina la orientación hacia la modernización alternativa, la segunda opción no está del todo ausente. En cambio, mientras la segunda opción estaría representada por algunos movimientos, diversas formas del pensamiento y de las movilizaciones de izquierdas continúan siendo rigurosamente modernizadoras. De ahí la importancia de analizar estas opciones a nivel de a) el Estado, b) los movimientos sociales; c) los nexos entre sus interacciones. Teóricamente hablando, mi interrogante es: ¿es posible pensar y llegar más allá del capital como expresión dominante de la economía, de

la euromodernidad como construcción cultural dominante de la vida socio-natural, y del Estado como expresión central de la institucionalización de lo social? Si esta hipótesis es válida, podríamos hablar de tres escenarios: poscapitalista, posliberal y pos-estatista. Tal cosa requeriría una radical transformación del monopolio de la economía, del poder y del conocimiento, que hasta hace muy poco ha caracterizado a las sociedades modernas/coloniales. Un criterio básico para responder a estas preguntas y determinar el carácter de los cambios es saber *hasta qué punto están siendo cuestionadas las premisas básicas del modelo de desarrollo*.

Segundo, entiendo el *pos* que antepongo a capitalista, liberal y estatista de un modo muy específico. Se ha dicho sobre la noción de posdesarrollo (Escobar, 1995) que señalaba hacia un futuro prístino en el que el desarrollo ya no existiría. Nada de eso pretendía tal noción, que intuía la posibilidad de *vislumbrar una era en la que el desarrollo dejase de ser el principio central organizador de la vida social* y que, más aún, vislumbraba que tal desplazamiento ya estaba aconteciendo en el presente. Otro tanto con el posliberalismo, como un espacio/tiempo en el que la vida social no estuviese completamente determinada por los constructos de la economía, lo individual, la racionalidad instrumental, la propiedad privada y demás factores que caracterizan al liberalismo y a la modernidad. No es una situación a la que se haya de llegar en el futuro, sino algo que está en permanente construcción. De manera semejante, «poscapitalismo» implica considerar a la economía como constituida por diversas prácticas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas; supone un estado de cosas en el que el capitalismo ya no es la fuerza económica hegemónica, en que el dominio de «la economía» no está completa y «naturalmente» en manos del capitalismo, sino de un conjunto de economías: solidaria, cooperativa, social, comunal y hasta criminal, que no pueden ser reducidas al capitalismo (Gibson Graham, 2006). En otras palabras, el prefijo *pos* indica la noción de que *la economía no es esencialmente ni naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es, como habíamos creído, el único modo de establecer el poder social*.

Sucintamente, el *pos* implica que el capitalismo pierde su centralidad en la definición de la economía, el liberalismo en la definición de sociedad y de lo político y la expresiones estatales de poder en la definición de la matriz de las organizaciones sociales. Esto no quiere decir que el capitalismo, el liberalismo y las formas estatales dejen de existir; significa que su centralidad discursiva y social ha sido parcial-

mente desplazada, permitiendo así ampliar la gama de experiencias sociales existentes que son consideradas alternativas válidas y creíbles a lo que hoy predomina (Santos, 2007). En conjunto, el posliberalismo, el poscapitalismo y las formas pos-estatistas indican alternativas a las formas dominantes de la modernidad eurocentrada; algo que podría definirse como alternativas a la modernidad, o transmodernidad (Dussel, 2000). Que dicha noción no es sólo una presunción de los investigadores, sino que puede deducirse de los discursos y las prácticas de algunos movimientos sociales y de intelectuales próximos a tales movimientos, será lo que demostraremos en lo que resta de este artículo.

El argumento sobre la posibilidad de órdenes sociales posliberales, poscapitalistas y pos-estatistas es hasta ahora más un argumento sobre su potencialidad (en el campo de lo virtual) que sobre «cómo son las cosas en realidad». En este sentido, seguirá siendo una hipótesis de trabajo a perfeccionar y una declaración de posibilidad, y como tal es planteada en este trabajo, con ánimo de discusión. Pero también debo enfatizar que esto no le resta realidad a las tendencias que describiré. Los movimientos sociales actuales no sólo organizan «protestas», sino que articulan una potencialidad de cómo podrían ser la política y el mundo en otro contexto. Es en estos espacios donde no sólo se incuban, sino que se experimentan y analizan nuevos imaginarios e ideas acerca de cómo re-ensamblar lo socio-natural.⁹

Parte III. Ecuador: entre el neodesarrollismo y el posdesarrollo

Ecuador ejemplifica las tensiones entre modernizaciones alternativas e ir más allá de la modernidad, que en esta sección analizaré como una tensión entre neodesarrollismo y posdesarrollo. Con el término neodesarrollismo hago referencia a formas de comprensión y prácticas de desarrollo que no cuestionan las premisas fundamentales del discurso desarrollista de las últimas cinco décadas, aun cuando se introduzcan cambios importantes (Escobar, 1995, 2009). Por posdesarrollo, me refiero a la apertura de un espacio social donde puedan refutarse tales premisas, como lo están haciendo ciertos movimientos sociales.

⁹ El razonamiento sobre la política de lo virtual en relación a los movimientos proviene de Deleuze y Guattari; véanse Escobar y Osterweil (2009); Osterweil (2009).

Rafael Correa fue elegido presidente en noviembre de 2006 con el apoyo de un amplio movimiento político, Alianza País. La llegada de Correa al poder estuvo precedida por una ola de revueltas indígenas iniciada en 1990. En septiembre de 2008, una nueva Constitución fue ratificada mediante referéndum popular. Según declarase Alberto Acosta, presidente de la Asamblea Constituyente, la nueva Constitución tiene «un objetivo fundamental: la repolitización de la sociedad ecuatoriana, reflejada en una creciente toma de conciencia por parte de la mayoría sobre la necesidad y, sobre todo, la posibilidad de un cambio». La nueva Constitución establece que la finalidad del desarrollo es el *sumak kawsay*, o *buen vivir*. Esto implica una «ruptura conceptual» con las interpretaciones del desarrollo de las últimas seis décadas. El *buen vivir* «representa una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo» (Acosta, 2009: 6). Para Catherine Walsh, «la visión integral y la condición básica del *buen vivir* ha estado en la base de las cosmovisiones, las filosofías de vida y las prácticas de los pueblos de *Abya Yala* y de los descendientes de la diáspora africana durante siglos; ahora son recuperadas como guías para la refundación de los estados y las sociedades boliviana y ecuatoriana» (2009a: 5). Para el ecologista uruguayo Eduardo Gudynas (2009a, 2009b), los derechos a la naturaleza, o la *Pachamama*, reconocidos en la nueva Constitución ecuatoriana representan un «giro biocéntrico» sin precedentes, en consonancia tanto con las cosmovisiones de los grupos étnicos como con los principios de la ecología. El mandato constitucional para repensar el país como una sociedad plurinacional e intercultural es también admirable. Todos estos autores, sin embargo, señalan los tremendo obstáculos para trasladar tales principios a políticas y prácticas concretas. Más aún, queda claro que muchas de las políticas puestas en práctica por los gobiernos progresistas están reñidas con los principios del *buen vivir*. El *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*, subtítulo *Planificación para la Revolución Ciudadana*, nos permite ilustrar las tensiones entre neodesarrollismo y posdesarrollo.

El Plan establece doce metas de desarrollo humano vinculadas con: a) democracia y participación; b) un modelo económico alternativo y políticas sociales inclusivas; c) una genuina integración social, política y económica latinoamericana. El concepto de desarrollo humano incluye el desarrollo endógeno, la diversidad cultural, el *buen vivir*, y la sustentabilidad ecológica. El Plan define al desarrollo de la siguiente manera:

Por desarrollo entendemos la búsqueda del bienestar co-

lectivo (*buen vivir*) para todos, en paz y armonía con la naturaleza, y la ilimitada supervivencia de las *culturas humanas*. El *buen vivir* presupone que las verdaderas libertades, oportunidades, habilidades y potencialidades que los *individuos* poseen puedan ampliarse de tal modo que les permitan alcanzar simultáneamente aquellas metas consideradas como deseables por cada individuo –visto simultáneamente como *un ser humano particular y como universal*– y por la sociedad, los territorios, y las diversas identidades culturales. (SENPLADES s. f., p. 59; énfasis añadido)

Es esta una definición interesante; no obstante, el lector atento percibirá los conceptos ortodoxos sobre desarrollo que se han colado en la definición (y que yo he destacado en letra cursiva tanto en esta como en otras citas de esta sección). Primero, aun cuando el Plan establece la necesidad de una definición amplia de desarrollo que «no adhiera sólo a la meta del crecimiento económico» (p. 59), la necesidad de crecimiento impregna la mayoría de aspectos del Plan; la premisa del crecimiento es cuestionada como un fin, pero no como un medio. Hasta cierto punto, el Plan afirma la posibilidad de subordinar el crecimiento a otras metas, aunque las contradicciones son patentemente claras. Por ejemplo, el Plan menciona «áreas estratégicas para potenciar el crecimiento económico que pueda favorecer el desarrollo humano (energía, hidrocarburos, telecomunicaciones, minería, ciencia y tecnología, agua, y desarrollo rural)» merecedoras de «especial atención por parte del Estado» (p. 73). Esta noción de áreas estratégicas es problemática, pues parecen exentas de los criterios culturales y ecológicos que subyacen al concepto de *sumak kawsay*, las recientes políticas gubernamentales sobre minería se basan en este principio.¹⁰ Habría que considerar si no hay «áreas estratégicas» que sean esenciales para el *sumak kawsay* y que también deberían ser fortalecidas. Hay una asimetría en el Plan, entre aquellos elementos que contribuyen al crecimiento económico y aquellos que podrían favorecer estrategias viables para el *buen vivir*. Esta, asimetría nos remite a una visión eco-

¹⁰ Según Alberto Acosta, aunque la ley de Correa sobre minería representa un avance significativo respecto a las leyes anteriores, viola algunos aspectos de la Constitución. Las políticas agrarias de Correa favorecen al gran agronegocio y el uso de agroquímicos. En ambas áreas, las mejoras se ven perjudicadas por una falta de coherencia entre las políticas reales y los principios socialistas (entrevista en Quito, 18 de agosto de 2009).

nomicista y tecnocrática del desarrollo.¹¹

En resumen, el Plan de Desarrollo 2007-2010 y la Constitución de 2008 abren la posibilidad de «cuestionar el significado histórico del desarrollo», como señala Acosta (2009: 12). La noción de desarrollo como *buen vivir*; *a*) cuestiona el imperante «maldesarrollo» (Tortosa, 2009; Ospina Peralta, 2008), resaltando la inconveniencia de un modelo basado en el crecimiento y el progreso material como principios rectores; *b*) refuta la idea de desarrollo como un fin, enfatizando que el desarrollo es un proceso de cambio cualitativo; *c*) permite, en principio, estrategias que van más allá de la exportación de productos primarios, oponiéndose a la «reprimarización» de la economía, hoy tan en boga en todo el continente; *d*) aborda la cuestión de la sustentabilidad del modelo; *i*) ha hecho posible el debate sobre otros conocimientos y prácticas culturales (por ejemplo, indígenas y afroamericanas) en el ámbito nacional.

Otros aspectos innovadores de los planes y la constitución serían: *a*) al percibir a la naturaleza como parte constitutiva de la vida social, las nuevas constituciones hacen posible un cambio conceptual a favor del biopluralismo, dentro del cual la economía podría verse como algo integrado en sistemas sociales y naturales mayores, siguiendo los principios de la economía ecológica. Esto hace posible una nueva ética del desarrollo, una que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana y la justicia social (Acosta, 2009); *b*) el desarrollo como *buen vivir* busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura de forma novedosa, reivindicando economías mixtas y solidarias (véase p. 47 del Plan); *c*) introduce temas de justicia social e intergeneracional como principios de desarrollo; *d*) reconoce las diferencias culturales y de género, destacando a la interculturalidad como uno de los principios rectores (Walsh, 2009b); *e*) favorece nuevos criterios, como la soberanía alimentaria, el control de los recursos naturales o el acceso al agua como un derecho humano.¹²

Todos estos son cambios positivos. Pero, ¿constituyen una «ruptura conceptual» suficientemente amplia como para permitir los cambios radicales que la Constitución vaticina? Para responder a esta pregunta, es necesario señalar algunos problemas persistentes: *a*) continúa habiendo una serie de conceptos contradictorios, incluso en torno al

11 Para más detalles sobre este aspecto del Plan véase Escobar (2009).

12 Para una introducción y el análisis de las nociones de *buen vivir*, derechos de la naturaleza y plurinacionalidad, véanse los útiles volúmenes breves de Acosta y Martínez (eds.) (2009a, 2009b, 2009c); Gudynas (2009a y b).

papel del crecimiento, anteriormente mencionados; *b*) hay una ausencia de claridad respecto al tipo de procesos necesarios para poner en práctica el Plan debido a dichas contradicciones; *c*) se mantiene una visión general macrodesarrollista, que va en contra de la sustentabilidad ecológica; y *d*) persiste una fuerte orientación individualista, que se contradice con el potencial colectivista y relacional subyacente a la noción de *buen vivir*, tal problema es inherente a una interpretación del «desarrollo humano» basado en las «aptitudes».

Son muy importantes las críticas que la CONAIE, la principal red de organizaciones indígenas del país, ha hecho a muchos de los aspectos del gobierno de Correa. Para la CONAIE, la visión modernista del desarrollo es contraria a la interculturalidad. Y pese a que el Plan incorpora el concepto de un Estado plurinacional, según las organizaciones indígenas el gobierno no ha adoptado sus propuestas, basadas en «la existencia de una diversidad de nacionalidades y pueblos, que constituyen diferentes entidades históricas, económicas, políticas y culturales». El planteamiento de la CONAIE a la Asamblea Constituyente era una *propuesta de vida* que implicaba una crítica de las políticas neoliberales; reforma agraria integral; reparaciones sociales, culturales, ecológicas y económicas por los daños ocasionados por las industrias petrolera, maderera y minera; el cese de las concesiones a las empresas extranjeras; y el autogobierno de cada grupo étnico dentro del Estado y una sociedad intercultural dentro de la cual los diversos grupos pudiesen coexistir en paz y respeto mutuo. Muchas de estas demandas fueron ignoradas en la Constitución de 2008. En general, muchas organizaciones indígenas ven al gobierno de Correa como defensor de una modernización alternativa basada en el conocimiento académico y, más allá de sus posturas anti-neoliberales, con una participación insuficiente de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y los trabajadores.

La interculturalidad es un concepto clave originalmente desarrollado por la CONAIE y que, con el transcurso de los años, fue siendo perfeccionado por las organizaciones de indígenas y afrodescendientes. Se refiere al diálogo y la coexistencia entre diversos grupos culturales en condiciones de igualdad (Walsh, 2009b: 41) y pretende quebrar con la centenaria imposición de una visión cultural única. Sobre todo, representa «un proceso dinámico y un proyecto de creación y construcción fundados en las acciones de la gente, que reconoce y enfrenta los legados coloniales aún vigentes y que invita a un diálogo entre lógicas, racionalidades, saberes, mundos y maneras de ser que tienen derecho a ser diferentes» (Walsh, 2009b: 59). Sin duda, la

viabilidad de esta noción exige cambios profundos en las estructuras sociales en las que se sustenta el Estado monocultural, monoepistémico y uninacional; como proyecto político, es más probable que logre afianzarse si se lo impulsa desde la base y no desde arriba.

El Estado, no obstante, ha adherido considerablemente a esta visión, al hablar simultáneamente de *revolución intercultural* y de *revolución ciudadana*. Hallamos claramente definida esta meta tanto en el Plan de Desarrollo 2007-2010 como en la Constitución de 2008. El Plan señala que la interculturalidad inaugura una «nueva agenda política» y que debe influir «sobre la visión a largo plazo del desarrollo». Para Walsh, pese a tales avances, «la importancia e implicaciones de la interculturalidad en el proceso de cambios continúan siendo terreno resbaladizo», especialmente en relación a los cambios estructurales necesarios para crear las condiciones en que las diferencias se tornen visibles (2009b: 151). La articulación entre plurinacionalidad e interculturalidad –que tenga en cuenta aspectos esenciales como la definición de nación, territorialidad, educación, derechos y la ley– sigue siendo algo difícil de alcanzar. Para avanzar más decididamente hacia la interculturalidad con el fin de derribar las estructuras culturales, políticas y epistémicas del colonialismo, concluye Walsh, sería necesario un giro descolonizador. Volveremos sobre esta noción al final de la última sección de este artículo.

Cabe señalar que, aunque se han establecido elementos importantes para una estructura estatal alternativa, es necesario resaltar la voluntad política que requiere el diseño de políticas sociales, culturales y ecológicas *efectivas* en términos de *buen vivir*; interculturalidad y derechos de la naturaleza. Como Gudynas, Guevara y Roque (2008) han señalado en su provisional pero muy bien documentada evaluación de las políticas sociales de los regímenes progresistas en América del Sur, en todos los casos, hay una brecha considerable y una falta de coherencia entre las declaraciones y la práctica real. Dicha brecha no es accidental; al contrario, confirma el hecho de que todos los regímenes progresistas siguen atrapados en los conceptos desarrollistas. Esta sería una conclusión injusta en lo que respecta a las constituciones, dado que las nuevas constituciones han surgido de profundas negociaciones, abiertas a interpretaciones diversas y a continuados procesos políticos en el desarrollo de su redacción.

Como señala Coraggio, «pretender un discurso coherente de las constituciones es exigir de ellas mucho más de lo que permiten los procesos políticos y el carácter transitorio de la etapa de redacción, incluyendo la imposibilidad de anticipar un discurso práctico para una

época que aún no es la nuestra.» (comunicación personal, 19 de julio de 2009).

Para resumir el caso de Ecuador: a pesar de que en los nuevos discursos el «desarrollo» ha perdido cierta centralidad, abriendo espacios para los aspectos vinculados con la cultura, la naturaleza y lo no económico, el modelo propuesto continúa siendo, en muchos sentidos, modernizador y regido por expertos. Aunque bosqueja una era de pos-desarrollo, no avanza hacia ella de forma decidida; al final del presente trabajo analizaremos qué otras condiciones deberían cumplirse para que tal fuese el caso¹³.

Parte IV Bolivia: ¿Un proyecto posliberal y descolonizador?

«Lo que existe en El Alto es *una escuela de pensamiento comunal*». Estas palabras del sociólogo aymara Félix Patzi Paco, pronunciadas en una conferencia en Chapel Hill el 17 de noviembre de 2005 –tan sólo un mes antes de que Evo Morales fuese elegido presidente de Bolivia con el 53,7% de los votos– resumen la principal apuesta del actual proceso boliviano: las propias formas de pensar y de ser. El Alto, una ciudad principalmente aymara cercana a La Paz, que en tan sólo tres décadas alcanzó una población de casi un millón de habitantes, la mayoría de ellos campesinos emigrados por causa de las reformas neoliberales de la década de 1980, se había convertido según Patzi en una escuela de otra manera de pensar, de un pensamiento comunal. Los conflictos que han acompañado al gobierno de Morales desde su inicio reflejan cuestiones fundamentales sobre la visión del mundo; tales conflictos representan las controversias en torno al proceso simultáneo de emancipación y de descolonización, opina Cristina Rojas (2009). Demuestran la existencia de «una crisis de paradigma, un agotamiento de la ideología hegemónica» como resultado, de la

¹³ Una propuesta prometedora es la de mantener cerca de 920 millones de barriles de crudo en el subsuelo, en el Parque Nacional Yasuní, habitado por pueblos indígenas y con una rica biodiversidad, como una medida para contribuir a paliar el cambio climático. La propuesta «pretende transformar antiguas concepciones de la economía y del concepto de valor.. Se trataría de inaugurar una nueva lógica económica para el siglo XXI, donde la generación de valor, no sólo de mercancías, sea compensada» (presidente Correa, en un discurso pronunciado en Nueva York en septiembre de 2007). Para mayor información sobre las propuestas para Yasuní, véanse <http://www.sosyasuni.org/en/>; www.ama2oniaporlavida.org; oilwatch.org; Martínez Alier (2007); Acosta, Gudynas, Martínez y Vogel (2009).

«rebelión contra la estructura racial de la sociedad boliviana» (Patzi Paco, 2007: 308).

En esta sección plantearemos el interrogante de hasta dónde es posible trascender el espectro político de «derecha-izquierda» y así considerar la posibilidad de un tercer espacio político, el de lo descolonial; interrogante este que hoy puede plantearse en Bolivia de manera más convincente que en cualquier otro país de las Américas. Esta interpretación visualiza la posibilidad de una sociedad posliberal. De hecho, la política descolonial y el posliberalismo surgen como dos aspectos del proceso mediante el cual ciertos grupos de ese país están imaginando, y quizás construyendo, «mundos y conocimientos de otra manera». Como en el caso de Ecuador, el proceso en Bolivia se desarrolla contra el fondo de la doble crisis del neoliberalismo –en su especialmente virulenta aplicación en Bolivia desde mediados de los años ochenta– y de la modernidad. La dominación étnica y de clase por parte de la minoría no indígena ha sido de las más duras del continente, razón que explica la amplitud y profundidad de los levantamientos indígenas que se han sucedido desde la década de 1970.

La Constitución de 2009 declara que Bolivia es «un Estado unitario, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático y socialmente descentralizado, con autonomías territoriales» que se basa en «el pluralismo político, económico, judicial, cultural y lingüístico». Esta definición evidencia la complejidad de la refundación del Estado-nación, más aún cuando en su Preámbulo declara que *dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y liberal*. Parte de lo novedoso del documento, y tal vez la causa principal de tensión, es que la Constitución busca armonizar las formas liberales y comunitarias de gobierno a todos los niveles. El lado liberal es concebido en términos de igualdad y redistribución, como lo explicase el vicepresidente del país, al afirmar que uno de los fines del movimiento MAS era «la doble conquista de la igualdad»: derechos políticos para la población indígena e igualdad económica mediante la redistribución de la riqueza nacional (García Linera, 2007a). La Constitución sitúa a las formas de política comunal en el mismo nivel que la democracia representativa, y considera a la educación como democrática, pero también participativa, descolonizadora y comunal (artículo 78, citado en Rojas, 2009: 12)¹⁴.

14 La elección de los miembros de la Asamblea Constituyente (AC) tuvo lugar el 2 de julio de 2006; la AC incluyó representantes de 14 fuerzas políticas: 137 del partido de Morales, el Movimiento al Socialismo-MAS (de un total de 225) y 60 de PODEMOS, el principal grupo de la oposición. Hubo 21 comisiones sobre temas tales

De manera semejante al caso de Ecuador, la Constitución boliviana establece que la meta social es el *suma qamaña* (*vivir bien o vivir bien en armonía*), un concepto profundamente arraigado en las ontologías o cosmovisiones indígenas¹⁵. La Constitución prevé un tipo alternativo de desarrollo y una economía mixta que permitan modelos públicos, colectivos, individuales, comunales, asociativos y cooperativos. Está de más decir que las tensiones que esta concepción genera son numerosas, por ejemplo entre las autonomías indígenas dentro del contexto de un Estado plurinacional y las formas de autonomía departamental defendidas por los grupos de negocios privados; entre democracia directa y democracia representativa; la radical redistribución de la tierra de acuerdo a los derechos de sus propietarios indígenas originales versus los regímenes de propiedad mixta que permiten tanto la propiedad comunal como la privada, pero sin ningún límite para esta última; la administración de los recursos naturales por parte del Estado según criterios de desarrollo integral versus un modelo de economía mixta en el que los recursos son manejados por el mercado. Por debajo de la oposición a Morales y la exigencia de mayor autonomía para los departamentos de la *Media Luna* se esconde el control de los recursos naturales, especialmente la tierra y los hidrocarburos. En Bolivia, el 0,2% de la población controla el 48% de la tierra; la «autonomía» exigida por las élites regionales –lo que Chávez (2008b: 8) muy acertadamente define como *el bloque sensorial* y que también es conocida como la *oligarquía camba*– no es otra cosa que el rechazo a la reforma agraria. Los beneficios de los hidrocarburos están desigualmente distribuidos, con las provincias de la Media Luna acaparando buena

como la visión del país, nacionalidades, derechos, organización estatal, autonomías regionales, desarrollo social integral, hidrocarburos, coca, y desarrollo amazónico. La Asamblea Constituyente se reunió en Sucre, presidida por Silvia Lazarte, quechua y defensora de los derechos de la mujer; redactó el borrador de la nueva constitución, compuesto por 411 artículos, aprobada por los dos tercios requeridos de los votos el 9 de diciembre de 2007, provocando disturbios en Sucre y otros departamentos orientales y meridionales de la «Media Luna» (Beni, Pando, Santa Cruz y Tarija), liderados por sectores de la derecha, el agronegocio regional y la élite terrateniente, que proclamaron la autonomía y amenazaron con la secesión. Morales declaró ilegal tal movimiento. Mientras que la Embajada estadounidense continuaba con sus hostilidades, el gobierno de Morales recibió el apoyo de la Unión de Repúblicas Sudamericanas. Para un análisis de las diversas propuestas para la Constitución desde la perspectiva de la tensión entre las concepciones «departamentales» e indígenas de la autonomía, véase Chávez (2008a).

15 Véase Medina (ed.) (2001) para un intento temprano de establecer un diálogo entre las visiones occidentales dualistas del desarrollo y la interpretación holística del *suma qamaña*; véase también Yampara (2001) para una elaboración rigurosa de este concepto en el contexto de una comunidad aymara en particular.

parte de ellos. Esta encarnizada resistencia de las élites ha hecho que algunos intelectuales aymaras afirmen que «Bolivia sufre de élites enfermas», no sólo por su rapacidad en el control de los recursos, sino también por su imposición de un modelo de civilización opuesto al de los pueblos indígenas (Mamani, 2007)¹⁶.

Este conflicto entre la visión liberal del mundo y la de los indígenas ha estado en el origen de las luchas indígenas al menos desde la rebelión de Tupac Amaru y Tupac Katari en 1780-1781. Como ya señalase Rivera Cusicanqui (1990) en sus trabajos pioneros, los modos de vida liberales y comunales han ido de la mano a lo largo de buena parte de la historia de Bolivia, entrelazados «en una cadena de relaciones de dominación colonial» (1990:20). En ocasiones, los grupos indígenas han sido capaces de combinar hábilmente formas liberales de democracia representativa (por ejemplo, en los sindicatos) con las formas de democracia directa de los *ayllus*¹⁷. Aun con posterioridad a la Revolución de 1952, el «espíritu liberal» logró penetrar en el concepto de reforma agraria, socavando la organización social y territorial del ayllu (1990:24). En general, las formas políticas (por ejemplo, los sindicatos) han funcionado contra la lógica de los ayllus, «bloqueando así su expresión autónoma» (1990: 32); por ende, el proceso de construcción del Estado-nación se ha basado en la negación de la alteridad andina. Como señala Rojas, «esta es la paradoja liberal: los mecanismos de integración –el mercado, la escuela, el sindicato– son nuevas fuentes de exclusión» (2009: 7). Todo esto requiere una «descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre las que se ha construido nuestra coexistencia social» (Rivera Cusicanqui, 1990: 51).

Rivera Cusicanqui identifica tres grandes ciclos históricos u horizontes que se solapan y articulan de manera específica en determinadas regiones y momentos históricos. El primero, el ciclo *colonial*,

16 Al hablar de «élites enfermas», Mamani refuta las representaciones dominantes de la mayoría indígena como «enferma». Sobre la autonomía proclamada por la provincia de Santa Cruz y la reorganización de la oligarquía camba, véase Patzi Paco (2007:299-319); véase también Stefanoni (2007). La economía política del control de los recursos que hay detrás de la oposición de la derecha está muy bien documentada en Weisbrodt y Sandoval (2008b).

17 El ayllu «es la célula básica de la organización social andina desde épocas pre-hispánicas; constituye una organización segmentaria, compleja, territorial y de parentesco. A partir del siglo XIX, los términos ayllu y ‘comunidad’ se tornaron sinónimos, debido en gran medida al proceso de fragmentación experimentado por la sociedad andina desde la época colonial» (Rivera Cusicanqui, 1990: 13). Para una detallada presentación de las dimensiones territoriales, organizativas y culturales de un ayllu específico como modelo cultural, véase el excelente trabajo de Yampara (2001).

se extiende desde 1532 hasta el presente; el segundo, el ciclo *liberal*, se inicia con las reformas liberales de fines del siglo XIX (la abolición del ayllu y el surgimiento de la ciudadanía); el tercero, o ciclo *populista*, comienza con la Revolución Nacional de 1952 y llega hasta el presente. ¿Sería posible afirmar que la elección de Evo Morales da comienzo a un cuarto ciclo, el *posliberal*, según el marco de referencia establecido por Cusicanqui? Tal cosa no implicaría que los horizontes anteriores hubiesen desaparecido, sino que habrían sido parcialmente desplazados y tal vez rearticulados considerablemente. Sin duda fue la razón por la que en 2000 las tensiones entre la lógica liberal y la comunal alcanzaron tan alta intensidad. ¿Debería interpretarse esto como el agotamiento del conflicto en sus formas históricas conocidas, y tal vez el del propio modelo liberal? El resto de esta sección estará dedicado a analizar esta hipótesis.

Históricamente, una tradición «nacional-popular» de resistencia, como se la ha denominado¹⁸ culminó en la conocida revolución de 1952, en la que la clase trabajadora, los campesinos y algunos sectores de la clase media derrocaron al orden oligárquico en el poder desde la independencia nacional en 1825. El poderío de esta tradición de organización popular de abajo hacia arriba fue tan manifiesto que se ha dicho que «en ningún otro país de América Latina las clases populares habían logrado tanto por propia iniciativa» (Hylton y Thompson, 2007: 8). En la década de 1970, la conciencia de clase popular y campesina comenzó a converger con la conciencia étnica a medida que resurgía el *katarismo* y gracias a influyentes intelectuales indígenas como Fausto Reinaga. La parcial transformación desde una orientación nacional-popular hacia una de carácter indígena-popular –«el cauteloso acercamiento entre la mina y el campo» (Rivera Cusicanqui, 1990: 28)– estaba ya vigente en las movilizaciones contra las drásticas reformas neoliberales de 1984-1985 impuestas por Siles Suazo (vergonzosamente asesorado por Jeffrey Sachs, del Instituto Harvard para el Desarrollo Internacional), el movimiento cocalero de la década de 1990 y, con gran intensidad, en los alzamientos populares de 2000-2005, en los que el discurso aymara alcanzó enorme prominencia. Qué surgirá de esta oleada de movilizaciones plurales es algo que no está claro. Como mínimo, algunos argumentan que el gobierno del MAS está favoreciendo un nuevo ordenamiento estatal –autónomo y plurinacional– y, probablemente, una sociedad más abierta, justa y

18 Véase Hylton y Thompson (2007: 7), en la línea del teórico político boliviano René Zavaleta Mercado.

participativa— en síntesis, un nuevo concepto y una nueva práctica de la democracia y de la nación (PNUD, 2007)¹⁹.

El vicepresidente y sociólogo Álvaro García Linera es quien mejor ha articulado una perspectiva de izquierdas. Para él, la meta del gobierno del MAS es obtener un alto grado de control de la producción de riqueza y de la distribución de la plusvalía (con una meta pre establecida de controlar el 30% del PIB, que nunca sobrepasó el 7% con los anteriores gobiernos). Este control de la economía podría ser la base sobre la cual articular las «tres modernizaciones»: la modernización del sector industrial; la modernización de la microempresa artesanal urbana; y la modernización del sector comunal rural. García Linera reconoce que sin duda hay una lógica que proviene de los mundos indígenas, y que dicha lógica no está separada ni es antagónica con la lógica occidental. Esta es una visión nueva en la Izquierda; sin embargo, considera que ciertas posiciones que se atribuyen a la diferencia indígena pecan de romantizar y esencializar la imagen de lo indígena; «en lo profundo», afirma, «todos quieren ser modernos» (2007b: 152). De allí el énfasis en la igualdad como opuesta a la diferencia, que está bien expresada en su conceptualización de un «capitalismo andino-amazónico», que articule formas capitalistas y no capitalistas y que, mediante la acción virtuosa del Estado, pueda generar la plusvalía necesaria para sustentar una transición hacia un orden poscapitalista (2007b: 158-159).

Esta visión centrada en el Estado, dialéctica y teleológica de la transformación social posee una serie de elementos renovadores, aunque continúa dentro de los confines de la establecida perspectiva eurocéntrica y modernizadora de la izquierda²⁰. Tiende a reactualizar los imaginarios desarrollistas (Stefanoni, 2007). El resto de esta sección estará dedicada a presentar y analizar una interpretación completa-

19 Para antecedentes sobre el período neoliberal y el significado de las luchas populares e indígenas, además de Hylton y Thompson (2007), véanse Póstero (2007), Crabtree y Whitehead (eds.) (2008), Powers (2006), Arbona (2007), Medeiros (2005), y el resto de fuentes en castellano citadas en esta sección. Las siguientes páginas web contienen útiles perspectivas bolivianas sobre los acontecimientos actuales: Presidencia de Bolivia: <http://www.presidencia.gob.bo/>; Portal del gobierno de Bolivia: <http://www.bolivia.gov.bo/>; Capítulo Boliviano de Derechos Humanos: cabol@derechoshumanosbolivia.org; Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia, UPIEB: <http://www.upieb.edu.bo>; Periódico PUKAJRA. Cultura, Sociedad y Política de los Pueblos Originarios: <http://www.periodicopukara.com/>; Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, PIEB y Revista TINKAZOS: <http://pieb.com.bo/>.

20 Esta breve presentación de la postura de García Linera es extremadamente esquemática y no pretende dar cuenta de la complejidad de su pensamiento. Véase la recopilación de sus escritos hecha por Pablo Stefanoni, García Linera (2008).

mente diferente, que busca romper con el marco de referencia de la modernización y del Estado que comparten tanto los liberales como la izquierda. Tales interpretaciones sugieren la posibilidad de políticas y formas de organización social no capitalistas, no estatistas y no liberales. Este enfoque se basa en una teoría social y en un conjunto de enunciados totalmente diferentes, a partir de los cuales surge una interpretación diferente de las luchas respecto a la dinámica de los movimientos, sus formas de organización y sus fines.

Sobre la protesta popular y la forma comunitaria de lo político²¹

Entre 2000 y 2005, Bolivia fue testigo de una oleada de alzamientos populares sin precedentes caracterizados por la vigorosa presencia de los grupos indígenas. Las «guerras del agua» en Cochabamba y las «guerras del gas» por la nacionalización de los hidrocarburos de 2003 («el año rebelde», como se lo ha llamado) fueron los momentos culminantes en esta ola insurreccional. Algunos observadores han considerado estos alzamientos como un importante indicador del resurgimiento de los mundos indígenas y del rechazo al sistema liberal basado en la democracia representativa y la propiedad privada. Este ha sido especialmente el caso desde 2003 en el área urbana de El Alto, donde se dice que ha emergido un nuevo tipo de política, considerablemente influida por las prácticas comunales indígenas.

Para el sociólogo aymara Félix Patzi Paco, estos movimientos «apuestan por la transformación desde la perspectiva de su propia filosofía y de sus propias prácticas económicas y políticas... En tal sentido, las autonomías indígenas responden a un nuevo paradigma político» (2004: 187 y 188). Para él, es una lucha en torno a qué tipo de sociedad quieren construir los bolivianos. De manera similar, Pablo Mamani habla de un «mundo indígena-popular» en movimiento, definido como:

Una gran articulación política, cultural, ideológica y territorial entre lo indígena y lo popular. Lo indígena, como la gran matriz civilizacional con su población y sus

21 La interpretación detallada en esta sección ha sido propuesta por diversos intelectuales y activistas, incluyendo a los sociólogos aymaras Félix Patzi Paco y Pablo Mamani, el escritor uruguayo Raúl Zibechi, y la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar. Los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui y otros intelectuales bolivianos que serán analizados en esta sección son también importantes para la perspectiva que aquí desarollo. Aunque dichos autores tienen experiencias e influencias académicas e intelectuales diferentes, hay en sus enfoques algunos aspectos compartidos.

dimensiones lingüísticas, culturales y territoriales; lo popular, representado por indígenas de los sectores urbanos que ya no se sienten indígenas, además de trabajadores, intelectuales, y otros sectores que no pertenecen a la élite. Aquí, lo indígena aparece como la matriz orientadora del proyecto, mientras que lo popular constituye la matriz ideológica de la nueva articulación política. (2008: 23)

Las reivindicaciones que plantean estas interpretaciones no dejan de ser audaces; lo que está en juego es la organización de la sociedad en términos diferentes a los del liberalismo. Raquel Gutiérrez Aguilar lo argumentó de forma más sucinta; en Bolivia, escribió:

A partir de 2000, las formas comunales-populares y nacional-populares fracturaron el paradigma liberal de forma indudablemente abrupta... Lo que quedó demostrado fue... la posibilidad de alterar profundamente la realidad social para preservar, transformando los ancestrales mundos de vida colectiva, y generar formas nuevas y fructíferas de gobierno, de asociación y de autorregulación. En cierto sentido, las ideas centrales de esta senda podrían sintetizarse en la triada: dignidad, autonomía, cooperación (2008: 351)

La insurrección, en otras palabras, significó el inicio de un continuo proceso de reconstrucción social, desde lo local y comunal hasta lo regional y nacional. En lugar de reconstruir el orden social desde las alturas del Estado (como en el proyecto del MAS), el proyecto indígena-popular va más allá del Estado; desde esta perspectiva, los estados «no son los instrumentos adecuados para generar relaciones sociales emancipadoras» (Zibechi, 2006:25). Tales interpretaciones van más allá del marco de referencia centrado en el Estado, para centrarse en la gente movilizada como una multiplicidad y en las acciones de una máquina social comunal, que dispersa las formas de poder de la maquinaria estatal (Ibid.: 161).

Estas investigaciones se centran en *las prácticas* que sustentaron el alzamiento y la insubordinación acontecidos en 2000-2005, incluyendo: a) las luchas urbanas autónomas de El Alto; b) la insurgencia comunal rural indígena; c) las luchas de los *cocaleros* y otros grupos campesinos e indígenas en las regiones orientales del país. La distinción entre «formas comunales» y «formas estatales» permite a estos

intelectuales vislumbrar formas de «autorregulación de la coexistencia social más allá del Estado moderno y del capital» (Gutiérrez, 2008: 18), y revelar la existencia de una sociedad «caracterizada por relaciones sociales, modos de trabajo y formas de organización no capitalistas y no liberales» (Zibechi, 2006: 52). Los principales rasgos de la regulación no estatista y no liberal incluyen las asambleas deliberativas para la toma de decisiones, la horizontalidad en las organizaciones y la rotación en las funciones.

Caracterización de las luchas

Las luchas pueden describirse en términos de autoorganización enfocada a la construcción de formas de poder no estatales, estas son definidas como «formas de poder que no están separadas ni divididas de la sociedad, por ejemplo, que no crean un grupo específico que tome las decisiones, luche o maneje los conflictos internos» (Zibechi, 2006:40). Tales formas se manifiestan como *microgobiernos barriales* o *antipoderes dispersos*, es decir, formas de poder difusas, quasi microbianas e intermitentes. Mamani (2006b) sugiere que en El Alto se puso en práctica una territorialidad alternativa a la del Estado, que reemplazó a las formas del poder establecido. Sustentando esta territorialidad hay relaciones sociales basadas en un sistema organizado comunalmente tanto a escala económica como política (Patzi Paco, 2004). Otras características de las luchas serían:

1) Un tipo de lucha que no aspira a tomar el poder, sino a reorganizar la sociedad sobre la base de las autonomías locales y regionales. En la sociedad aymara, «las capacidades aparecen distribuidas y dispersas por todo el cuerpo social y, en última instancia, están sujetas a las decisiones de las asambleas, ya sea en el campo o en las ciudades» (Zibechi, 2006: 29; Mamani, 2005; Rivera Cusicanqui, 1990: 33-38 sobre organización de los ayllus; Yambara, 2001). Existen mecanismos en la sociedad aymara que limitan la formación de un cuerpo representativo que tome las decisiones, entre ellos, la deliberación colectiva para la toma de decisiones, la rotación de los representantes, y la permanente presión desde abajo sobre las instituciones de los movimientos sociales.

2) Un tipo de lucha que se caracteriza por la activación de relaciones sociales y formas de organización no capitalistas y no liberales. Esto también se ha dado en áreas urbanas, donde las formas comunales fueron reconstruidas sobre la base de principios similares de territorialidad (en términos de unidades familiares, prácticas económicas,

relaciones de género, redes, formas de organización, etc.; Zibechi, 2006: 59; Mamani, 2005, 2006b).

3) Las luchas que intentan contrarrestar la tendencia del Estado y la izquierda de neutralizar las diferencias, por ejemplo, mediante proyectos de desarrollo y modernización (véase también Medeiros, 2005). De este modo, las formas autogestionarias de economía, aunque estén articuladas con el mercado, no son organizadas según principios liberales –es decir, que las organizaciones estén separadas de la vida cotidiana y basadas en jerarquías, la planificación racional y la instrumentación– sino que se guían por principios comunales. La resultante selección de formas económicas podría ser caracterizada como una «economía diversa», en la que coexisten formas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas (Gibson-Graham, 2006).

4) Un tipo de lucha que surge de un conjunto diferenciado de normas y prácticas culturales. Lo que se logró con la insurrección fue *una sociedad otra*, el objetivo no era lograr el control del Estado, sino *organizarse como los poderes de una sociedad otra* (Zibechi, 2006:75), o, en palabras de Mamani, «comprometerse con el Estado, pero sólo para desmantelar su racionalidad y así imaginar otro tipo de racionalidad social» (2008: 25). Son estas firmes declaraciones a favor de una lógica pos-estatista y de una espacialidad no liberal (ver más abajo).

Según esta interpretación, lo que está en juego en la oleada de insurrecciones es lograr sociedades en movimiento, en lugar de movimientos sociales (véanse, por ejemplo, Zibechi, 2006: 127-129; Gutiérrez, 2008). Es esta una diferencia importante que está en el núcleo del argumento sobre el posliberalismo. Tal perspectiva implica también una visión diferente del poder; según esta visión, el reto que propone la dinámica popular es la emancipación de las relaciones de poder instituidas por la modernidad: cambiar el mundo sin tomar el poder (Gutiérrez, 2008: 41, haciendo eco de John Holloway de las propuestas zapatistas). La emancipación se convierte en una praxis de *trastocamiento y fuga: trastocamiento* material del orden existente y *fuga* de los contenidos semánticos y simbólicos que confieren significado a lo instituido (*éxodo semántico*). Esto también implica una valoración positiva del carácter desarticulador de las luchas (la capacidad de los movimientos de *desordenar, desconfigurar*), es decir, su función de subvertir las formas de poder instituidas y naturalizadas (véase Gutiérrez, 2006).

De esta interpretación surge una cuestión fundamental, la de «ser capaz de estabilizar en el tiempo un modo de regulación que esté

fuerza, contra y más allá del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal» (Gutiérrez, 2008:46). El concepto de «sistema comunal» y la lógica comunitaria hacen posible indagar en la complejidad de dicha cuestión.

El «sistema comunal»

La lectura alternativa de las luchas populares propuesta por la anterior interpretación sugiere que tales luchas surgen de la materialidad históricamente sedimentada y de las formas culturales de los grupos en ellas involucrados. En una conceptualización, estas formas son analizadas en términos de «sistema comunal». Conviene citar al completo las palabras de uno de sus partidarios, el sociólogo aymara (y primer ministro de Educación en el gobierno de Morales), Félix Patzi Paco:

Con el concepto de comunal o comunitario hacemos referencia a la propiedad colectiva de los recursos combinada con la gestión y utilización privadas. Nuestro punto de partida para el análisis de los sistemas comunales son, sin duda, las sociedades indígenas. En contraste con las sociedades modernas, las sociedades indígenas no han reproducido los patrones de diferenciación ni la separación entre dominios (políticos, económicos, culturales, etc.); por lo tanto, funcionan como un sistema único que relaciona el entorno interno y el externo. El sistema comunal se puede apropiar del entorno liberal sin que esto implique la transformación del sistema (y viceversa).

En la economía comunal, como es practicada por muchos grupos urbanos e indígenas, los recursos naturales, la tierra y los medios de trabajo son de propiedad colectiva, aunque distribuidos y utilizados de forma privada. La verdadera propietaria es la comunidad, aunque el individuo y la familia son los propietarios del producto de su trabajo. Todo el sistema está controlado por la colectividad. En las zonas urbanas, esto puede asumir la forma de una empresa comunal, incluso en el sector cultural. La dimensión política es tan importante como la dimensión económica; el poder no está en manos del individuo ni de un grupo específico, sino de la colectividad. En la forma política comunal, «la soberanía social no se delega; se ejerce directamente» mediante diversas formas de autoridad, servicios, asamblea, etc.; el representante *manda porque obedece*. (2004: 171, 172 y 176)

La propuesta del sistema comunal implica tres puntos básicos: 1) La permanente relativización de la economía capitalista y la expansión de las empresas comunales y de formas no capitalistas de economía; 2) la relativización de la democracia representativa y su sustitución por formas comunales de democracia; y 3) el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales (2004: 190). Este último punto es importante, dada la tendencia a descalificar las posiciones basadas en una visión energética de la diferencia cultural aduciendo «separatismo» y hasta «racismo a la inversa». Patzi es claro al señalar que el sistema comunal no se basa en la exclusión de ningún grupo. Utiliza los avances del conocimiento y tecnológicos de la sociedad liberal, pero los subordina a la lógica comunal; en el proceso, el sistema comunal mismo se vuelve más competitivo y justo. Tal propuesta no pretende una nueva hegemonía, sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema. Para alcanzar esta meta, se requiere una transformación importante, quizás la refundación de las sociedades del continente, basándose en otros principios de sociabilidad.

La segunda crítica habitual a las propuestas de un orden de alterización, como el sugerido por Patzi, es su carácter romántico, localista o esencializador. Patzi tiene cuidado en no plantear culturas puras o eternas. Sitúa al sistema liberal en el contexto histórico: «Consideramos que el capitalismo y la forma liberal de sociedad han cumplido su ciclo; durante los pasados cuatro siglos fueron capaces de expandirse por todo el planeta». Considera a los sistemas comunal y liberal como parte del mismo espacio social, no como si existiesen separados uno del otro. Como señala el Colectivo Situaciones en el Epílogo al libro de Zibechi aquí citado, esta visión de lo comunal siempre implica *comunidad en movimiento*-, más que una entidad preconstituida, la comunidad «es el nombre dado a un código organizativo y político específico, a una tecnología social singular»; la comunidad evoca «energías colectivas corroboradas»; como tales, y «en contra del sentido común, la comunidad produce dispersión», y esta dispersión puede tornarse esencial para la invención de modalidades amplificadas y no estatistas de cooperación (Colectivo Situaciones, 2006: 212, 215). En la siguiente sección hablaremos más sobre los otros riesgos implícitos en el lenguaje de la comunidad desde una perspectiva feminista descolonial. Una tercera crítica habitual a las posiciones articuladas en base a la diferencia es que niega la modernidad de aquellos a los que considera diferentes. Sin duda es importante evitar insinuar que lo indígena «no es moderno»; pero también es crucial comprender de qué

manera es más que eso. La afirmación de no modernidad en el contexto posliberal no implica un rechazo de la capacidad de los grupos subalternos de «ser modernos» o de funcionar en ámbitos modernos. Aun las nociones modernas fundamentales, como el crecimiento o la tecnología, tienen su sitio dentro de una perspectiva pluriversal, pero este crecimiento debe ser visto desde la perspectiva de una racionalidad no economicista.

En torno al término «comunal» hay importantes diferencias entre los intelectuales y los movimientos sociales bolivianos. Desde principios de la década de 1980, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) está embarcado en un importante proyecto centrado en la reconstitución del ayllu. Una de las principales intervenciones de este grupo ha sido defender la necesidad de una ruptura epistémica con el conocimiento convencional mediante el uso de la historia oral para fundamentar los esfuerzos transformadores *desde lo propio*, es decir, a partir de la historia y el pensamiento indígenas. Desde esta perspectiva, lo comunal es visto como un concepto reduccionista que necesita ser sometido a la crítica epistémica. El THOA enfatiza la reconstitución del ayllu, un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial de los mundos indígenas, con el potencial para un verdadero *Pachakuti*, una profunda transformación en la que todo cambia, volviendo a centrar la existencia en el *vivir bien*. Esta visión sostiene la importancia de los *territorios ancestrales* de los aymaras y quechuas (ayllus, markas y suyus) y la armonía entre todos los seres. Políticamente, el énfasis recae en la reconstrucción de las autoridades y formas de gobierno originarias; la permanente búsqueda de autonomía de las catorce naciones aymara y quechua sobre la base de las concepciones y prácticas sociales originarias (las complementariedades, incluida la de género); y el desarrollo de una concepción y práctica de la autonomía mediante el uso de *categorías propias*²².

22 Esta breve descripción de un grupo tan importante, que se constituyó en torno a Silvia Rivera Cusicanqui a principios de la década de 1980 y que desde entonces viene produciendo destacados trabajos históricos y políticos, resulta inadecuada. Se basa en presentaciones y subsecuentes conversaciones con Marcelo Fernández-Osco, miembro de THOA desde hace tres décadas e investigador de los sistemas legales tradicionales (Fernández-Osco, 2000), y con Yamila Gutiérrez Callisaya, del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ (Chapel Hill, primavera de 2009). Para estos dos intelectuales aymara, el gobierno del MAS no ha logrado tender hacia un espacio descolonial en el que la reconstitución del ayllu resulte posible. Esto no significa que THOA tenga una propuesta plenamente elaborada; para ambos autores, aún no se ha logrado definir desde el mismo ayllu una teoría satisfactoria de la autonomía y de la política (véase Gutiérrez Callisaya, 2009).

Los intelectuales indígenas ponen énfasis en el carácter pluriversal de su perspectiva. Como escribe Mamani, «las culturas indígenas son complejas y dinámicas... tienen su propia plasticidad que les permite apropiarse y convertir en original lo que les es ajeno, hacerlo suyo» (2007: 7). Como señala también, «no es una cuestión de construir una hegemonía indígena-popular totalizadora, sino una hegemonía bifurcada, mucho más compleja y que pueda articular un proyecto cultural e histórico capaz de convencer a los demás y al gobierno sobre la base de este acuerdo» (2008: 26). El ataque de la derecha contra «los indios», al contrario, no es simplemente racista, sino que refleja la intolerancia ontológica. Los blancos y los mestizos se han opuesto durante siglos a cualquier formación socialpluralista. Históricamente, «los indios» han estado más abiertos al pluriverso, como intuyese Rivera Cusicanqui:

Desde sus primeros actos de rebeldía (por ejemplo, 1771-1781 en Bolivia), los grupos indígenas siempre propusieron un modelo inclusivo de sociedad. Hoy día, buscan igualmente revertir la situación colonial en beneficio de todos los grupos, aunque *reconociendo el hecho de una mayoría indígena*. Esto abre la posibilidad de una «profunda descolonización», una «indianización» de toda la sociedad, que incorpore las modernidades indígenas basadas en lo communal, con su particular sociabilidad que es alternativa en relación a la occidental. (2008: 4; énfasis añadido)

O, como lo expresase Marisol de la Cadena, hoy en Latinoamérica, la indigenidad «es una formación histórica caracterizada por su elocuente adopción de instituciones modernas y no modernas» (de la Cadena, 2008: 9).

Volvamos a las conclusiones de Gutiérrez Aguilar para cerrar esta sección: del análisis previo surge una cuestión fundamental, la de «ser capaz de estabilizar en el tiempo un modo de regulación que esté fuera, contra y más allá del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal» (Gutiérrez, 2008: 46). A estas alturas, debería estar claro que la emancipación dentro del esquema liberal o de la mayoría de las concepciones de izquierda no sería posible. Es necesario un decidido desplazamiento hacia lo descolonial o, como Rojas escribiese (2009), pensar en términos de emancipación-descolonización; si la emancipación-descolonización ha sido practicada

en diversos momentos de la historia ¿sería este el caso actualmente? La noción de indianización de la sociedad de Rivera Cusicanqui (una completa inversión de la occidentalización hegemónica) parece señalar en esa dirección. Esto significa ir más allá de lo descolonial como opción cultural-política. No obstante, hacer tal cosa requeriría un verdadero «desclasamiento epistémico» por parte de la izquierda, es decir, la izquierda tendría que renunciar a su supuesto papel de portadora de la verdad y a sus intentos de controlar las acciones de los grupos subalternos.

Como demuestra el caso boliviano, este «desclasamiento epistémico» no es fácilmente alcanzable desde posiciones estatales. Aun cuando la Asamblea Constituyente fue considerada por los movimientos popular-indígenas como un espacio importante para deconstituir el orden colonial-republicano, la Constitución acabó «dando refugio, en gran medida, a lo liberal» (Mamani, 2008: 27). Para el gobierno del MAS, el desafío es «mantener un diálogo abierto con las bases, un diálogo capaz de reactivar la potencia y creatividad de la extraordinaria, multiforme y polifónica capacidad social –propia de los indígenas bolivianos y de las masas populares– para desorganizar el orden constituido sobre la base de sus propias formas de organización, reinventando y proponiendo nuevas reglas de juego» (Linsalata, 2008: 17). Partiendo de los principios políticos autónomos compartidos por varios de los autores aquí mencionados, existen serias dudas respecto a la capacidad del Estado y de la izquierda para abrirse a los lenguajes y las demandas de los movimientos autónomos de acuerdo a estos lineamientos²³.

²³ De ningún modo debe entenderse esto en el sentido de que los gobiernos de izquierda no deben ser apoyados. Mi convicción personal es que deben ser apoyados y defendidos; sin duda es fundamental hacerlo. Pero también es importante el debate en torno a ellos. Para algunos, el pensamiento de izquierda impide al MAS entender la lucha indígena como algo más que una bandera política (una banderita para ganar, Quispe, 2008: 30). Mamani considera un error la negociación de García Linera durante el proceso de la Asamblea Constituyente (2008:26). De tal modo, la visión y la política de descolonialización anunciada durante los primeros meses del gobierno de Morales ha sido progresivamente relegada por el círculo de poder del presidente; «parecería» –concluye Patzi ai analizar su breve intento de descolonizar las estructuras educativas como ministro de Educación y Cultura en 2006– que «Evo Morales ya no está interesado en las transformaciones profundas» (2007: 346). García Linera describe su enfoque como «la dialéctica entre movimiento y Estado, entre energía social y la objetivación de dicha energía» (2007:159). La perspectiva de «sociedades en movimiento» no tiene cabida dentro del pensamiento dialéctico.

Parte V. La forma comunal y las ontologías relacionales²⁴

Subyacente al debate sobre el posliberalismo ha estado la idea de que hay mundos culturales que difieren del liberal. En cuestión está la coexistencia y la co-construcción de múltiples mundos, un tema que está siendo abordado de forma novedosa en los últimos tiempos. Una discusión rigurosa de esta noción está más allá del propósito de este trabajo; no obstante, desearía hacer algunas observaciones sobre estas tendencias antes de acabar.

Según términos antropológicos y filosóficos, muchos mundos basados en el lugar pueden ser vistos como ejemplos de visiones del mundo u ontologías relacionales. Las ontologías relacionales son aquellas que evitan las divisiones entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, que son centrales en la ontología de la modernidad liberal. Esto quiere decir que algunas de las luchas en el continente (incluyendo las luchas por la autonomía en Chiapas y Oaxaca, las luchas indígenas y de afrodescendientes y algunas luchas campesinas en Colombia, Perú, Ecuador, Guatemala, Bolivia y otros países) pueden ser interpretadas como *luchas ontológicas*. Mucho más allá de un mero «giro a la izquierda», estos «mundos y conocimientos de otra manera» tienen el potencial de desnaturalizar la distinción hegemónica entre naturaleza y cultura sobre la que se sustenta el orden liberal y que, a su vez, proporciona el fundamento para las distinciones entre civilizados e indios, colonizador y colonizado, desarrollado o subdesarrollado²⁵.

El surgimiento de ontologías relacionales desorganiza de forma fundamental a la base epistémica de la política moderna. Las ontologías dualistas, consideramos nosotros, están siendo desafiadas por las ontologías relacionales emergentes, en las que sólo existen sujetos en relación, incluyendo las relaciones entre humanos y no humanos. Por

24 Las ideas de esta sección son parte de un proyecto colectivo con Marisol de la Cadena y Mario Blaser. Por esta razón utilizo la primera persona del plural. Véanse Blaser, de la Cadena, Escobar (2009), de la Cadena (2008), Blaser (en prensa), Escobar (2010).

25 Deseo aclarar que utilizo ontología en un sentido histórico, más que metafísico («el modo en que verdaderamente son las cosas»). En otras palabras, las ontologías reflejan suposiciones colectivas sobre los tipos de entidades que se cree que existen en el mundo. Dicho esto, la ontología moderna (basada en la separación de la naturaleza y la cultura) ha producido mundos socio-naturales de características especiales (por ejemplo, plantaciones, organismos modificados genéticamente) que han tendido a destruir la integridad biofísica del planeta. Algunas ontologías relacionales han caracterizado –o pueden caracterizar– diseños más sustentables. Permitaseme enfatizar que actualmente los mundos dualista y relacional se solapan considerablemente.

citar un ejemplo, que la naturaleza o la Pachamama esté dotada de «derechos» según la Constitución de Ecuador, va más allá de ser un ejemplo de sabiduría ecológica; la Pachamama es una extraña entidad que no puede ser fácilmente adaptada a la estructura filosófica de una constitución moderna; es una noción impensable dentro de cualquier perspectiva moderna, dentro de la cual la naturaleza es considerada un objeto inerte a ser apropiado por los seres humanos. Su inclusión en la Constitución puede por lo tanto considerarse un acontecimiento epistémico-político que trastoca el espacio político moderno, dado que tiene lugar fuera de tal espacio, como un desafío al liberalismo, al capitalismo y al Estado. Algo similar puede decirse de las nociones de *sumaq kawsay* y de *suma qamaña*. Ambas nociones se basan en supuestos ontológicos según los cuales todos los seres existen siempre en relación, nunca como «objetos» o individuos.

La defensa de visiones del mundo relacionales puede observarse en diversas luchas actuales, especialmente en los Andes y la Amazonía, que movilizan a no humanos (montañas, agua, suelo, hasta petróleo) como entidades sentientes, es decir, como actores en la escena política (por ejemplo, en las protestas contra la minería, contra las represas y los pozos de petróleo, la modificación genética, los derechos de propiedad intelectual, la deforestación, etc.). Las reivindicaciones indígenas suelen ser interpretadas como «creencias»; aunque convendría que se comenzase a reconocer su importancia, como sostiene Marisol de la Cadena al analizar la irrupción del «ritual andino» en las manifestaciones políticas convocadas por grupos indígenas contra las explotaciones mineras en Perú. «Las indigenidades emergentes», afirma, «pueden inaugurar una política diferente, plural, no porque estén determinadas por entes caracterizados por su género, raza, etnicidad o sexualidad en busca de derechos, sino porque despliegan prácticas no modernas para representar a las entidades no humanas» (2008: 6).

El interés por la relationalidad se extiende por todo el mundo y en una amplia variedad de terrenos teóricos –desde la geografía, la antropología y los estudios culturales hasta la biología, la informática y la ecología. Algunas de las principales categorías relacionadas con esta tendencia incluyen ensamblajes, redes y actor-redes, ontologías no dualistas y relacionales, emergencia y autoorganización, horizontalidad, hibridez, virtualidad, y similares²⁶.

26 Tres pioneros importantes en el estudio de la relationalidad han sido Tim Ingold, Marilyn Strathern y Philippe Descola. Actualmente, la tendencia es sustentada particularmente por el pos-estructuralismo y la fenomenología y, en algunas versiones, por el posmarxismo, las teorías actor-red (ANT), la teoría de la complejidad, y las filo-

Estas tendencias revelan un audaz intento de enfocar la teoría social de un modo completamente diferente, lo que ha dado en llamarse «alternativas planas». En estos trabajos, hay una atención renovada sobre la materialidad, ya sea centrándose en prácticas o relaciones, redes, personificaciones, representaciones o ensambladuras entre diversos elementos de la esfera social, biofísica y, en ciertos casos, sobrenatural. El énfasis está puesto en establecer la producción de lo real mediante las múltiples relaciones que vinculan los agentes humanos y no humanos, superando divisiones que antes se daban por sentadas (naturaleza/cultura, sujeto/objeto, yo/otro) en pos de arquitecturas de lo real en términos de redes, ensamblajes y formaciones socio-naturales híbridas. Tales enfoques constituyen propuestas para trabajar sobre dos de los más perjudiciales rasgos de la teoría moderna: los binarismos dominantes y la reducción de la complejidad. Algunos de los movimientos actuales parecen buscar, intuitiva o explícitamente, una práctica informada por conceptos relacionales (por ejemplo, Zibechi, 2006; Gutiérrez, 2006; y Ceceña, 2008). Queda por verse, sin duda, cómo se desenvolverán en términos de la efectividad de sus acciones.

Las implicaciones de la relationalidad para el argumento aquí presentado son enormes, al menos en cuatro aspectos; ecológico, político, cultural y espacial. Primero, el corte con la división naturaleza/cultura debe considerarse un elemento central de muchas de las actuales movilizaciones políticas y ecológicas. ¿Está preparado el Estado para hacerlo? Es improbable, a juzgar por el peso de las concepciones liberales y desarrollistas que predominan en los estados progresistas, más allá de importantes aperturas. Sin duda, la situación es más seria si uno considera regímenes como los de México, Perú y Colombia que, al imponer una brutal forma de modernidad neoliberal, reprimen con especial virulencia las movilizaciones de ontologías relacionales de indígenas, campesinos y afrodescendientes. Cuando se los imagina desde la aventajada posición de los mundos relacionales, el poscapitalismo y el posliberalismo requerirían ante todo una crítica del régimen cultural del individuo, es decir, su presunta autonomía y su separación de la comunidad. Atascado en la producción de «ciudadanos modernos» –o sea, individuos que producen, consumen y toman decisiones a partir de su propio libre albedrío– el Estado parece incapaz de afrontar

sofías de la inmanencia y de la diferencia, como las de Deleuze y Guattari; en ciertos casos, también son provocadas por la investigación etnográfica con grupos que son percibidos como expresiones de ontologías relacionales o por movimientos sociales que construyen sus estrategias políticas en términos de redes dispersas. Vease Escobar (2010) para una explicación más detallada y referencias.

tar cualquier recomposición de la producción cultural de personas y comunidades. Uno de los grandes logros fue, precisamente, el afianzamiento del individualismo y del consumo como normas culturales.

La emergencia de la relationalidad hace también percibir la arbitrariedad de los órdenes espaciales desplegados por el liberalismo. Las reformas neoliberales para promover la descentralización y la reorganización territorial en las décadas de 1980 y 1990 tenían como objetivo racionalizar aún más las formas existentes de territorialidad de acuerdo a divisiones políticas preestablecidas, sin ninguna modificación substancial. Sin embargo, el acceso a derechos y territorios colectivos para los grupos étnicos, facilitado en parte por las reformas de ese período, señalaron la posibilidad de moverse en una dirección diferente. Las territorialidades no liberales siempre habían existido²⁷ y están saltando a la palestra con mayor fuerza. Esta senda en pos de territorialidades no liberales podría ser facilitada por los gobiernos progresistas; la «nueva geometría del poder de Hugo Chávez tiende potencialmente en esa dirección. Este concepto (propuesto inicialmente por la geógrafa británica Doreen Massey) pretende transmitir un sentido de la complejidad de las relaciones entre espacio, lugar y escala. Implica un tipo de pensamiento relacional que pone énfasis en, primero, que siempre existe la necesidad de pensar los lugares y las comunidades dentro de redes de relaciones y formas de poder que se extienden más allá de lo local; segundo, que los lugares son siempre los sitios de negociación y de continua transformación; y tercero, que cualquier noción relacional de espacio y lugar exige una política de la responsabilidad hacia aquellas conexiones que dan forma a nuestras vidas y lugares, lo que Massey llama «geografías de responsabilidad» (2004).

Las geografías de responsabilidad que surgen de la relationalidad están conectadas con la cultura, la subjetividad, la diferencia y la naturaleza. Esto quiere decir que las nuevas geometrías del poder deben afrontar directamente nuestro encerramiento cultural y ecológico. De este modo, la plurinacionalidad y la interculturalidad deben ser explícitamente analizadas como procesos espaciales que abarcan desde lo local hasta lo global, y desde lo humano hasta lo no humano. La sociedad liberal resuelve la cuestión de la responsabilidad de un modo que ya no funciona; extendidas en todas direcciones y por todo tipo de

27 Para encontrar explicaciones sobre la organización cultural-espacial de los ayllus, que contrastan claramente con los modernos, véanse por ejemplo, Yampara, 2001 y Rivera Cusicanqui, 1990.

procesos, desde la migración a la destrucción ambiental, la espacialidad liberal y la política de responsabilidad de la modernidad podrían estar desplomándose.

El énfasis en el carácter construido –histórico y espacial– de cada lugar y comunidad es también un factor disuasorio contra las lecturas esencializadas de la comunidad. Los peligros de esencializar las diferencias son reales, y tal vez más agudamente sentidos por las feministas de, o que trabajan con, grupos y movimientos étnicos. Existen, sin duda, muchas posturas ante este tema, y aquí sólo me referiré a una de ellas, la que podría denominarse feminismo descolonial latinoamericano emergente. Se puede decir que este feminismo tiene dos tareas principales: cuestionar y deconstruir las prácticas colonialistas de los discursos occidentales modernizadores, incluyendo el feminismo, especialmente su dependencia de las nociones liberales de autonomía y derechos individuales; y cuestionar las exclusiones y opresiones que pueden estar insertadas en determinadas construcciones de identidades subalternas, especialmente cuando dependen de discursos de autenticidad, territorio y comunidad; cuestionar, en otras palabras, «aquellas construcciones de ser indígenas» que pueden estar conduciendo a nuevas exclusiones» (Hernández, 2009: 3).

Lo más interesante de esta tendencia es que está en estrecha consonancia con aquellos intereses culturales y políticos de las mujeres indígenas que reivindican «perspectivas no esencialistas que incluyan la reformulación de las tradiciones... desde perspectivas que sean más inclusivas de hombres y mujeres», señalando así la necesidad de cambiar aquellas «costumbres» que las excluyen y las marginan (Hernández 2009: 9). En otras palabras, este feminismo descolonial, además de cuestionar los discursos feministas herederos de la Ilustración, descubre las construcciones patriarcales de lo femenino escondidas en los llamamientos a favor de la tradición y la diferencia. Dos espacios han sido importantes para esta tarea: las crecientes redes transnacionales de mujeres indígenas y afrolatinoamericanas; y determinados movimientos sociales, en los que las mujeres se han embarcado en el cuestionamiento cotidiano de las construcciones patriarcales de lo indígena (por ejemplo, Rivera Zea, 2008). Un tercer aspecto de este feminismo es su naciente cuestionamiento de la propia categoría de «género» por considerarla parte de las concepciones dualistas y, por lo tanto, inaplicable –al menos en su forma liberal– a los mundos relationales. En lo concerniente a las ontologías relationales, ¿es posible imaginar maneras de hablar sobre «mujeres» y «hombres» (femenino y masculino) que no pongan entre paréntesis la profunda relationali-

dad de los mundos de los que forman parte, pero haciendo visibles las formas de poder que en ellos habitan? Cuarto, en algunos feminismos descoloniales, existe la intención de someter al propio concepto de colonialidad a la crítica epistémica, por considerarlo insuficiente para alojar la experiencia de las mujeres (Lugones, 2009).²⁸

Para volver a las ontologías relationales y concluir esta sección. Según es entendida por sus partidarios indígenas, y parcialmente adoptada por el Estado, la interculturalidad pone en cuestión la matriz colonial del poder (Quijano, 2000), abriendo un horizonte descolonial para toda la sociedad. El riesgo está en que, en ausencia de cambios económicos y políticos significativos, la interculturalidad puede dar paso a una nueva ronda de pluri-multiculturalismo (Walsh, 2009b: 231), o retroceder de «lo pluri» a «lo multi». Conjuntamente, señala Walsh (Ibid.: 232), la interculturalidad, la descolonialidad y el *buen vivir* tienen el potencial de favorecer diseños novedosos para la sociedad, el Estado, y la vida de todos, incluso para la relación entre los humanos y la naturaleza. Citando la conclusión de Walsh:

He aquí la urgencia de la interculturalidad como un proyecto de convergencia y de bienestar colectivo que avanza nuevos horizontes históricos descoloniales. Es un proyecto que conlleva, y exige, la creación de condiciones de existencia, de conocimiento y de poder radicalmente diferentes; condiciones que puedan contribuir a construir sociedades verdaderamente interculturales, donde los valores de complementariedad, relationalidad, reciprocidad y solidaridad tiendan a prevalecer. [...] La nueva Constitución sin duda ofrece algunas claves a este respecto. Sin

28 Los dos últimos aspectos recién están comenzando a ser abordados. Existe, sin duda, abundante literatura antropológica sobre relaciones de género no dualistas (en términos de género vernáculo, género analógico, y complementariedad de género), y son estos puntos de partida esenciales para una posterior deconstrucción del género y para la búsqueda de otros idiomas para describir las relaciones entre mujeres y hombres (véase Escobar, 2008: 236-250, para un debate sobre las nociones no modernistas de la diferencia de género y su aplicación a los movimientos afrocolombianos). El concepto de *poder diárquico* en Bolivia, según el cual las autoridades tradicionales deben incluir a hombres y mujeres, parece especialmente prometedor en términos de idiomas no modernistas de complementariedad y autoridad compartida (conversación con Marcelo Fernández-Osco, Chapel Hill, Abril de 2009; véanse también Chávez 2008b:59); y Rivera Cusicanqui sobre la complementariedad entre comunidades aymaras). Sobre feminismos descoloniales, véase Suárez Navaz y Hernández (2008). Este volumen establece un diálogo entre feminismos del Sur, en parte mediante una revisión de la teoría poscolonial.

embargo, la cuestión esencial es: ¿Tiene la mayoría de ecuatorianos (y latinoamericanos) el interés y la voluntad de adherir a este proyecto crítico, ético, político y epistemológico de interculturalidad? ¿Están dispuestos a pensar y actuar *con* los sectores históricamente subordinados y marginados; y a reaprender a aprender para ser capaces de complementarse mutuamente, y coexistir y convivir éticamente? Sólo una respuesta afirmativa a tales interrogantes podría concederle un significado real y concreto al proyecto refundador. (2009b: 235, 212)

Conclusión

Profundamente inmersa en la historia de la modernidad occidental desde la Conquista, la región conocida como América Latina y el Caribe podría estar al borde de cambios de época. Las actuales evaluaciones de estos cambios varían desde el puro reformismo a la ruptura radical, o a un punto de bifurcación. Sin duda es pronto para decir si las transformaciones aquí analizadas equivaldrán a una época de cambios dentro del espacio cultural-político definido por la euromodernidad, o un paso adelante hacia un verdadero cambio de época –un *Pachakuti*– para remitirnos al concepto utilizado por Rafael Correa en su discurso inaugural. Si hemos de prestar atención a la opinión de los *think-tanks* de la derecha, en Washington y en la región, el giro a la izquierda se acerca a su fin y ya está a la vista un claro regreso a los valores de la modernidad, después del «barbarismo» de la última década.²⁹ Durante el período de reformas neoliberales, las transformaciones del Estado condujeron a la espacialidad de la descentralización (reforma política), el multiculturalismo (reforma cultural), y la flexibilización de la economía (reforma de los mercados, a menudo conducente a la reprimarización). Estas reformas protegieron los constructos culturales y espaciales del Estado-nación moderno, con todas sus formas de violencia contra las culturas y los lugares; afianzó aún más el régimen de lo individual; e hizo de la naturaleza una entidad aún más abstracta y remota que podía ser apropiada despiadadamente por el bien de

29 Durante el segundo cónclave neoconservador (Rosario, Argentina, Septiembre de 2009) varios oradores se refirieron a «la batalla entre la civilización y barbarie» que, según ellos, actualmente se libra en América Latina, y que está siendo ganada, por la *civilización occidental*, como en el siglo XIX. Entre los asistentes se encontraba el ex presidente español Aznar y Álvaro Vargas Llosa.

un modelo extractivista globalizado. La década de 1999 a 2009 ha presenciado importantes desafíos a estos procesos en algunos países, tanto a nivel estatal como de movimientos sociales y, quizás con mejores resultados, en el nexo de ambos (tal sería el caso de las reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia); esto ha implicado notables esfuerzos para repensar al Estado en términos de plurinacionalidad, a las sociedades en términos de interculturalidad y alas economías en términos de formas capitalistas y no capitalistas.

Latinoamérica está fomentando una nueva política de lo virtual, de mundos y conocimientos de otra manera. Aparte de la encarnizada defensa de los órdenes establecidos por parte de las nuevas derechas, las tensiones y contradicciones de los proyectos transformadores son enormes. Debido al peso histórico del liberalismo, el Estado está mejor capacitado para controlar o gobernar, que para liberar las energías de los movimientos sociales. Los estados y los movimientos declaran trabajar por la justicia, aunque la lucha por la diferencia y la igualdad invariablemente flaquea cuando se trata de las mujeres –y a menudo cuando se trata de grupos de indígenas y afrodescendientes– resaltando la necesidad de descolonizar las relaciones patriarcales y raciales como elemento central de cualquier proyecto de transformación social. En general, el modelo de desarrollo continúa causando estragos en el entorno natural debido a su dependencia de la acumulación, alimentada por la explotación de los recursos naturales (por ejemplo, hidrocarburos, soja, caña de azúcar, palma aceitera). Finalmente, aquellos movimientos que más claramente reivindican una política de lo virtual son los que más explícitamente padecen la represión (como en Colombia, México y Perú), o los más dispuestos a dejarse seducir para participar en proyectos estatales progresistas, abdicando así de su potencial más radical.³⁰

30 La cuestión de la autonomía de los movimientos respecto al Estado es un tema de debate en la actualidad. Sustentando una postura autónoma radical, Zibechi percibe una continua pérdida de autonomía de los movimientos en sus tratos con los Estados progresistas. «Es virtualmente imposible para los movimientos de base», escribe, «superar su dependencia del y su subordinación al Estado, especialmente debido a que los nuevos gobiernos izquierdistas y progresistas han instituido nuevas formas de dominación; incluyendo programas sociales con la finalidad de “integrar” a los pobres. Estos juegan un papel fundamental en el diseño de nuevas formas de control social» (2009: 3). Lo más interesante en estos casos, como Zibechi continua diciendo, es que quienes despliegan las nuevas prácticas son a menudo izquierdistas «que conocen los entresijos de los sectores populares» debido a su experiencia dentro de movimientos de resistencia al neoliberalismo. Para Zibechi, esto equivale a *una ofensiva contra la autonomía*. Más aún «los programas sociales están enfocados al corazón de las comunidades que se han rebelado. El Estado busca modificar o neutralizar las redes y

Pero las posibilidades históricas derivadas de los discursos y acciones de algunos movimientos y –en menor medida– de algunos estados, no dejan de ser reales. Finalizamos con algunos interrogantes en torno a esto. ¿Puede la lógica no liberal («comunal») lograr una expansión estable de sus prácticas no capitalistas y no estatistas? ¿Pueden las prácticas de la diferencia económica, ecológica y cultural integradas en los mundos relationales ser institucionalizadas de algún modo, sin recaer en las formas modernistas dominantes? ¿Puede la lógica comunal y relacional llegar a ser la base de una institucionalización alternativa, y efectiva, de lo social? ¿Pueden lograrse los nuevos mundos no estatistas, poscapitalistas y posliberales imaginados por los zapatistas, el Foro Social Mundial, Oaxaca y tantos otros movimientos sociales, mediante la construcción de autonomías locales y regionales? ¿Y pueden estas alternativas hallar modos de coexistir, en mutuo respeto y tolerancia, con lo que hasta ahora han sido las formas de vida dominante, supuestamente universales (modernas)?

Su éxito implicaría el surgimiento de esa siempre esquiva meta que son las sociedades genuinamente plurales. Como hemos visto, los movimientos sociales de grupos subalternos están mejor capacitados para vivir en el pluriverso que los grupos que hasta ahora más se han beneficiado del orden social y cultural supuestamente universal.

Por lo tanto, hablar de «alternativas a la modernidad» o de transmodernidad significa: revelar un espacio de pensamiento y de práctica en el que el dominio de una modernidad única haya quedado suspendido a nivel epistémico y ontológico; donde Europa haya sido provincializada, es decir, desplazada del centro de la imaginación histórica y epistémica; y donde el análisis de proyectos descoloniales y pluriversales concretos pueda hacerse honestamente desde una perspectiva des-esencializada. Las alternativas a la modernidad tienden hacia formas de organizar la economía, la sociedad y la política *formas otras*– que brindan, si no mejores, al menos otras oportunidades de dignificar y proteger la vida humana y no humana y de reconectar con la corriente de la vida en el planeta.

Una pregunta final surge sola: ¿Pueden los sujetos cultural-políticos emergentes en Latinoamérica lograr una condición de alteridad activa y estable capaz de reconstituir las estructuras socio-naturales

los métodos de solidaridad, reciprocidad y ayuda mutua creados por los de abajo para sobrevivir al modelo neoliberal. Una vez que desaparecen esos lazos y la sabiduría autónoma generada por los movimientos sociales, el pueblo puede ser controlado con mayor facilidad» (2009: 5).

desde dentro, según las líneas de la descolonialidad, relationalidad y pluriversalidad?

Bibliografía

- ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E. (eds.) (2009a), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo, Quito, Abya-Yala.*
- (eds.) (2009b), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad, Quito, Abya-Yala,*
- (eds.) (2009c), *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora, Quito, Abya-Yala.*
- ACOSTA, A. (2009), «El Buen Vivir, una oportunidad por construir», *Ecuador Debate*, nº 75, pp. 33-48.
- ACOSTA, A.; Gudynas, E.; Martínez, e.; Vogel, j. (2009), *Dejar el crudo en la tierra o la búsqueda del paraíso perdido, Quito, Amazonia Por la Vida.*
- ARBONA, (2007), «Neo-Liberal Ruptures: Local Political Entities and Neighborhood Entities in El Alto, Bolivia», *Geoforum*, nº 38, pp. 127-137.
- ARDITTI, B. (2008), «Arguments about the Left Turns in Latin America: A Post-Liberal Politics?», *Latin American Research Review*, vol. 43, nº pp. 59-81.
- BLASER, M. (2007), «Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica», en Monasterios, K.; Stefanoni, P.; Alto, H.D. (eds.), *Reinventando la nación en Bolivia: Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, La Paz, CLACSO, pp. 11-21.
- (en prensa), «Political Ontology: Cultural Studies without 'Cultures' ?», *Cultural Studies*.
- (en prensa), *Storytelling Globality: A Border Dialogue Ethnography of the Paraguayan Chaco, Durham, Duke University Press.*
- BLASER, M.; De La Cadena, M.; Escobar, A. (2009), Convocatoria a la conferencia *Política más allá de «la Política»*. (Propuesta para conferencia, sin publicar).
- CALDERÓN, E (2008), «La inflexión política en el cambio sociocultural de América Latina», en Calderón, R (ed.), *Escenarios políticos en América Latina*, Buenos Aires, PNUD/Siglo XXI, pp. 15-102.
- CECEÑA, A. E. (2008), *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI.
- CHÁVEZ, M. (2008a), «Reflexiones en torno al Estado, movimientos indígenas campesinos y la articulación del bloque señorial de derecha en Bolivia>, *Boletín Bolivia*, Agosto/Septiembre, pp. 8-14.
- (2008b), «Autonomías indígenas y Estado plurinacional. Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia», *Osal*, nº 24, pp. 51-71.
- Colectivo Situaciones (2006), «Epílogo. Notas sobre la noción de comunidad a propósito de *Dispersar el poder*», en Zibechi, R (ed.), *Dispersar el poder*, Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 211-220.
- CRABTREE, J.; WHITEHEAD, L. (eds.) (2008), *Bolivia Past and Present. Unresolved Tensions*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press.
- DÉ LA CADENA, M. (2008), «Política indígena: Un análisis más allá de la política», *WANJournal*, nº 4, pp. 139-171.
- DUSSEL, E. (2000), «Europe, Modernity, and Eurocentrism», *Nepantla*, vol. 1, nº 3, pp. 465-478.
- ESCOBAR, A.; OSTERWEIL, M. (2009), «Social Movements and the Politics

of the Virtual. Deleuzian Strategies», en Jensen, C.B.; Rodje, K. (eds.), *Deleuzian Intersections in Science, Technology, and Anthropology*, Oxford, Berghahn, pp. 187-217.

- ESCOBAR, A. (1995), *Encountering Development*, Princeton, Princeton University Press.
- (2008), *Territories of Difference: Place-Movements^ Life-. Redes, Durham, Duke University Press.*
- (2009), «Una minga para el postdesarrollo», *América Latina en Movimiento*, nº 445, pp. 26-30.
- (en prensa), «Postconstructivist Political Ecologies», en Redclift, M.; Woodgate, G. (eds.), *International Handbook of Environmental Sociology*, Cheltenham, Elgar.
- ESTEVA, G. (2006), «The 'Other Campaign and the Left: Reclaiming an Alternative», Ponencia presentada en la Conferencia *Another World is Necessary: Justice, Sustainable Development, and Sovereignty*, San Miguel de Allende, Julio 29-31.
- FERNANDEZ Oseo, M. (2000), *La ley del ayllu: práctica de jach'a justicia y jiskajusticia (justicia mayor y justicia menor) en las comunidades aymaras, La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.*
- GARCÍA LINERA, A (2007a), «An Interview with Alvaro García Linera, Vice President of Bolivia. Bolivia: Coming to Terms with Diversity», Entrevista realizada por Laura Carlsen, Americas Program (www.americaspolicy.org), 16 de noviembre.
- (2007b), «Entrevista a Alvaro García Linera: 'Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas」, Entrevista realizada por Maristella Svampa y Pablo Stefanoni, *Osal*, nº 22, pp. 143-164.
- (2008), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo.*
- GIBSON-GRAHAM, J. K. (2006), *A postcapitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GOSSBERG, L. (2008), «In Search of Modernities», Manuscrito inédito.
- GUDYNAS, E. (2009a), *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución, Quito, Abya-Yala.*
- (2009b), «La ecología política del giro biocéntrico en la nueva constitución de Ecuador», *Revista Estudios Sociales* (Bogotá), vol. 32, pp. 34-47.
- GUDYNAS, E.; Guevara, R.; Roque, E (eds.) (2008), *Heterodoxos. Tensiones y posibilidades de las políticas sociales en los gobiernos progresistas de América del Sur, Montevideo, CLAES y OXFAM.*
- GUTIÉRREZ Aguilar, R. (2006), *A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, México, Centro Cultural Casa Juan Pablo / CEAM.
- (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia, Buenos Aires, Tinta Limón,*
- GUTIÉRREZ CALLISAYA, C. (2009), «Políticas decoloniales de comunidades indígenas de Bolivia: desde las fronteras del CONAMAQ», Manuscrito inédito presentado en la University of North Carolina, Chapel Hill,
- GUTIÉRREZ, R.; EscARZAGA, E (eds.), (2006), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Centro Cultural Casa Juan Pablos / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, A. (2009), «Indigeneity as a Field of Power: Possi-

- bilities and Limits of Indigenous Identities in Political Struggles», Ponencia presentada a la Conferencia *Contested Modernities: Indigenous and Afrodescendant Experiences in Latin America*.
- HINDESS, B. (2004), «Liberalism –What is in a Name?», en Larner, W.; Walters, W. (eds.), *Global Governmentality. Governing International Spaces*, London, Routledge, pp. 23-39.
- HYLTON, E; Thompson, S. (2007), *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, London, Verso.
- LINSALATA, L. (2008), «De vuelta a las calles», *Boletín Bolivia*, Agosto-Septiembre, pp. 15-18.
- LUGONES, M. (en prensa), «The Coloniality of Gender», en Mignolo, W.; Escobar, A. (eds.), *Globalization and the Decolonial Option*, London, Routledge.
- MAMANI, P. (2005), Geopolíticas indígenas, *El Alto*, CADES.
- (2006a), «Las estrategias del poder indígena en Bolivia», Presentado en la Conferencia *Encuentros de sensibilización Sur-Norte*, Asturias, 7 de abril.
- (2006b), «Territorio y estructuras de acción colectiva: Microgobiernos barriales», *Ephemera*, vol. 6, nº 3, pp. 276-286.
- (2007), «Bolivia sufre de élites enfermas», *Boletín Bolivia*, Mayo, pp. 1-16.
- (2008), «Entrevista a Pablo Mamani», *Boletín Bolivia*, Agosto-Septiembre, pp. 23-29.
- MARTÍNEZ AUER, J. (2007), «Oil and Climate Change: Voices from the South», *Econo?nic and Political Weekly*, Diciembre, pp. 16-19.
- MASSEY, D. (2004), «Geographies of Responsibility», *Geografiska Annaler*, vol. 86b, nº 1, pp. 5-18.
- MEDEIROS, C. (2005), The Right «To know How to Understand»: Coloniality and Contesting Visions of Development and Citizenship in the Times of Neo-Liberal Civility, *Disertación doctoral. Department of Anthropology*, CUNY Graduate Center.
- MEDINA, J. (ed.) (2001), Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida, *La Paz, Gaza Azul*.
- MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A. (eds.) (en prensa), *Globalization and the Decolonial Option*, London, Routledge.
- OCAMPO, J. A. (2004), Reconstruir el futuro: Globalización, desarrollo y democracia en América Latina, *Bogotá*, Editorial Norma.
- OSPINA, P. (2008), «Ecuador: al ritmo de la iniciativa política del Gobierno de la Revolución Ciudadana», Quito, Comité Ecuménico de proyectos, CEP.
- OSTERWEIL, M. (2009), In Search of Movement: Italy's «movimento dei movimenti», theoretical practice and (re)making the Political, *Disertación doctoral, Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill*.
- PaTZI PACO, E (2004), Sistema comunal Una propuesta alternativa al sistema liberal, *La Paz*, CEA.
- (2007), Insurgenciay sumisión. Movimientos sociales e indígenas, segunda edición ampliada, *La Paz*, Ediciones Yachaywasi.
- PNUD/IDEA (2007), *El estado de la opinión: los bolivianos, la Constitución y la Constituyente*, *La Paz*, PNUD.
- POSTERO, N. (2007), Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Post-Multicultural Bolivia, *Stanford, Stanford University Press*.

- POWERS, W. (2006), *Whispering in the Giant's Ear: A Frontline Chronicle from Bolivia's War on Globalization*, New York, Bloomsbury.
- QUIJANO, A. (2000), «Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America», *Nepantla*, vol. 1, nº 3, pp. 533-580.
- (2008) «Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo», Manuscrito inédito, Lima.
- QUISPE, E (2008), «Entrevista a Felipe Quispe Huanta, el Mallku», *Boletín Bolivia*, Agosto-Septiembre, pp. 29-33.
- RAMÍREZ, P. M. (2006a), «Las estrategias del poder indígena en Bolivia», Ponencia presentada a la Conferencia *Encuentros de sensibilización Sur-Norte*, Asturias, 7 de abril.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (1990), «Democracia liberal y democracia de ayilo: El caso del Norte Potosí, Bolivia», en *El Difícil Camino Hacia la Democracia*, La Paz, ILDIS, pp. 9-51.
- (2008), «Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy», *IX Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de jujuy, 14 a 16 de mayo.
- RIVERA Zea, T. (2008), «Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos», en Suárez Navaz, L.; Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 331-350.
- ROJAS, C. (2009), «De la emancipación al descolonización de la ciudadanía: la experiencia de los pueblos indígenas en Bolivia», Ponencia presentada al *V Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos*, Sucre.
- SANTOS, B. (2007), *The Rise of the Global Left*, London, Zed Books.
- SENPLADES (s.f.)> Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana, *Quito*, SEJ^PLADES (<http://www.senplades.gov.ec>).
- STEFANONI, P. (2007), «Las tres fronteras de la 'revolución de Evo Morales: neo-desarrollismo, decisionismo, multiculturalismo»>, en Svampa, M. et al. (eds.), *Bolivia. Memoria, insurgenciay movimientos sociales*^ Buenos Aires, CLACSO/OSAL, pp. 67-96.
- SUÁREZ NAVAZ, L.; Hernández, A. (eds.) (2008), Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes, Madrid, Ediciones Cátedra.
- WÁLSH, C. (2009a), «Indigenous and Afro Struggles and the State: Interculturality, Decoloniality, and Collective Well Being in the Andes», Presentado en la Conferencia *Contested Modernities: Indigenous and Afrodescendant Experiences in Latin America*, Lozano Long Institute of Latin American Studies, University of Texas, Austin, 26 de febrero.
- (2009b), Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época, Quito, Abya-Yala.
- WEISBROT, M.; SANDOVAL, L. (2008b), The Distribution of Bolivia's Most Important Natural Resources and the Autonomy Conflicts, Washington, DC, Center for Economic and Policy Research.
- YAMPARA, S. (2001), Elaylluy la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chamba Grande, *La Paz*, Universidad Pública de El Alto.
- ZIBECHÍ, R. (2006), Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales, *Buenos Aires*, Tinta Limón.

(2009), «The Complex Relationship Between Governments and Movements. Autonomy or New Forms of Domination?», *Americas Program Commentary*, Center for International Policy, 18 de febrero.

COLONIALIDAD Y MINERÍA EN AMÉRICA LATINA¹

Héctor Alimonda²

Desde nuestro punto de vista, la formulación de una ecología política latinoamericana supone la necesidad de abrir un interrogante sobre la peculiaridad problemática de la identidad de la región. Las respuestas posibles no son metafísicas, deben ser buscadas en la historicidad de las relaciones entre sociedades y naturalezas en este lugar del mundo. Por eso creemos que en América Latina, quizás aún más que en otras regiones, la posibilidad teórica de la construcción de una ecología política pasa por su vinculación necesaria con la perspectiva de la historia ambiental.

La colonialidad, como condición formativa de la problemática de esas relaciones sociedad/naturaleza, nos parece constituir el predicado central de lo que vendrá a ser la especificidad latinoamericana. La interrupción de los procesos históricos y culturales que desde milenarios se venían desarrollando en América (que supusieron, desde luego, también la dominación imperial), y la sumisión de naturalezas y sociedades a las lógicas de acumulación de recursos económicos y de poder real y simbólico de Europa Occidental, tanto a nivel macro (la reorganización de los territorios en función de la producción y la administración imperiales) como micro (el poder sobre los cuerpos y las almas de los humanos, sobre la flora y sobre la fauna). Constatar la continuidad de esa condición colonial, contrapartida necesaria y oculta de la propia posibilidad de la modernidad impulsada por Europa Occidental, en un primer momento, y por el mundo nort-atlántico después, no significa postularla como único factor interpretativo de una dinámica histórica compleja, y mucho menos perder de vista el carácter complejo y múltiple de los procesos de mestización, de hibridación y de resistencia que se fueron desarrollando a lo largo de cinco siglos.

Resumiendo así por motivos de espacio un tema difícil y problemático, diremos que la minería puede ser considerada justamente como un eje fundamental en la constitución de la colonialidad latinoamericana y, de forma reversa y consecuente, la explotación de los recursos mineros de la región está en la génesis misma de los procesos de la modernidad.

¹ Agradezco la colaboración de Horacio Machado Aráoz.

² Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasil / Universidad de Buenos Aires, Argentina.

“Probablemente más que cualquier otra actividad, la evolución histórica de la minería moderna se halla intrínsecamente ligada a la emergencia, constitución y a los avatares políticos del colonialismo/colonialidad, contracara oscura y recurrentemente negada del Orden Moderno” (Machado Aráoz, 2011).

Por esta causa, y dado el carácter de esta publicación, creemos que la presentación del tema de la minería en América Latina debe necesariamente comenzar por un breve recorrido por su historia, en clave de una interpretación en perspectiva de ecología política.

Minería y colonialidad en el período colonial

La apropiación de metales preciosos, en el momento de la conquista, fue el elemento impulsor de primer orden para las codiciosas huestes españolas. La rapiña de los primeros tiempos de la conquista se reflejó en las cuentas de Sevilla con un predominio absoluto de los ingresos de oro sobre la plata, cuando comenzaba lo que Marx llamó “*la biografía moderna del Capital*”. Sin embargo, a lo largo del siglo XVI la Corona española fue desarrollando sus perspectivas de estructuración del espacio americano como posesión colonial, según criterios que privilegiaron dos ejes político-económicos. Por un lado, después de desgraciadas experiencias autonomistas de los primeros tiempos, se trató de impedir que en esas tierras lejanas los descendientes de los conquistadores acumulasen demasiado poder, en contra de los intereses de la Corona. Esto implicó en la regulación de su dominación local, a través de las llamadas *Leyes Nuevas*, de 1542, que preservaron a territorios y comunidades indígenas de los excesos de codicia. Por otro lado, el ordenamiento territorial del espacio colonial como un conjunto articulado a diferentes escalas sociales, políticas y económicas, que en el caso de América del Sur tuvo como centro organizador a la producción de plata en el Cerro Rico de Potosí, en la actual Bolivia, y que fue puesto en acción a partir de la llegada a Lima del Virrey Toledo, en 1570.

Digamos desde ya que la minería de la plata, implantada en suelo americano a partir de los descubrimientos de los yacimientos de Zacatecas y Guanajuato en el virreinato de Nueva España (Méjico) y del cerro de Potosí en el Virreinato del Perú (territorio de las actuales

repúblicas de Perú, Bolivia, Ecuador, Chile, Argentina, Paraguay y Uruguay) no solamente representa, desde el punto de vista técnico-económico, uno de los sectores con mayor escala de producción y uso más intensivo de capital en la economía-mundo de aquel tiempo. Lo fundamental es que la producción masiva de plata es nada menos que la producción de una mercancía-dinero, precisamente la única mercancía que no se agota en su consumo. Constituyendo la moneda, el equivalente general de todos los intercambios, los metales preciosos son una mercancía que posibilita el conjunto de todos los otros intercambios de mercancías, estableciendo sus precios relativos, así como la posibilidad de atesoramiento y de acumulación. De América a España (metrópoli imperial en crisis) a través de sistemas de transporte rigidamente controlados, y desde España al resto de Europa, la afluencia de los metales preciosos americanos no solamente permitió el impulso de Europa Occidental hacia la acumulación, la transformación de sus estructuras sociales y económicas y la modernidad. Tiene también un decisivo impacto en la geopolítica mundial, al permitir a Europa liberarse de la presión musulmana en el Mediterráneo (el tesoro americano financió la construcción de las escuadras que derrotaron en Lepanto a la marina turca) y establecer lazos comerciales estables con el Oriente, acompañados con presencia militar. Así, se puede decir que en el siglo XVI la colonialidad de América, teniendo como eje la producción, circulación y apropiación de la mercadería-dinero, fue el elemento central de la constitución del orden mundial moderno, con el predominio de las potencias emergentes de Europa Occidental.

Destacado este elemento de la mayor importancia, vamos a repasar brevemente algunas características de esa minería de la plata (el oro deja de tener importancia a partir del fin de la rapiña de la conquista, a mediados del siglo XVI), que tienen significado relevante desde el punto de vista de la ecología política, concentrando nuestra atención en el denominado “espacio peruano”, el territorio abarcado por el Virreinato del Perú.

En primer lugar, desde el punto de vista de la reorganización territorial, la ocupación del territorio, la localización de sus centros administrativos (la red de ciudades que los españoles van creando para asegurar puntos de control y rutas de transporte) y la importancia relativa de diferentes regiones son definidas en función del desarrollo de la explotación minera y del transporte de sus productos. En el caso de Méjico, se produce un reordenamiento territorial que, manteniendo el poder de la ciudad de Méjico/Tenochtitlan, desplaza ahora la ocupación en dirección a la frontera norte, creando una vasta red de regiones

productoras, abastecedoras de la producción minera. En el caso del espacio peruano, donde la plata constituye prácticamente la única exportación de ese inmenso territorio en dirección a la metrópoli y por su intermedio a la economía-mundo, la reorganización territorial tiene como centro ordenador a la minería del cerro de Potosí, que, a 4.500 metros de altura, tiene a su alrededor una de las mayores concentraciones urbanas del mundo: en 1573, Potosí contaba con 120.000 habitantes, llegando a 170.000 en 1650 y 200.000 en 1700, siendo equivalente a Londres y más populosa que el resto de las ciudades europeas. Lima, la capital virreinal, tenía 15.000 habitantes en 1600.

Las *Leyes Nuevas* intentaron disciplinar a los descendientes de los conquistadores, para lo que la Corona contó con el apoyo de la Iglesia, imponiendo un límite a la explotación de los indígenas. Un antecedente importante había sido la catástrofe demográfica provocada por la recolección de oro en el Caribe, que exterminó a los pueblos nativos. De las negociaciones entre los tres factores de poder surgió el régimen social que acompañaría al colonialismo minero en el espacio peruano. Se puede decir que la producción de valores de cambio por excelencia, la mercancía-dinero, pasó a fundamentarse en una reorganización de la economía productora de valores de uso, el sistema de comunidades indígenas. Las comunidades indígenas fueron reagrupadas en aldeas, donde resultaba más fácil su control y evangelización, pagarían tributos en especie a los *encomenderos* y realizarían prestaciones de trabajo para la minería de Potosí (*mitas*), que absorbió 14.000 trabajadores por año, provenientes de 16 provincias del Virreinato. Se importaban también 2.000 esclavos africanos anualmente.

Existió una minería subsidiaria de la potosina, que producía insulfatos para la amalgama del material (cobre y mercurio) y que funcionaban con el mismo régimen de abastecimiento de fuerza de trabajo. El mercurio era producido en Huancavélica, en la sierra peruana, y parece que su circulación dio origen a contaminación y envenenamiento de aguas en gran escala. Un efecto parecido provocaron las lagunas de lavajes alrededor de Potosí. En su conjunto, la minería y sus correlatos sociales tuvieron como consecuencia una gran deforestación, llevando a la destrucción del bosque andino. Otros recursos minerales, como el hierro, no eran explotados, para reservar el mercado de consumo a las importaciones desde la metrópoli.

Elemento central en la reconfiguración del sistema-mundo de la época, el espacio peruano estaba formalmente aislado del resto del mundo, teniendo salida hacia el exterior solamente a través del puerto de Arica, donde se embarcaba la plata. En su vasto interior se desa-

rrollaban diversas actividades económicas, que de una forma u otra quedaban en posición subsidiaria en relación a la minería de Potosí. Producían insumos (mulas en Salta y Tucumán), bienes de consumo para los trabajadores (yerba mate en las misiones jesuíticas del Paraguay, coca en los valles andinos y en la ceja de selva) o para los centros urbanos (textiles en Quito, trigo y vinos en Chile). Buenos Aires y Montevideo controlaban el acceso al sistema fluvial del Río de la Plata y ponían un freno a la presencia portuguesa, predominante en el Atlántico Sur.

A partir de 1650 la producción de plata fue disminuyendo por el agotamiento progresivo de las vetas, y el conjunto del sistema comenzó a decaer y a dar señales de desintegración.

Una mención especial merece la situación del Brasil. Instalados en una inmensa costa de fácil acceso y enorme potencial para la agricultura de *plantation*, los portugueses, que a partir de su experiencia en la India eran una especie de *traders* especializados en productos tropicales, instalaron rápidamente factorías y centros de acopio de *pau-brasil*, madera de gran demanda en la industria textil europea de la época. Ya en 1540 comenzó a funcionar un ingenio productor de azúcar en el sur de Bahia, de capitales genoveses. Pero las dificultades en obtener el sometimiento de los indios y mucho más en disciplinarlos para el trabajo forzado llevaron a la introducción de esclavitud africana, y a una peculiar vinculación triangular intra-imperial Lisboa/Brasil/África, sin equivalentes en el espacio español.

Sin embargo, los portugueses envidiaban el éxito español en apropiarse de territorios ricos en metales preciosos, y los primeros tiempos de la colonia están marcados por expediciones hacia el interior del continente, en busca de yacimientos "nobles". La hora de la fortuna portuguesa llegó en 1690, cuando fueron descubiertos depósitos de oro a unos centenares de quilómetros hacia el interior de Río de Janeiro, que en 1713 estaban en explotación. En la misma época, en una región próxima, fueron descubiertos yacimientos de diamantes de gran magnitud. Entre 1700 y 1800 fue registrada oficialmente la extracción de mil toneladas de oro, aunque una cantidad equivalente puede haber escapado del control oficial. Fueron registrados 2.4 millones de quilates de diamantes, pero una cantidad incalculable fue contrabandeada.

En función de esta ambicionada e inesperada riqueza, Portugal también procedió a una reorganización territorial de su colonia. Se creó un Virreinato y se extinguieron las capitánías hereditarias, especie de asociación público/privada para la ocupación territorial. La capital fue trasladada desde Bahía para Río de Janeiro, y fue establecida

una zonificación especial para el control de la región minera (*as Minas Gerais*), con capital en Ouro Preto, y el trazado de caminos protegidos para transportar el mineral precioso, que salía hacia Portugal por el puerto de Paraty.

Estas actividades mineras tuvieron como consecuencia en la historia de Brasil el gran impulso para la interiorización de la ocupación territorial. Se estima que 450.000 portugueses se trasladaron a Brasil durante el siglo XVIII, y por primera vez hubo una población estable en el interior de la meseta brasileña. Esta afluencia tuvo básicamente un carácter espontáneo, que provocó una enorme conflictividad entre los emprendedores mineros (*garimpeiros*), indios y funcionarios de la Corona, y que llevó a la necesidad de un reforzamiento e interiorización de la capacidad estatal de control. En la región minera, la mitad de la población estaba constituida por esclavos africanos.

La actividad minera del altiplano brasileño se concentró especialmente alrededor de los cursos de agua, implicando la excavación de lechos y márgenes. En ese sentido, se estima que debe haberse provocado un enorme impacto ambiental, incluyendo allí también la destrucción forestal, que se habría extendido sobre 4 mil quilómetros cuadrados de la Mata Atlántica. Aquí también, como en el caso de la América española, debe suponerse un alto grado de contaminación con mercurio.

La minería en el período del imperialismo industrial

Ya en el siglo XIX, establecido un nuevo orden en el sistema internacional, basado ahora en el predominio del capitalismo industrial y en la división internacional del trabajo, América Latina se ha liberado del colonialismo ibérico y se ha configurado como un conjunto de Estados independientes. Sin embargo, la colonialidad de su inserción en ese sistema-mundo se mantiene, ahora como aprovisionadora de materias primas y bienes salario para la producción industrial. Es la época en que se consolidan economías exportadoras, agrícolas y mineras, apoyadas en los nuevos medios técnicos de transporte y comunicación (buques de hierro y propulsión a vapor, telégrafo, ferrocarriles) y en que se construyen los nuevos Estados nacionales, con todas sus implicaciones institucionales, territoriales y simbólicas.

Es el turno ahora de los llamados “minerales pobres”, el hierro, el plomo, el estaño, el zinc, la bauxita, entre otros, que las economías industrializadas demandan en forma intensa y creciente. Aunque exis-

ten casos de producción minera intentada por capitales nacionales, las grandes explotaciones exigen recursos técnicos y concentración de capitales que sólo son accesibles a nivel internacional. Es así como en la primera mitad del siglo XX, cuatro corporaciones de Estados Unidos controlaban el 56,2 % de la producción mundial de cobre, (material estratégico de la industria eléctrica y, a partir de ella, del conjunto de la civilización industrial), a partir de sus grandes establecimientos mineros en Chile y Perú. Tienden a configurarse entonces los llamados “enclaves”, por lo general en condiciones de extra-territorialidad en relación al poder de los Estados nacionales, y que combinan su capacidad tecnológica avanzada con sistemas compulsivos de incorporación de la fuerza de trabajo. Por sus características tienen escasos efectos de arrastre en relación al desarrollo de otros sectores productivos nacionales y a la expansión del mercado interno (Furtado, 1969; Cardoso y Faletto, 1970).

Podemos mencionar una actividad extractiva que, a partir de 1845, constituyó durante quince años el principal producto de exportación de América del Sur: el guano, recogido en las islas de la costa peruana, y que permitió la reconstitución de la fertilidad de los suelos agrícolas europeos.

Otra actividad de importancia en la misma región fue la extracción del salitre, cuyo control acabó provocando la Guerra del Pacífico (1879/1883), que enfrentó a Chile contra Bolivia (que perdió su litoral marítimo) y Perú (que tuvo su capital ocupada y perdió la provincia de Arica). Las operaciones extractivas del salitre, una vez incorporados los territorios a Chile, pasaron a manos británicas.

En México, durante el gobierno de Porfirio Díaz, se atraen capitales de Estados Unidos para la minería, y la construcción de líneas ferroviarias vincula territorialmente a este país como una extensión del espacio económico norteamericano. En Chile, se instalan los grandes complejos del cobre de Chuquicamata y El Teniente, de capital norteamericano, con explotación a cielo abierto en los desiertos del norte. Estos complejos se reproducen en el sur del Perú, en Cuajone y Toquepala, de la Southern Peruvian, también norteamericana.

Respaldados por su carácter de prolongación de las economías de sus países, estos complejos tuvieron una indudable influencia política en relación a las políticas nacionales de los países sedes de la explotación minera. Pero también, en los ámbitos locales donde se instalaron, en general regiones de escasa densidad de población y alejadas de grandes centros urbanos nacionales, estos complejos mineros pusieron en práctica una lógica de instituciones totales, abarcando

todas las dimensiones de la existencia social y asumiendo un poder virtualmente monopólico, por encima de la limitada presencia de las instituciones estatales, que tuvo como consecuencia en esa escala una verdadera reorganización territorial. La implementación de estos complejos mineros, por otra parte, supuso también el control de recursos hídricos, necesarios para los procesos de tratamiento de los minerales y la disputa por los mismos con las comunidades campesinas. Las necesidades energéticas de los complejos llevaron a la deforestación y a la construcción de hidroeléctricas. La concentración obrera favoreció la constitución de sindicatos, que en países de escaso desarrollo industrial y gobernados por régimen oligárquicos tuvieron una importancia política destacada en términos de organización de los sectores populares. En diversas ocasiones, ese proletariado minero fue víctima de intensas represiones, como las matanzas de Santa María de Iquique, en Chile, y de Rio Blanco, en México.

Un caso paradigmático es el de la Cerro de Pasco Copper Mining, en la sierra central del Perú. Instalada a comienzos del siglo XX, mediante la compra de las pequeñas minas de capitales peruanos, la compañía construyó toda una infraestructura que impactó el ambiente local, inaugurando a partir de 1904 el ferrocarril que conectaba a la ciudad de Cerro de Pasco con Lima. Se constituyó como un enclave, absorbiendo todas las actividades sociales de la región. A partir de 1922, la construcción de una planta de fundición y refinería de metales en La Oroya contaminó el aire y la tierra a 80 quilómetros a la redonda. La contaminación arruinó a las comunidades campesinas de los alrededores. La compañía compró las tierras y se transformó en el mayor latifundista del Perú, mientras los campesinos desapropiados tuvieron que emplearse en la minera, que resolvió así sus problemas crónicos de fuerza de trabajo. A continuación, la empresa subsanó en parte los problemas de contaminación e instaló crianza de ganado de raza en una extensión de medio millón de hectáreas. Y el tratamiento del humo antes arrojado al aire libre por las chimeneas de la fundición permitió la recuperación de partículas de plomo y de zinc, cuyos compactados pronto superaron a las exportaciones de cobre. Este proceso fue narrado en la literatura en el magnífico ciclo de cinco novelas de Manuel Scorza (*Redoble por Rancas, Garabombo el invisible, Cantar de Agapito Robles, El jinete insomne, La tumba del relámpago*, publicadas a partir de 1970).

Pasados cien años, con el complejo minero siendo nacionalizado en 1974 (con el nombre de CENTROMIN Perú) y posteriormente reprivatizado en 1997 por la empresa Doe Run, la región de Cerro de

Pasco es considerada actualmente uno de los puntos más contaminados del planeta. A 3.300 metros de altitud, la explotación minera a tajo abierto más alta del mundo, la mina tiene actualmente un orificio de dos quilómetros con 400 metros de profundidad, que avanzó destruyendo a la ciudad antigua y que está poniendo en peligro al resto del centro urbano de Pasco. Incapaz de resolver estos problemas, el gobierno peruano ha dispuesto la evacuación del área, con la transferencia de la ciudad, de 57.000 habitantes, a otra localización.

La concentración de los trabajadores mineros y las condiciones de sobreexplotación de su fuerza de trabajo llevaron, a lo largo del siglo XX, en todos los principales países mineros de la región (Méjico, Chile, Perú, Bolivia) a la constitución de un importante movimiento sindical, de notable significación en cada contexto nacional, y que con frecuencia se aproximó a las luchas campesinas. La máxima expresión política de este sindicalismo minero se registró en Bolivia. En la revolución de abril de 1952, iniciada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, los mineros sindicalizados participaron como contingente fundamental en la batalla de tres días que destruyó al ejército nacional. El proceso posterior llevó a la nacionalización de la gran minería del estaño, con la formación de la Corporación Minera Boliviana (COMIBOL), donde este sindicalismo obtuvo la co-gestión empresarial.

A partir de 1930 se procesaron importantes transformaciones en los procesos económicos y en el escenario político de la región. La propiedad extranjera de los enclaves mineros era uno de los blancos favoritos de la crítica nacionalista. En 1938, el gobierno post-revolucionario mexicano de Lázaro Cárdenas nacionalizó el petróleo, creando la compañía estatal PEMEX, que pasó a constituir un apoyo fundamental de la capacidad financiera del Estado. En toda la región, la propiedad nacional de las explotaciones mineras fue vista como un elemento central para la implementación de proyectos de desarrollo y de reorientación de políticas públicas activas, acompañadas también por políticas de reforma agraria. Así fue que la revolución boliviana de 1952 nacionalizó la gran minería del estaño y el petróleo. Lo mismo hizo en Perú el gobierno militar nacionalista del general Juan Velasco Alvarado, surgido del golpe del 3 de octubre de 1968. De hecho, el mismo día del golpe, mientras los militares entraban en el Palacio de Gobierno en Lima y deponían al presidente Fernando Belaúnde Terry, fuerzas del ejército ocupaban los campos petrolíferos de Talara, explotados por la Occidental Petroleum.

En Chile, el gobierno socialista de Salvador Allende nacionalizó el

11 de julio de 1971 la gran minería del cobre, en manos de la Anaconda Mining y de la Kennecott Copper, pioneras en la explotación a cielo abierto. En este caso, como en el peruano, estas medidas contaron a su favor no solamente con la posición oligopólica que ambos países disfrutan en el mercado internacional del cobre, sino también con el clima de ideas de la época, en América Latina y en el mundo, favorable a medidas nacionalistas que aumentaran la capacidad de los Estados periféricos para orientar a sus sociedades en dirección al desarrollo, contando para ello con la administración de sus recursos naturales. En efecto, en la misma época fueron nacionalizados en Katanga y en Zaire los yacimientos de cobre explotados por la empresa belga Union Minière, con lo que la producción mundial de ese metal estratégico quedó en manos de los Estados periféricos donde se localizaban los recursos.

La gran minería y la colonialidad rediseñan un continente

A partir de los últimos años del siglo XX, disciplinada por la violencia militar primero y por el neoliberalismo después, América Latina está volviendo a ser rediseñada por el sistema-mundo, como lo fue por la colonialidad del siglo XVI. Y, nuevamente, la gran minería es el eje organizador de esa recomposición de naturalezas, culturas, ecosistemas y cuerpos.

A partir de la década de 1980, el Banco Mundial desarrolló una activa campaña para obtener que setenta países, en todo el mundo, flexibilizaran o reescribieran su legislación minera en un sentido más favorable a las grandes inversiones. Los países latinoamericanos no se quedaron atrás, y concedieron beneficios fiscales de todo tipo, subsidios, reintegros a las exportaciones, facilidades para remisión de lucros, etc. Algunos, como México, llegaron a definir a la explotación del subsuelo como de interés nacional y prioritaria frente a la explotación del suelo, con lo que ningún latifundista, campesino o comunidad indígena puede resistirse a que su campo se transforme en un agujero. Otros, como Argentina, prohibieron la participación del Estado en la explotación minera. En nombre de la “seguridad jurídica” este nuevo clima normativo favorable a las inversiones transnacionales está respaldado por cláusulas que, para evitar que pretensiones nacionalistas vuelvan a crear dolores de cabeza a los inversores, impiden la marcha atrás, motivo de pesadas multas a ser impuestas por tribunales de Estados Unidos o por el organismo de protección de las inversiones

internacionales del Banco Mundial, el CIADI.

Por detrás de este empeño del Banco Mundial estaba la previsión de que la economía industrial del siglo XXI exigiría, por un lado, una expansión sin límites del consumo de metales tradicionales; por otro lado, que el establecimiento de la informática como “industria de base” del capitalismo del siglo XXI y otros desarrollos tecnológicos asociados (inclusive los de productos *soft* de economía verde, ambientalmente amigables) tendrían como consecuencia la demanda de otros elementos hasta entonces poco valorizados, como el litio. Ese incremento de la demanda de productos minerales para uso productivo efectivamente sucedió, a lo cual se agregó otro componente, especialmente a partir de la crisis de 2008: la importancia de los metales preciosos como reserva de valor y con fines especulativos en una “era de incertidumbre”.

“Los persistentes desequilibrios fiscales de Estados Unidos y Europa, los temores inflacionarios en las economías emergentes y la debilidad del dólar y de otras monedas son los elementos que explican esta trayectoria creciente. A los factores anteriores también se suma una creciente demanda de oro y plata para joyería, especialmente desde China e India, que son los mayores consumidores” (CEPAL, 2013)³.

Entre 1990 y 2000 los precios de los principales metales se mantuvieron estables, pero ya en el siglo XXI se dispararon hacia arriba. Tomando como base el año 2000 (índice 100), los valores para 2010 eran 400 para el cobre, 350 para el hierro, 200 para el níquel y el zinc, 350 para la plata y 420 para el oro, que se mantiene en 2013 en el precio más alto de su conturbada historia. Estos índices se acentúan si se toma como base= 100 el mes de enero de 2008: para enero de 2011 el conjunto de los metales había adquirido un valor de 450, y los energéticos (petróleo, gas natural y carbón) habían alcanzado un índice de 350 (CEPAL, 2013).

Esta situación de alza de precios se mantiene gracias a la demanda asiática: China consume 40% de la producción mundial de cobre, por ejemplo. Pero pone de manifiesto la vulnerabilidad de otras economías

³ En 2010 la joyería de la India consumió 746 toneladas de oro. En ese año, las reservas de España eran de 281 toneladas, las de Portugal 382 y las de Grecia 111 (Rodríguez, 2013).

industriales de alto consumo, como Europa, que sólo extrae en su territorio el 3% de los recursos minerales del mundo, o de Japón, prácticamente nulo. Asegurar la provisión de materiales estratégicos resulta cuestión de seguridad nacional, y a ello se dedican inversiones transnacionales, acuerdos comerciales de libre comercio y, si es necesario, intervenciones militares. Así, está diseñada desde 2008 una Estrategia Europea de Materias Primas, dedicada a superar la vulnerabilidad en la provisión de catorce minerales estratégicos.

En este cuadro, América Latina se destaca con una producción de primer orden mundial en la mayoría de los minerales estratégicos. Chile, Perú y México produjeron en 2010 el 45% del cobre del mundo y el 32% del molibdeno. Perú, Brasil y México 19% del oro. Perú, México y Bolivia, 31% de la plata mundial. Bolivia, Perú y Brasil el 20% del estaño. Brasil, Venezuela y México el 23% del hierro. Brasil, Jamaica y Surinam el 19% de la bauxita... (CEPAL, 2013).

Así se entiende que entre 1990 y 1997 las inversiones en explotación minera crecieron 90% a nivel mundial, pero 400% en América Latina. “Trece países de América Latina ocupan una posición dentro de los quince mayores productores del mundo. Chile y Perú ocupan los primeros lugares en los mercados mundiales de minerales. Desde 1982 Chile se convirtió en el mayor productor de cobre del mundo, dejando en segundo lugar a Estados Unidos. Hasta el año 2006 Brasil fue el mayor productor mundial de hierro, siendo desplazado por China en el año 2007, pero ocupa posiciones importantes en la producción de diversos minerales. Otros ejemplos son Bolivia, que es el cuarto productor de estaño y sexto de plata; Colombia es el séptimo productor de níquel refinado; Cuba es el octavo productor de níquel mina; Jamaica es séptimo productor de bauxita, México es el primer productor de plata, quinto de molibdeno y plomo mina.

La producción de varios de los países de la región es tan importante a escala global que cuando hay expectativas de suspensiones temporarias de operaciones o cuando realmente sucede algún problema interno en alguna gran empresa minera latinoamericana (huelgas o accidentes, por ejemplo), la cotización de los minerales se ve afectada en las principales bolsas internacionales.

América Latina posee una de las mayores reservas minerales del planeta, dando cuenta de al menos el 65% de las reservas mundiales de litio, 49% de plata, 44% de cobre, 33% de estaño, 26% de bauxita, 23% de níquel, 22% de hierro, entre otros minerales (...) Desde hace al menos una década, América Latina es el principal destino de la cartera de inversiones mineras mundiales”. En 2010 se dirigían a

la región un tercio de esas inversiones, U\$S 180 mil millones, que fueron de U\$S 25 mil millones en 2000. Brasil, Chile, Perú y México eran los cuatro países latinoamericanos que en 2010 estaban entre los diez principales países de destino de inversiones mineras mundiales (CEPAL, 2013).

Viendo ahora el panorama desde el interior de América Latina, y en una perspectiva de ecología política, es notable constatar cómo, independientemente de su ubicación internacional e identidad política, todos los gobiernos de la región coinciden en sumarse a este boom minero internacional, en nombre del “desarrollo”. Los más “progresistas” se justifican diciendo que esta actividad produciría los recursos indispensables para las inversiones sociales⁴.

Además del “deber cumplido” que significó la adecuación de la legislación minera a los requerimientos del Banco Mundial, es impresionante la disposición apresurada de los gobiernos latinoamericanos para otorgar concesiones mineras⁵.

México ha otorgado 5.087 concesiones mineras en tierras de comunidades indígenas, que ni han sido consultadas, abarcando 1.940.000 hectáreas, un 17% del total de tierras indígenas del país, en lo que se puede prever como un arrasador despojo expropiador (Boege, 2013). Lo mismo se anuncia en Brasil, donde existen 4.519 solicitudes de exploración minera en tierras indígenas, para oro, cobre, casiterita, plomo y estaño. Sólo la minera Vale tiene 211 pedidos de exploración en busca de cobre. El mayor número de pedidos (664), para oro, casiterita y plomo, se concentra sobre las tierras de la nación Ianomani, abarcando el 55% de su territorio. Las reservas indígenas de Xikrin y Baú, en el estado de Pará, tienen sobre ellas pedidos de exploración que cubren 100% y 93% del territorio. Hasta ahora, esos pedidos sólo podían ser aprobados por la FUNAI, el organismo federal que se ocupa de temas indígenas. El gobierno ha modificado ese procedimiento, formando una comisión interministerial, que incluye al Ministerio de Minas y Energía, lo que ya indica que las naciones indígenas quedarán en desventaja. Y la aprobación final depende del Congreso, donde son

⁴ Esto no se cumple en el caso de Ecuador, según un análisis de Pablo Dávalos (2013). Vale la pena recordar que el gobierno ecuatoriano debería regirse por una Constitución que estableció los “derechos de la Naturaleza” y del “Buen Vivir”, que suponen una normatividad tutelar del ambiente y las culturas populares.

⁵ Las grandes empresas de minería parecen ser un sector altamente especulativo, donde es permanente la transferencia de activos y concesiones entre capitales de diferentes procedencias. Es posible que gran parte de estas concesiones existan solamente como papeles para especulación en mercados de futuros, sin intención real de realizar inversiones en un mediano plazo.

más poderosos los *lobbies* empresariales que cualquier presión que puedan hacer grupos indígenas o ambientalistas. La ley dice que los indios deben ser “consultados” sobre el permiso (pero no aclara, por ejemplo, si la consulta debe ser en la lengua nativa y no les da derecho de voto). En caso de que los indígenas no acepten la minería en sus tierras, una comisión, en la que ellos no participan, tomará la decisión final (Danielle Nogueira, “Mina em terra de índio”, *O Globo*, 3/3/2013).

En Perú, a diciembre de 2012, las concesiones representaban 20% del territorio nacional, y 49% de las mismas se superponen con tierras de las comunidades campesinas (Cooperación, 2013). En 2003, Chile tenía concesionado 10% de su superficie, y Ecuador en 2004 el 16,7%. Casos extremos deben ser Colombia y Panamá, con el 50% y el 45% de su superficie territorial concesionada. Se explica, entonces, que la implantación de la gran minería esté provocando conflictos crecientes en todo el continente, que, por lo visto, se incrementarán en el futuro.

Tecnologías, territorios y resistencias

Desde 1545, con el comienzo de las extracciones del Cerro Rico de Potosí, y a través de los siglos, la minería ha sido en América Latina un símbolo de la más despiadada explotación de los trabajadores. Desde fines del siglo XX, ese carácter se ha transformado, y es ahora un ícono de la destrucción de la naturaleza y de los territorios culturales (Dore, 1994).

En efecto, la composición del capital minero ha llevado a que un país como Perú, de los primeros productores mundiales, tenga solamente 2% de su fuerza de trabajo empleada en el sector, incluyendo allí a la pequeña y mediana minería. Lo relevante en relación a la gran minería contemporánea ya no es la explotación de la fuerza de trabajo, sino la destrucción de la naturaleza y de las culturas humanas circundantes.

Los núcleos de explotación de la nueva minería tienen como condición y consecuencia el encuentro violento entre mundos diferentes. Por un lado, la nueva tecnología minera ya no opera con los viejos túneles y socavones. Montañas enteras son desintegradas y sumergidas en soluciones químicas de dimensiones colosales, que incluyen una cantidad desmesurada de agua y donde se separan los minerales (lixiviación). Al final de la explotación, restan enormes agujeros y cuencas hídricas y tierras contaminadas nadie sabe por cuántas centenas de años. Nos limitaremos a poner un ejemplo, el proyecto Caballo Blan-

co, en el estado mexicano de Veracruz. Primero se trata de eliminar la vegetación de una región de alta biodiversidad endémica, con árboles de tres mil años de antigüedad, y encinas adaptadas al clima tropical. Luego,

“la empresa pretende excavar un tajo a 400 metros de profundidad, con un diámetro de mil por 400 metros, y transportar 119 millones de toneladas de material, de los cuales 35 millones tendrían los materiales codiciados y el resto se depositaría en las llamadas tepetateras. Para los procesos de lixiviación se utilizarían 3.000 metros cúbicos de agua diarios durante diez años, dos millones de litros de diesel mensuales, 35 mil toneladas de explosivos, 7,5 toneladas de cianuro, 300 mil litros de ácido clorhídrico, etc. Entre las cicatrices ambientales más visibles se encontraría un cráter de 40 hectáreas de diámetro con una profundidad variable hasta 500 metros, y posibles derrames ácidos y/o de arsénico que se irían a los mantos freáticos por cientos de años (...) El volumen de oro recogido sería menos de un metro cúbico (...) Recapitulando: se reduce un cerro que contiene 119 millones de toneladas a un metro cúbico de oro” (Boege, 2013).

Esta narrativa sobre Caballo Blanco puede repetirse casi con las mismas proporciones para todos los proyectos de la gran minería a cielo abierto, que en general son mucho mayores. Por otra parte, los grandes proyectos mineros necesitan acompañarse de proyectos gigantescos de energía y de transporte, que acaban reconfigurando otros territorios y afectando a otras comunidades distantes. Es el caso de los proyectos hidroeléctricos en la Amazonia brasileña, que se destinan a producir electricidad para el tratamiento de la bauxita y la producción de aluminio para exportación, dejando a las poblaciones locales sin energía!!!.

Y es claro que esa destrucción de la naturaleza se extiende también a las comunidades humanas que allí viven, y que han construido territorios en intercambios que, en el caso indígena, pueden llegar a miles de años. Pero no se trata solamente de las poblaciones aledañas a la mina, también son afectados quienes participan de la misma cuenca hidrográfica, por donde se extienden las aguas contaminadas. En Argentina, por ejemplo, una ruptura en un ducto de transporte de mineral de la minera La Alumbrera, en Catamarca, provocó contaminación

aguas abajo en áreas agrícolas de la provincia vecina, Tucumán, por lo que la justicia federal ordenó el procesamiento del vicepresidente de la empresa. Ni tampoco se refieren exclusivamente a áreas de escasa productividad y densidad de población. Tambogrande, en el norte de Perú, donde se realizó el primer plebiscito anti-minero de la región latinoamericana, es un área de producción intensiva de cítricos, establecida a partir de proyectos de irrigación y colonización en los años sesenta.

Es así que los conflictos alrededor de la gran minería a cielo abierto, que se extienden actualmente por toda América Latina, pueden muy bien ser vistos, primariamente, como enfrentamientos entre diferentes lógicas de ordenamiento territorial. El conjunto de las concesiones mineras otorgadas por los gobiernos significan poner en práctica vastos proyectos de re-territorialización, referidos a una lógica global y amparados en el poder financiero y tecnológico de las empresas y, si hace falta, en la capacidad represiva de las fuerzas del Estado o de las milicias privadas de las empresas. En una impresionante desproporción de escalas, quienes los enfrentan son en general comunidades vinculadas a los lugares desde tiempos a veces inmemoriales, muchas veces con un aislamiento tradicional en relación a otros espacios del mismo país y donde ni siquiera era efectiva la presencia de las instituciones políticas del Estado nacional (Bebbington, 2007; Bunker, 2011; Svampa, 2011). Sin embargo, la extensión de los conflictos por todos los países ha facilitado el surgimiento de redes sociales de resistencia, como la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC) de Argentina, que acompañan los procesos conflictivos, instruyen a los lugareños sobre las amenazas de proyectos a implementarse en su localidad, presionan a las autoridades públicas, legislativas y judiciales, reúnen información sobre efectos nocivos de la minería sobre el ambiente y la salud pública, etc. Así como las empresas transnacionales intentan “localizarse” a través de políticas de relaciones públicas y de responsabilidad empresarial (apoyo a escuelas y equipos deportivos locales, por ejemplo), los lugareños pasan a transnacionalizarse a partir de su integración en redes de resistencia global.

Esa desproporción de escalas y de percepciones del territorio, sumadas al atropello arrogante con que con frecuencia llegan al lugar los proyectos mineros y los agentes estatales que los respaldan, acaban dando origen a conflictos exasperados. Muchas veces, la respuesta intransigente del gobierno a la oposición a la gran minería es la criminalización de la protesta, que a lo largo de la región ya ha provocado decenas de muertes y centenas de detenidos. Por varios motivos

y a diferentes escalas, puede decirse que la disputa sobre los recursos minerales en América Latina es también un gran tema de derechos humanos.

La Defensoría del Pueblo del Perú registró en mayo de 2013 la existencia de 225 conflictos sociales en el país, 172 de los mismos en estado activo. De ellos, 62,8% (108) son motivados por la actividad minera, y 12,8% (19) por los hidrocarburos. De acuerdo con el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL), ya suman 189 las controversias relacionadas con el desarrollo de la minería a escala regional, de las cuales seis tienen carácter transfronterizo. Hace un año eran 120 las disputas de distinta índole que amenazaban la continuidad y el desarrollo de proyectos mineros en la región, lo que implica en un crecimiento del 65%. La distribución de los conflictos por país es la siguiente: Perú 33, Chile 32, Argentina 26, México 25, Brasil 20, Colombia 12, Bolivia 8, Ecuador 7, Guatemala 6, Panamá 6, Nicaragua 4, República Dominicana 4, El Salvador 3, Honduras 3, Costa Rica 2, Guayana Francesa 1, Paraguay 1, Trinidad y Tobago 1, Uruguay 1. Estos conflictos incluyen a 197 proyectos, que afectan a 276 comunidades.

Uno de las estrategias de resistencia de los movimientos de oposición a la minería es la exigencia de consultas vinculantes. Los gobiernos pueden hasta aceptar las consultas, pero reservándose el derecho a decidir sin tenerlas en cuenta. Se han realizado varios plebiscitos sobre proyectos de gran minería, que siempre han dado como resultado macizas votaciones contrarias. El primero fue en Tambogrande, Perú, y el segundo en Esquel, Patagonia argentina en 2003. Luego de esa experiencia, los gobiernos provinciales argentinos han bloqueado la realización de consultas locales, alegando que los recursos son de jurisdicción provincial. Se han realizado otros plebiscitos en Perú y en Guatemala. Los pueblos indígenas, por su parte, insisten en el cumplimiento de la resolución 169 de la OIT y de la Declaración de Derechos Indígenas de las Naciones Unidas, que establecen la obligación de la consulta previa e informada sobre el uso de sus territorios. El 30 de julio de 2013, un plebiscito efectuado en San Francisco el Alto, Guatemala, tuvo como resultado 45.593 votos contra la minería, y sólo 27 votos a favor.

En algunos casos, los movimientos de oposición han realizado presentaciones contra sus gobiernos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y han obtenido pareceres favorables de la misma, como en el caso de la represa de Belo Monte en Brasil y de la mina de oro Marlin en San Marcos, Guatemala. En ambos casos, los gobier-

nos han desoído la resolución de la CIDH de detener la ejecución de los proyectos, y han esgrimido una retórica nacionalista y amenazante.

Vale la pena destacar que la mayoría de los países europeos prohíben en sus territorios los procesos de minería a cielo abierto y lixiviación. En América Latina, el único país con esta legislación es Costa Rica. Con idas y vueltas, siete provincias argentinas han prohibido en sus territorios la minería a cielo abierto, y se ha dictado en ese país una ley nacional que protege de la explotación minera a los glaciares de la Cordillera de los Andes, ya afectados por el calentamiento global. Cada vez con mayor frecuencia se registran acciones y pronunciamientos judiciales que intentan poner límites a la ambición de los proyectos mineros.

Bibliografía

- Alimonda, Héctor, Raphael Hoetmer, Diego Saavedra Celestino (editores), *La Amazonia rebelde: Perú 2009*, CLACSO/Cooperación/CONACAMI/Programa Democracia y Transformación Global/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2009.
- Alimonda, Héctor (coordinador), *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*, CLACSO/CICCUS, Buenos Aires, 2011.
- Bebington, Anthony (editor), *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: Una ecología política de transformaciones territoriales*, Instituto de Estudios Peruanos/CEPES, Lima, 2007.
- Boege, Eckart, "Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI", *La Jornada del Campo*, México, 15 de junio 2013.
- Brailovsky, Antonio Elio, *Historia Ecológica de Iberoamérica*, Kaicron/Capital Intelectual, Buenos Aires, 2009.
- Bunker, Stephen, "Materia, espaço, tempo e globalização: o caso de Carajás na Amazônia brasileira", en Héctor Alimonda (coordinador), *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*, CLACSO/CICCUS, Buenos Aires, 2011.
- Cardoso, Fernando Henrique, Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1970.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina), *Rentas de recursos no renovables en América Latina y el Caribe: evolución y participación estatal, 1990-2010*, Naciones Unidas, Santiago de Chile, junio 2013.
- Cooperación, "Mapas, cuadros y tablas de la realidad de la minería en el Perú", en Raphael Hoetmer, Carlos Castro, Mar Daza, José de Echave, Clara Ruiz (editores), *Minería y movimientos sociales en el Perú: Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*, Programa Democracia y Transformación Global/Cooperación/Acsur/EntrePueblos, Lima, 2013.
- Dávalos, Pablo, "Las falacias del extractivismo", comunicación personal, 25 de mayo, 2013.
- De Echave, José, Raphael Hoetmer, Mario Palacios Panéz (coordinadores), *Minería y territorio en el Perú: Conflictos, persistencias y propuestas en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Cooperación/CONACAMI/Proyecto Democracia y Transformación Global, Lima, 2009.
- Dore, Elizabeth, "Una interpretación socio-ecológica de la historia minera latinoamericana", *Ecología Política*, 7, Barcelona, 1994.
- Furtado, Celso, *La economía latinoamericana desde la Conquista Ibérica hasta la Revolución Cubana*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1969.
- Machado Aráoz, Horacio, "El auge de la minería transnacional en América Latina: De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo", en Héctor Alimonda (coordinador), *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*, CLACSO/CICCUS, Buenos Aires, 2011.
- Martínez Alier, Joan, *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y len-*

guajes de valoración, Icaria/Flacso, Barcelona, 2004.

Rodríguez, Guadalupe, "Minería: ¿para qué? ¿para dónde? y ¿para quién?", en. Raphael Hoetmer, Carlos Castro, Mar Daza, José de Echave, Clara Ruiz (editores), Minería y movimientos sociales en el Perú: Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios, Programa Democracia y Transformación Global/ Cooperación/Acsur/EntrePueblos, Lima, 2013.

Sempat Assadourian, Carlos, El sistema de la economía colonial: El mercado interior. Regiones y espacio económico, Nueva Imagen, México, 1983.

Svampa, Maristella, Mirta Antonelli (editoras), Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales, Biblos, Buenos Aires, 2009.

Svampa, Maristella, "Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial", en Héctor Allimonda (coordinador), La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina, CLACSO/CICCUS, Buenos Aires, 2011.

Links:

Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL): www.conflictosmineros.net

Asamblea de Vecinos Autoconvocados de Esquel por el No a la Mina: www.noalamina.org

EL BUEN VIVIR, UNA ALTERNATIVA AL DESARROLLO

Alberto Acosta¹

"Dentro del capitalismo no hay solución para la vida; fuera del capitalismo hay incertidumbre, pero todo es posibilidad. Nada puede ser peor que la certeza de la extinción. Es momento de inventar, es momento de ser libres, es momento de vivir bien"

Ana Esther Ceceña

América Latina, a partir de una renovada crítica al desarrollo convencional, se encuentra en un interesante proceso de reencuentro con sus orígenes. Por un lado, se mantiene y recupera una tradición histórica de críticas y cuestionamientos que fueron elaborados y presentados desde esta región hace mucho tiempo atrás, pero que quedaron rezagados y amenazados de olvido. Por otro lado, afloran otras concepciones, sobre todo originarias propias de los pueblos y nacionalidades ancestrales del Abya Yala (Nuestra América, diría José Martí), así como también provenientes de otras regiones de la Tierra.

En este punto reconocemos que, mientras buena parte de las posturas sobre el desarrollo convencional e incluso muchas de las corrientes críticas se desenvuelven dentro de los saberes occidentales propios de la Modernidad, las propuestas latinoamericanas más recientes escapan a esos límites.

En efecto, estas propuestas recuperan posturas clave ancladas en los conocimientos y saberes propios de los pueblos y nacionalidades ancestrales. Sus expresiones más conocidas 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 también sumak kawsay (en quechua). Existen nociones similares (mas no idénticamente iguales) en otros pueblos indígenas, como los Mapuche (Chile), los Guaraníes de Bolivia y Paraguay, los Kunas (Panamá), los Achuar (Amazonía ecuatoriana).

¹ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Profesor honorario de la universidad Ricardo Palma, Perú. Ex-ministro de Energía y Minas y Ex-presidente de la Asamblea Constituyente. Ex-candidato a la Presidencia de la República del Ecuador.

toriana), pero también en la tradición Maya (Guatemala), en Chiapas (México), entre otros.

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 visiones filosóficas incluyentes en diversas partes del planeta. El sumak kawsay, en tanto cultura de la vida, con diversos nombres y variedades, ha sido conocido y practicado en diferentes períodos 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 algunos elementos de la “vida buena” de Aristóteles.

El Buen Vivir, entonces, no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. Los pueblos y nacionalidades ancestrales del Abya-Yala no son los únicos portadores de estas propuestas. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas de la Humanidad por la emancipación y la vida.

Una propuesta desde la periferia del mundo

El Buen Vivir, en tanto sumatoria de prácticas vivenciales, muchas de ellas de resistencia a la realmente larga noche colonial y sus secuelas todavía vigentes, es aún un modo de vida en muchas comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la modernidad capitalista o que han resuelto mantenerse al margen de ella. Sus saberes comunitarios, muchos de ellos ancestrales –esto es lo que cuenta–, constituyen la base para imaginar y pensar un mundo diferente en tanto camino para cambiar éste.

De todas maneras, siempre será un problema comprobar lo que es y lo que representa un saber ancestral cuando probablemente lo que se presenta como tal no es realmente ancestral, ni hay modo de corroborarlo. Las culturas son tan heterogéneas en su interior que puede resultar injusto hablar de “nuestra” cultura como prueba de que lo que uno dice es correcto. Además, la historia de la humanidad es la historia de los intercambios culturales y, como bien vio José María Arguedas, eso también se aplica a las comunidades originarias americanas. Es imperioso, de todos modos, recuperar las prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a

idealizarlas.

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, empezando por el concepto tradicional de progreso y desarrollo.

Una alternativa al desarrollo

El Buen Vivir 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.

La propuesta del desarrollo, surgida desde la lógica del progreso civilizatorio de *occidente* estableció una compleja serie de dicotomías de dominación: desarrollado-subdesarrollado, avanzado-atrasado, superior-inferior, centro-periferia... Así cobró nueva fuerza la ancestral dicotomía salvaje-civilizado, que se introdujo de manera violenta hace más de cinco siglos en América con la conquista europea.

En ese contexto de proyecciones globales, propio del sistema capitalista, se plasma la estructura dominante de la actual civilización. La institucionalización global de la dicotomía superior-inferior implicó la emergencia de la colonialidad del poder, así como la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Dicha colonialidad, vigente hasta nuestros días, no es solo un recuerdo del pasado. Explica la actual organización del mundo en su conjunto, en tanto punto fundamental en la agenda de la Modernidad, como anota con justeza Aníbal Quijano.

En concreto, a lo largo y ancho del planeta, las sociedades fueron y continúan siendo reordenadas para adaptarse al “*desarrollo*”. El desarrollo se transformó en el destino común de la humanidad, una obligación innegociable. Para conseguirlo, por ejemplo, se acepta la destrucción social y ecológica que provoca la megaminería o la explotación petrolera, a pesar de que éstas, además, ahondan la modalidad extractivista de producción heredada desde la colonia. En esta línea del extractivismo del siglo XXI aparecen también los transgénicos y los agrocombustibles.

Cuando los problemas comenzaron a minar nuestra fe en el desarrollo, empezamos a buscar alternativas de desarrollo, le pusimos apellidos para diferenciarlo de lo que nos incomodaba, pero seguimos por

la misma la senda: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local, desarrollo rural, desarrollo sostenible o sustentable, ecodesarrollo, desarrollo a escala humana, desarrollo local, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo, etnodesarrollo, desarrollo global... desarrollo al fin y al cabo.

El Buen Vivir es algo diferente. No se trata de aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del “*subdesarrollo*” y llegar a aquella deseada condición del “*desarrollo*”. Una tarea por lo demás inútil. Veamos si no lo acontecido a lo largo de estas últimas décadas, cuando casi todos los países del mundo han intentado seguir ese supuesto recorrido. ¿Cuántos lo han logrado? Muy pocos, asumiendo que la meta buscada puede ser considerada como desarrollo.

De hecho, poco a poco se cayó en cuenta que el tema no era simplemente aceptar una u otra senda hacia el desarrollo. Los caminos hacia el desarrollo no eran el problema mayor. La dificultad radica en el concepto mismo del desarrollo. El mundo vive un “*mal desarrollo*” generalizado, incluyendo los considerados como países industrializados, es decir los países cuyo estilo de vida debía servir como faro referencial para los países atrasados. Eso no es todo. El funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es “*maldesarrollador*”, como anota José María Tortosa.

En suma, es urgente disolver el tradicional concepto del progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Pero no solo se trata de disolverlos, se requiere una visión diferente, mucho más rica en contenidos y en dificultades.

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 asoma 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 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 cen-

tral de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas.

Hacia un reencuentro con la Naturaleza

La acumulación material –mecanicista e interminable de bienes–, asumida como progreso, no tiene futuro, nos recuerda Eduardo Gudynas. Los límites de los estilos de vida sustentados en la visión ideológica del progreso antropocéntrico son cada vez más notables y preocupantes. Si queremos que la capacidad de absorción y resiliencia de la Tierra no colapse, debemos dejar de ver a los recursos naturales como una condición para el crecimiento. Y por cierto debemos aceptar que lo humano se realiza en comunidad, con y en función de otros seres humanos, como parte integrante de la Naturaleza, sin pretender dominarla.

Desde los albores de la Humanidad el miedo a los impredecibles elementos de la Naturaleza estuvo presente en la vida de los seres humanos. Poco a poco la ancestral y difícil lucha por sobrevivir se fue transformando en un desesperado esfuerzo por dominar la Naturaleza. Paulatinamente el ser humano, con sus formas de organización social antropocéntricas, se puso figurativamente hablando por fuera de la Naturaleza. Se llegó a definir la Naturaleza sin considerar a la Humanidad como parte integral de la misma. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla, sobre todo en la civilización capitalista.

Frente a esta añeja visión de dominación y explotación, sostenida en el divorcio profundo de la economía y la Naturaleza, causante de crecientes problemas globales, han surgido varias voces de alerta. El punto es claro, la Naturaleza no es infinita, tiene límites y estos límites están siendo superados.

La crisis provocada por la superación de los límites de la Naturaleza conlleva necesariamente a cuestionar la institucionalidad y la organización sociopolítica. No hacerlo amplificaría aún más las tendencias excluyentes y autoritarias, así como las desigualdades e inequidades tan propias del sistema capitalista.

La tarea parece simple, pero es en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la Naturaleza y el ser humano, hay que propiciar su reencuentro. Para lograr esta transformación civilizatoria, una de las tareas iniciales radica en la desmercantilización de la Naturaleza. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista

el respeto a la dignidad humana procurando asegurar la calidad en la vida de las personas. Y esto se logra con verdaderos procesos de redistribución del ingreso y de la riqueza.

Las reflexiones anteriores enmarcan conceptualmente los pasos vanguardistas dados en la Asamblea Constituyente de Montecristi, en Ecuador. Ubican con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente ésta pretende ser una opción de vida, en tanto respeta y convive dentro de la Naturaleza.

En dicha Constitución, aprobada el año 2008, al reconocer los Derechos de la Naturaleza, es decir entender a la Naturaleza como sujeto de derechos, y sumarle el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito en la historia de la Humanidad. La restauración difiere de la reparación que es para los seres humanos, cuyas condiciones de vida pueda verse afectadas por algún deterioro ambiental provocado por otros seres humanos. Por igual trascendente fue la incorporación del término Pacha Mama, como sinónimo de Naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad.

A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que se reconozca “*el derecho de tener derechos*” y esto se ha conseguido siempre con una intensa lucha política para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos.

La liberación de la Naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un esfuerzo político que le reconozca como sujeto de derechos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tiene el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos. Lo central de los Derechos de la Naturaleza es rescatar el “*derecho a la existencia*” de los propios seres humanos.

Por cierto que en este punto habría que relevar todos los aportes y las luchas desde el mundo indígena, en donde la Pacha Mama es parte consustancial de sus vidas. Pero igualmente, y esto también es importante, hay otras razones científicas que consideran a la Tierra como un superorganismo vivo. Este superorganismo extremadamente complejo, que requiere de cuidados y debe ser fortalecido, es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no uso humano. Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la tierra y a la vida como momentos del vasto

proceso de evolución del Universo. La vida humana es, entonces, un momento de la vida. Y para que esa vida pueda existir y reproducirse necesita de todas las precondiciones que le permitan subsistir. En todas estas visiones aflora como eje fundamental el principio de la relationalidad: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias.

Entonces, lo que urge es caminar hacia Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, como punto de partida para empezar a reconstruir relaciones armoniosas de los seres humanos con su Madre Tierra.

Un penúltimo punto

De lo expuesto se puede concluir que el Buen Vivir se aparta de las ideas occidentales convencionales del progreso, y apunta hacia otra concepción de la vida, otorgando una especial atención a la Naturaleza.

Queda en claro, por lo tanto, que el Buen Vivir es un concepto plural (mejor sería hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”) que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante. Como plantean los zapatistas la tarea es construir un mundo donde caben todos los mundos, sin que nadie viva mal para que otro viva mejor.

En síntesis, esta compleja tarea implica aprender desaprendiendo, aprender y reaprender al mismo tiempo. Una tarea que exigirá cada vez más democracia, nunca menos, cada vez más participación, nunca menos, y siempre sobre bases de mucho respeto. Nadie puede asumirse como propietario de la verdad.

EL MALESTAR MODERNO CON EL BUEN VIVIR: REACCIONES Y RESISTENCIAS FRENTE A UNA ALTERNATIVA AL DESARROLLO

Eduardo Gudynas¹

Las ideas del Buen Vivir (o Vivir Bien) se vienen difundiendo rápidamente. En pocos años ha logrado avances notables, recibiendo la adhesión de varios movimientos ciudadanos, es objeto de discusiones académicas, cristalizaron en normas constitucionales, leyes y decretos, y hasta aparecen en planes de gobierno (en Bolivia y Ecuador). El Buen Vivir dejó de ser un debate sobre ideas alternativas propias de un seminario o una revista académica, y ya ocupa sitios relevantes en la arena política y las estrategias de desarrollo.

Pero a pesar de toda esta importancia, se están repitiendo muchas de las resistencias y ataques que han padecido muchos otros intentos de expresión con voz propia y distinta a las miradas canónicas. Por momentos, esas críticas se acercan a la minimización o exclusión de saberes alternos, invocando la superioridad de las miradas occidentales.

El objetivo del presente texto es revisar algunas de las nuevas críticas contra el Buen Vivir, describiendo las más importantes resistencias y cuestionamientos. Esta revisión se basa en las situaciones actuales en espacios propios de la sociedad civil, academia y gobiernos. A su vez, es necesario tener presente que aquí no se caracteriza en detalle al Buen Vivir (ya que eso está disponible en otros escritos), ni se responden a sus críticos, ya que el énfasis está en cómo se cuestiona a esas ideas. Tampoco se intenta un análisis detallado propio de los estudios culturales, en tanto escapa a las posibilidades del autor.

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 debe 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 reubí-

¹ Investigador principal en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Uruguay; investigador asociado, Dpto. Antropología, Universidad de California, Davis EE.UU.

carlo 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 serlos para explorar el Buen Vivir.

La nueva crítica al Buen Vivir

Para comenzar, es necesario precisar que existen al menos tres abordajes sobre el Buen Vivir (Gudynas, 2012). Existe un uso genérico, asociados a pretendidas innovaciones, y muchas veces con fines propagandísticos. Otros apelan a un uso restringido enfocado en alternativas al capitalismo pero que siguen dentro del campo de la Modernidad, y que en muchos casos son reivindicaciones de la tradición socialista. Finalmente, el Buen Vivir en un sentido sustantivo es una crítica al desarrollo y alternativas que son tanto postcapitalistas como postsocialistas, ubicándose más allá de la Modernidad.

Bajo esa mirada sustantiva, el Buen Vivir expresa críticas radicales, no sólo a proyectos específicos, sino a los fundamentos en que éstos se basan y legitiman. Se cuestiona, por lo tanto, desde las estrategias extractivistas mineras o petroleras, a la construcción de una carretera. No es un rechazo generalizado a esas actividades, sino que es un cuestionamiento a las ideas que sustentan esos emprendimientos, sus reales objetivos y consecuencias. Es por lo tanto un conjunto de críticas al desarrollo como idea en sí misma, y con ello, a sus bases en la Modernidad. En su seno se integran algunos componentes de visiones indígenas sobre el bienestar entendido en sentido amplio, no solamente individual, sino también expandido en sus dimensiones comunitarias y ambientales. Incorpora también abordajes críticos que se originaron en saberes que podrían calificarse como occidentales, poniendo por caso al ambientalismo biocéntrico².

Se conforman así coincidencias que permiten describir al Buen Vivir, en su sentido sustantivo, como un campo político, conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que coinciden en sus cuestionamientos sobre el desarrollo y la postulación de alternativas a éste que están más allá de la Modernidad (siguiendo las ideas en Gudynas, 2011). Pero también es un campo plural, ya que a ese ámbito compartido llegan diferentes “buenos vivires” que tienen sus propias

² Sobre distintas miradas al Buen Vivir véase, por ejemplo a Uzeda, 2010, Gudynas 2012, 2011, y Acosta, 2012.

especificidades, no todas ellas caracterizables, e incluso verbalizables desde los entendimientos propios del saber occidental.

Considerando las críticas y alternativas radicales implicadas bajo ese uso sustantivo del Buen Vivir, no puede asombrar que despertara críticas. Se decía que era cosa de indígenas, ambientalistas y pensadores radicales, difuso y romántico, y por lo tanto se lo desechara o minimizaba³. Pero más recientemente han aparecido cuestionamientos que en cierta manera son de nuevo tipo, ya que son más incisivos, están elaborados con más detalle, se expresan en el campo académico, y cuestionan al Buen Vivir como proyecto alternativo en varios planos.

Como ejemplo de esas críticas se han seleccionado las siguientes: Desde Ecuador, J. Sánchez Parga (2011), lo califica como un retroceso reaccionario que distrae la atención en la lucha contra el mercado. El filósofo H.C.F. Mansilla (2011) sentencia que su aplicación en Bolivia expresa un saber arcaico y ambiguo. El economista argentino P. Stefanoni (2012), agrega que es un relleno de ideas diversas, diluidas completamente en una retórica quasi mística o utopista altermundista. Finalmente, la antropóloga británica A. Spedding (2010), alerta que es una elucubración filosófica sin anclaje en las comunidades reales⁴. Los cuestionamientos conceptuales en todos estos autores aparecen mezclados con críticas a los desempeños gubernamentales y sobre la validez de los nuevos marcos constitucionales.

Antes que las diferencias entre estas críticas, lo que más impacta son las similitudes. Aunque provienen de perspectivas políticas y académicas muy distintas, en unos casos desde la izquierda convencional y en otros se originan en una derecha conservadora, todas ellas cuestionan al Buen Vivir por aspectos tales como sus supuestas ambigüedades, el regreso al pasado o sus incapacidades en generar medidas prácticas. Pero también son lecturas a medias del Buen Vivir, no lo exploran en detalle, las revisiones bibliográficas son escasas, y no siempre está claro cuál es el nivel de contacto con los actores locales.

No es mi intención aquí responder en detalle a cada una de esas

³ Alberto Acosta señala que en el proceso constituyente ecuatoriano, frente al Buen Vivir surgió el desconocimiento y el temor de algunos sectores; unos los entendían “ingenuamente como una despreocupada y hasta pasiva dolce vita”, otros sostienen que era un “retorno a la época de las cavernas”, y finalmente estaban aquellos “acostumbrados a verdades indiscutibles” que reclamaban por “concreciones definitivas” (Acosta, 2008).

⁴ Se han considerado estos aportes tan solo como ejemplo, sin pretender que agoten la reciente bibliografía crítica. Se han seleccionado estos autores porque representan posturas muy distintas entre sí, provienen de distintos países, y no se citan entre ellos (con la excepción de Stefanoni que toma ideas de Spedding).

críticas, sea en su metodología de análisis o en sus contenidos. En cambio, mi propósito es explorar algunos de los aspectos compartidos entre esos cuestionamientos. ¿Cuáles son las similitudes entre críticas que se originan tanto por izquierda como derecha?, ¿qué implicancias tienen esas similitudes. ¿Por qué hay similitudes, por ejemplo, entre los ataques de Mansilla, que provienen de una mirada conservadora, por momentos casi neoliberal, con los de Sánchez Parga, quien apela a una izquierda clásica, de cuño europeo?. Esas y otras críticas transmiten la idea que el Buen Vivir es todavía muy difuso, en unos momentos muy ingenuo, en otros tal vez demasiado indigenista, casi siempre incapaz de ofrecer una conceptualización aceptable, seria o rigurosa, y difícilmente aplicable en la práctica. En las secciones siguientes se examinan los atributos sobresalientes en estas nuevas críticas.

El lugar de la crítica

Muchas de los cuestionamientos sobre el Buen Vivir hacen recordar las diversas advertencias y denuncias sobre la subordinación de saberes a partir de privilegiar una única forma de entender el conocimiento, la imposición de unas culturas sobre otras, o el papel de la colonialidad del saber. No es un tema nuevo en América Latina, y no pretendo aquí resumir esa discusión, sino apoyarme en ella (véase especialmente la revisión de Restrepo y Rojas, 2010).

Es cierto que parte de la crítica al Buen Vivir puede acercarse a esas situaciones, pero también muestra algunas particularidades. Primero, es una formulación muy reciente, lo que no implica desconocer que algunos de sus antecedentes provienen de viejos saberes andinos. Aquí no estamos solamente frente a un “rescate” de antiguas sensibilidades, y en cambio, presenciamos nuevas creaciones en tiempo real.

Segundo, el Buen Vivir debe ser entendido como una corriente en diálogo o “mixta”, ya que confluyen elementos propios de saberes indígenas y otros que provienen de la crítica a la Modernidad originada en la tradición occidental. Entre ellos hay muchos saberes marginalizados, subordinados y casi siempre minimizados, sin dejar de reconocer que son de distinto tipo.

Tercero, es una idea que aunque está en proceso de construcción, por distintas razones ha alcanzado expresiones concretas de enorme relevancia, como quedar inmersa en normas constitucionales, leyes y planes de desarrollo en Bolivia y Ecuador. Por lo tanto, ésta no es una discusión restringida a cómo salvaguardar tradiciones indígenas loca-

les, sino que incluye discusiones que pueden ser, por ejemplo, sobre un plan desarrollo a escala nacional, o que es invocada en protestas masivas donde coinciden muy diversos actores sociales.

A pesar de todo esto, muchas críticas recientes denuncian debilidades conceptuales, falta de coherencia interna, limitaciones en la rigurosidad bajo las cuales se expresan sus ideas, etc. Como el Buen Vivir en su sentido sustantivo es un conjunto heterogéneo de saberes no-occidentales, a su vez reformulados y mezclados con críticas que parten de ese mismo saber occidental, esta vitalidad y diversidad en lugar de ser entendida como un aspecto positivo, es criticada. Se cae en posiciones donde no se intenta entender el Buen Vivir dentro de sus propios marcos, sino que se lo cuestiona desde las ideas propias de la política, filosofía o economía occidental.

Esta mirada se encuentra, por ejemplo en Stefanoni (2012), cuando afirma que el Buen Vivir no alcanza a ser una alternativa postcapitalista ya que se basa en lo que llama simples propuestas holistas (como armonía, reciprocidad o vida) que carecen de un “sustento económico o sociológico”. Spedding va más allá, y la califica como una “babosada” mística, propia de los New Age (en Uzeda, 2009). Por lo tanto, siguiendo estos reclamos, para que el Buen Vivir sea una alternativa “seria” debería basarse en la “sociología” y “economía”. Sánchez Parga (2011) avanza más, considerando que el Buen Vivir sería un “esquema del pasado”, una “evasión mental” y por lo tanto “reaccionario”. Promovería “soluciones pasadas” que, a su juicio, no servirían para tratar los “problemas actuales”.

De esta manera, muchas críticas no aceptan un cuerpo conceptual alterno que siguen otras tradicionales culturales. Exigen, de distinta manera, que las alternativas dialoguen con Marx o Keynes, Durkheim o Parsons, y desde allí hacia atrás a otros autores occidentales. Ese proceder es el que otorgaría credibilidad, mientras que los aportes des de los saberes andinos, son mirados con recelo.

Todo parece indicar que este tipo de críticas repiten de distinta manera la pretensión de determinar que existe un único campo de conocimiento en el cual se puede discutir, y éste solo puede ser el de la Modernidad. El Buen Vivir para poder ser considerado como una propuesta seria debe ajustarse a sus exigencias y condiciones. Se imponen condiciones por las cuales se acepta el debate, las cualidades que debería tener la propuesta del Buen Vivir (incluyendo aspectos como el idioma, la sintaxis, las fuentes de referencia, etc.), e incluso quiénes pueden llevarlo adelante.

En palabras más simples, la tradición cultural occidental impone

las cualidades que debería tener una alternativa para ser merecedora de su atención, y elevarse al plano de una discusión válida. Como el Buen Vivir no cumple buena parte de esas condiciones, termina siendo criticado desde las miradas modernas, desde distintas perspectivas políticas y diferentes disciplinas⁵.

En más de una reunión he presenciado la incomodidad de muchos asistentes cuando el aymara boliviano Simón Yampara⁶ dice que las bases del Buen Vivir están en las piedras de Tiwanaku, pero nadie se molesta con conferencias donde se recuerda el Partenón griego citando a Platón o Aristóteles, y por el contrario, son vistos como signos de erudición. Las universidades cuentan con cátedras y especialistas en filosofía clásica griega, legiones de profesionales intentan analizar la realidad sudamericana de acuerdo a categorías pensadas por disciplinas como sociología, economía o antropología, todas ellas de herencia europea, y concebidas naturalmente como independientes, neutras y necesarias.

Hay allí una pretensión en poder separar lo correcto y lo incorrecto, lo serio de lo que no lo es, y esto se hace invocando al saber occidental. Esto se lleva a un extremo en las críticas de Sánchez Parga (2011), cuando sostiene que el Buen Vivir ecuatoriano (*sumak kawsay*) es una “utopía reaccionaria”, que debe ser diferenciada de las “utopías políticas”. Las primeras estarían basadas en el pasado, son ideológicas, y sirven a la resistencia e interpellación, y por lo tanto serían casi inútiles. En cambio, las utopías políticas, según Sánchez Parga, expresarían una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad, son éticas y por lo tanto serían revolucionarias. Para certificar la validez de su juicio cita a Aristóteles, y no sólo eso, sino que incluyendo una cita escrita en griego⁷. ¿El

5 Esto se asemeja al comentario de Escobar (2011), comparando lo que llama conocimientos “pachamámico” y “modérnico” en el marco de discursos del poder.

6 Simón Yampara es un sociólogo aymara que ha promovido el Buen Vivir entendido como suma qamaña; véase por ejemplo Yampara, 2001; sobre la invocación a Tiawanaku, Yampara, 2010; además Saavedra, 2010.

7 De los dos tipos de utopía indicados por Sánchez Parga (2011) resulta que a su juicio el Buen Vivir sería ideológico y reaccionario, y no ofrece una lectura crítica de la realidad para transformarla. Esta es una interpretación incorrecta, y que demuestra que se ha examinado superficialmente las posturas sobre el Buen Vivir. En efecto, distintos proponentes del Buen Vivir insisten en que es una postura crítica de las condiciones actuales, en especial las estrategias de desarrollo, y que de allí se derivan alternativas que buscan transformar las estructuras y procesos actuales. Se podrá estar de acuerdo o no con esos intentos, con los contenidos específicos en esas propuestas, pero es impactante que se niegue su existencia. Este problema metodológico, de unas revisiones superficiales, citas parciales, o incapacidad de entender su diversidad, están

Buen Vivir no puede ser aceptado en tanto no encaja con Aristóteles, ni cuenta con antecedentes escritos en griego? Tampoco debe pasar desapercibida la pretensión se describir una “utopía política” que se dice inmune a la ideología.

Nos encontramos entonces que muchas de las críticas actuales, más allá de sus posturas específicas, asumen que la tradición de saberes occidentales es superior, y por lo tanto determina los criterios de verdad y falsedad en esas conversaciones. No sólo eso, sino también actúan en un paso previo a cualquier discusión, al decidir si acepta o no al interlocutor. En efecto, esa misma tradición se desempeña como un portero: otorga o rechaza el derecho de admisión a esos foros de discusión. Solamente cuando considera que está frente a un cuerpo de ideas suficientemente serio para recibir su atención, aceptará enfrentarlo. La aplicación de estas barreras y filtros es muy evidente en aquellos espacios que ni siquiera consideran al Buen Vivir como algo serio, y en cambio lo relegan a unas posiciones de tipo espiritual, religioso o una simple moda.

A su vez, esas críticas en varios casos se expresan usando oposiciones del tipo “indígena” – “no indígena”, “Moderno” – “no-Moderno”, y otras similares. La diversidad interna en las categorías, y el cuidado necesario al manejar esas oposiciones desaparece en muchas de las críticas.

Por otro lado, el hecho que estén apareciendo estas nuevas críticas, tiene un aspecto positivo. Estas tal vez indicarían, y solo tal vez, que el Buen Vivir ha sido aceptado por algunos a entrar al privilegiado foro occidental de los debates. Dejó de ser invisible. Una vez adentro, ya puede ser “merecedor” de críticas de corte intelectual. Hasta hace un tiempo atrás muchos intelectuales ni siquiera se dignaban en responderle a los promotores del Buen Vivir, pero esto parece estar cambiando ahora.

Interlocutores condicionados

También existe una confrontación sobre los interlocutores que pueden participar o no en este debate. El saber occidental impone quién puede discutir, y quién no. En este caso, el Buen Vivir implicaría reconocer a actores indígenas o militantes barriales, como capaces de argumentar y enfrentar las posturas occidentales. Es particularmente

presentes en casi todos sus críticos actuales.

delicado ese componente indígena, ya que en muchos casos se ha considerado que el Buen Vivir es exclusivo a ellos. Entonces, los críticos lo desechan por una presunta incapacidad de esos actores de presentar algo serio; apenas sería una expresión de religiosidad, o incluso una estética o espiritualidad, sin mucha consistencia por detrás. No es inapropiado preguntarse si bajo una posición extrema, donde el Buen Vivir es desecharlo porque es una idea de “indios”, no se está expresando una discriminación que persiste en América Latina.

Ese tipo de criterios de aceptación se están resquebrajando. Los movimientos indígenas han alcanzado un protagonismo destacado, con movilizaciones en varios frentes y una revalorización de sus identidades específicas. Algo similar ha sucedido con la participación de otros movimientos sociales, como campesinos, feministas, ambientalistas, etc. El empuje de esos actores explica, en parte, que las ideas de Buen Vivir abrieran su paso hasta las nuevas Constituciones en Ecuador y Bolivia.

También ha contribuido a esto el hecho que existen destacados promotores del Buen Vivir que a la vez son académicos en el sentido occidental del término (como es el caso del ya citado Simón Yampara). Por otro lado, la publicación de artículos en revistas académicas es otro paso de aceptación clave, y todavía más cuando hay revisiones en “journals” en inglés⁸. Como una de las actuales manías académicas es certificar la “seriedad” de los textos si éstos son publicados en “journals”, revisados por pares, y mejor si están en inglés, recientes publicaciones que cumplen esas condiciones son un paso importante. De todas maneras se debe admitir que esto desnuda la dependencia académica sudamericana, ya que se tendría que publicar sobre el Buen Vivir en inglés y en el hemisferio norte, para que muchos universitarios sudamericanos lo lean, y comiencen a mirarlo con interés.

El debate sobre la dimensión indígena

Otro de los elementos que se repite en muchos embates al Buen Vivir aborda el papel de sus antecedentes históricos indígenas. En este frente se observa una situación muy llamativa. Por un lado, están aquellos que desestiman el Buen Vivir porque entienden que está encadenado a un pasado indígena, y eso lo hace inadaptado a las condi-

ciones actuales. Por otro lado, hay cuestionamientos opuestos, donde se lo critica por no responder suficientemente a una tradición histórica indígena.

Veamos algunos ejemplos. Mansilla (2011) sostiene que el Buen Vivir es un retroceso a saberes indígenas (o indigenismo) arcaico, y por lo tanto un retroceso. Pero Spedding (2010) afirma que, como antropóloga, en sus estudios de campo en comunidades rurales bolivianas nunca escuchó que se hablara del suma qamaña como un “ideal o meta”; incluso sostiene que nunca oyó esa frase. En una entrevista, Spedding dice: “...considero que ese suma qamaña no existe; es una invención de Simón Yampara y no sé de quienes más” (en Uzeda, 2009). Stefanoni (2012), en buena parte se hace eco de Spedding, señalando que como Buen Vivir sería incapaz de vincularse con las “experiencias vitales de los indígenas y de las comunidades realmente existentes”. Dicho de otro modo, el Buen Vivir sería una idea que dice ser una expresión indígena, pero que en realidad no está vinculado con los indígenas “reales” actuales.

Esta situación es por momentos tragicómica: por un lado se cuestiona al Buen Vivir por sus raíces históricas indígenas, y por otro lado, se lo desecha por carecer de ellas. Parecería que la tarea es cuestionar al Buen Vivir a como dé lugar, y en unos casos se escoge una opción, y en otros se apela a la opuesta.

Independientemente de si se opta por un cuestionamiento o el otro, deseo subrayar que en estos casos son actores externos, no-indígenas, quienes dictaminan sobre la historia y situación de los pueblos indígenas. Esos observadores tendrían las competencias necesarias para indicar si existen o no antecedentes históricos, cuáles son aceptables y cuáles desechar, si son representativos o no. Reclaman información empírica y objetiva, y no admiten que esa tarea pueda estar en manos de los propios indígenas. Estos mismos actores también deciden si esas invocaciones históricas son representativas o no de todos los integrantes de una nacionalidad indígena (un punto que se analiza más abajo).

Este tipo de crítica me resulta bastante petulante, ya que asume contar con un conocimiento total de las historias posibles de todos los pueblos indígenas, y de poseer los instrumentos intelectuales para decidir cuáles de ellas son aceptables para el Buen Vivir. Posiblemente Spedding (2010) sea el caso extremo con su insistencia de verificabilidad etnográfica. Los indígenas quedan despojados de sus propias voces, éstas son apropiadas y resignificadas por los expertos, y hasta pierden la posibilidad de organizar sus propias críticas y alternativas

⁸ Un ejemplo de esto es el número especial de la revista Development dedicado al Buen Vivir en 2011.

al desarrollo.

A su vez, parecería no reconocerse que la propia categoría “indígena” es un invento impuesto desde afuera a una multiplicidad de pueblos y nacionalidades, cada uno con su propia historia y características, y que brindarán distintos aportes a la construcción del Buen Vivir.

Parecería que de esta manera se expresaría una colonialidad del saber desde la cual encoge el universo de las pluralidades indígenas, y se les imponen condicionalidades por las cuales los intelectuales indígenas podrían, o deberían, recuperar y manejar su pasado, y en cómo deberían utilizarlo para construir nuevas ideas a futuro.

A diferencia de esa perspectiva, los distintos pueblos indígenas no están estáticos, sino que continuamente están interactuando en amplios contextos culturales, y perfectamente pueden crear nuevas ideas y conceptos, y podrán incorporarles distintas proporciones de antecedentes históricos. Todavía más: varias versiones del Buen Vivir, pero en especial la de suma qamaña, demuestran un acoplamiento fértil entre esa herencia histórica con nuevas ideas, y de allí, con propuestas que sobre todo apuntan al futuro.

Es cierto que hay varias evidencias que indican que posturas como la de suma qamaña, son una expresión reciente, pero no por ella es ajena a una tradición histórica. No parten de la nada, sino que se crean a partir de esos antecedentes (véase por ejemplo Uzeda, 2010). También es cierto que el sumak kawsay ecuatoriano sigue siendo reformulado en este mismo momento para enfrentar de mejor manera las amenazas del desarrollo convencional. Esta condición de novedad, y la proporción de historicidad que pueda contener, no son determinantes en invalidar o legitimar la idea del Buen Vivir (es más, al menos en mi opinión son un aspecto positivo). El Buen Vivir no es postulado como una arqueología, sino que es una respuesta a los problemas del desarrollo actual, y la exploración de alternativas al futuro⁹. Aún más, esta novedad debe ser bienvenida, ya que demuestra un envidiable dinamismo y fertilidad cultural en algunas naciones indígenas y una apertura para un nuevo diálogo con posturas críticas no-indígenas.

A su vez, el Buen Vivir permite desindianizar los aportes no-occidentales. En efecto, la categoría “indígena” pierde su centralidad, ya que se hacen visibles las contribuciones de aymaras, quechuas, ki-

⁹ La importancia de una estrategia a futuro entre indígenas es señalada, paradojalmente, por Sánchez Parga en otro estudio anterior (2009), aunque ahora pasa a considerarlo como un demérito en el caso del Buen Vivir.

chwas, ashuar, etc. Cada una de ellas es identificada adecuadamente, reconociendo sus propias especificidades culturales. Sin dejar de reconocer, además, que ellas mismas no son puras, y están afectadas, hibridadas o mezcladas, incluso con ese otro campo también plural, el de la Modernidad.

Otros, en cambio, cuestionan al Buen Vivir porque en realidad no representa a las mayorías de los pueblos indígenas. Esta sería una idea de las minorías. Parecería por momentos que se termina invocando un criterio de representación cuantitativa, casi una votación, donde el Buen Vivir sólo podría ser aceptable si lo defienden las mayorías. Esto es una trampa conceptual en la que no debería caerse. Como es evidente que las cualidades del Buen Vivir como crítica al desarrollo y plataforma de alternativas no dependen del número de adhesiones, lo llamativo es que se apele a ese argumento en una crítica. Reconozco que esta es seguramente una idea de minorías, pero eso no la invalida en lo absoluto.

Por si fuera poco, estos cuestionamientos, sean por la presencia o ausencia de antecedentes históricos, o por la representación, acotada o ampliada, de los indígenas, aparecen mezcladas de las más diversas maneras. Un caso extremo es Sánchez Parga (2011), quien maneja simultáneamente los tres cuestionamientos, sin advertir sus debilidades o contradicciones mutuas¹⁰.

El reclamo de aplicabilidad

Otros de los argumentos que repetidamente aparecen en las críticas al Buen Vivir abordan sus aplicaciones prácticas. Unos sostienen que sus promotores no brindan estrategias de acción viables y concretas; otros, avanzan un poco más, afirmando que en la propia esencia

¹⁰ En efecto, Sánchez Parga (2011) sostiene que el Buen Vivir es un “esquema del pasado”, un indigenismo reaccionario que desemboca en una “retrovolución”. En este primer caso el criterio de la crítica se basa en cuestionar al Buen Vivir por representar una vieja tradición indígena que no sirve a las condiciones actuales. Después denuncia que el Buen Vivir carecería de precedentes en la tradición andina. En este caso, el criterio de rechazo ahora es que el Buen Vivir no es parte de una tradición histórica; sería una idea “inventada”. Aquí es inevitable considerar que, siguiendo su propio razonamiento, si el Buen Vivir no fuese “inventado”, sería legítimo. Finalmente, rechaza al Buen Vivir porque a su juicio no se corresponde a los reclamos y expectativas de los pueblos indígenas. En este caso, el criterio de legitimidad es la representación mayoritaria de esa idea desde los movimientos indígenas. Estos tres cuestionamientos son inconsistentes entre sí, y antes que las debilidades del Buen Vivir reflejan la insistencia en buscar argumentos para desestimar la postura.

del Buen Vivir anida una imposibilidad práctica.

Un ejemplo de este tipo de crítica se encuentra en Spedding (2010), quien sostiene que es una idea demasiado “filosófica”, para la cual sus defensores no han presentado “pruebas empíricas fundamentadas de cómo esto se expresa en la vida cotidiana”, y por ello reclama que sus “manifestos deben apoyarse en ejemplos concretos y no en argumentos filosóficos sobre actitudes o cosmovisiones sin anclaje en procedimientos prácticos”. También sostiene que es una idea tipo New Age, y continúa: “...la verdad, yo nunca he tenido ninguna simpatía por el misticismo en general ¿no? Y menos este suma qamaña que me parece totalmente baboso...” (en Uzeda, 2009).

Stefanoni (2012), señala que en tanto el Buen Vivir no aborda “con seriedad” los problemas económicos “duros”, sus defensores exhiben “una peligrosa candidez política e intelectual que los vuelve fácilmente rebatibles. Esto no puede sorprender, ya que el Buen Vivir no está organizado, ni es sentido, desde una racionalidad propia de disciplinas como la economía, y es éste justamente el punto que no perciben los críticos. Ellos insisten en concebir al Buen Vivir en algo semejante a una artesanía o un tejido, propio de indígenas, que puede ser hermoso, denotando valores estéticos, pero carece de utilidad en viabilizar cambios en “nuestro” mundo.

Muchas de las discusiones sobre los aspectos prácticos del Buen Vivir en enfocan especialmente en cómo han sido incorporados en los programas de desarrollo nacional de los actuales gobiernos de Bolivia y Ecuador¹¹. De esa manera, varios cuestionamientos sostienen que esos planes, y esos gobiernos, en realidad no son efectivos en llevar adelante una estrategia del Buen Vivir. Esto ocurre por ejemplo en especial con Mansilla, 2011, quien razona que como la etiqueta Buen Vivir es usada por la administración de Evo Morales, y en tanto éste en la práctica no tiene una política ambiental efectiva, por lo tanto esa idea se desploma.

En este terreno es necesario comenzar por un reconocimiento. Es cierto que los planes de desarrollo de Ecuador y Bolivia dicen estar

¹¹ En Ecuador es el “Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 – 2013”, elaborado por SENPLADES (una secretaría, con rango ministerial, encargada de la planificación del desarrollo); aprobado en 2009, es definido como el instrumento del gobierno para articular las políticas públicas con la gestión y la inversión pública. En Bolivia, el “Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien, 2006 – 2010”, fue elaborado por el Ministerio de Planificación del Desarrollo, aprobado en 2007. Este plan expiró en 2011, y sus resultados son evaluados por el gobierno; entretanto se lanzó un plan de desarrollo económico y social 2012-2015, que al menos en parte lo reemplaza.

enfocados en el Buen Vivir, pero sus acciones concretas no responden a esa perspectiva. Pero esas contradicciones han sido planteadas por los propios promotores del Buen Vivir, dejando en claro que se enfrentan incapacidades o manipulaciones gubernamentales. Responden a la perspectiva genérica del Buen Vivir, muchas veces propagandística, que se distinguió en el inicio del presente artículo.

Un segundo aspecto sobre la aplicabilidad del Buen Vivir reside en que ésta plataforma no se presenta a sí misma como una disciplina académica, una estrategia de acción o un plan de gestión gubernamental, y por lo tanto no puede ser evaluado en ese nivel. Es, en cambio, un conjunto de ideas desplegado en otro plano, que podría decirse que se ubica en la “filosofía política”, para utilizar un término occidental como una aproximación posible. Es un lugar donde se encuentran otros conceptos, tales como participación, igualdad, democracia, etc. Esas ideas no son planes de acción en sí mismas, aunque de ellas se derivan planes de acción de acuerdo a las diferentes formas en que son entendidas. Apelando a términos “modernos”, el Buen Vivir en su sentido estricto engloba las llamadas “alternativas al desarrollo” (en el sentido dado por Escobar, por ejemplo 2010).

Establecida esta particularidad, tampoco es cierto que no existan intentos de medidas concretas o programas de acción inspirados en el Buen Vivir en sentido sustantivo. Por el contrario, están en marcha varias iniciativas en distintos frentes¹², las que parecen ser ignorados por estos críticos. En cambio, autores como Spedding o Mansilla insisten en que ellos “ya saben” que las mayorías quieren otras cosas, y como esas aspiraciones no son las del Buen Vivir, esa idea carecería de sustento. Por ejemplo, Mansilla (2011) lo deja muy claro diciendo que las “mayorías” desean más ingresos y participar en la modernización; su postura no sólo adhiere al proyecto de la Modernidad, sino que insiste en que los problemas bolivianos se deben a que el país no se ha modernizado de manera suficiente.

Estas tensiones alrededor de las aplicaciones concretas parecen por momentos ser advertidas por Spedding (2010), quien reconoce que el Buen Vivir podría ser algo así como un “ideal weberiano” definido de antemano, que sirve como modelo ideal, bajo una “posición política que se opone a la discriminación, desigualdad y destrucción ecológica” y rehusan aceptar que no hay alternativa. El Buen Vivir

¹² Tan solo a modo de ejemplo, la plataforma de Transiciones a las alternativas al desarrollo invoca en varios casos el Buen Vivir, y se enfoca en promover medidas concretas de cambio, que van desde reformas tributarias a medidas frente a la minería (véase www.transiciones.org)

tiene mucho de eso, aunque en el sentido indicado arriba propia de la filosofía política.

Pero Spedding no puede con su genio, y aunque reconoce esos aspectos, enseguida advierte que esa postura no está impulsada por una “inquietud intelectual” sino que es una “posición política”, como si esto fuera una mala cosa y no hubiera intelectualidad en concebir el Buen Vivir. Spedding profundiza todavía más su veta cartesiana, agregando que esa posición política sería apenas “filosofía” y de poco serviría sino se la aterriza en “referentes empíricos”, y hasta reclama indicadores. Este es un claro reclamo de domesticación y relocalización del Buen Vivir dentro del campo de los saberes occidentales, exigiéndole que se organice en estrategias y tácticas, con indicadores de metas y desempeño, que sea objetivables y “no filosóficos”.

Si así se hiciera, el Buen Vivir perdería seguramente sus capacidades de generar alternativas al desarrollo. Esto queda en evidencia al revisar los reclamos de Spedding. Ella sostiene que como buena parte de la población tiene una idea del “vivir bien” basada en el empleo estable, políticas sociales, etc., nos deberíamos mover hacia lo que en sus palabras sería un “Estado social demócrata moderno, nada que ver con la reciprocidad o la Pachamama”. Sus dichos son muy claros: el horizonte de cambio en Bolivia estaría en una socialdemocracia basada en el ejemplo europeo del Estado de bienestar, el camino está en la modernización. En otras palabras, se apela a un “desarrollo alternativo” y no a una “alternativa al desarrollo”, y por si fuera poco, debería ser a la imagen europea. El Buen Vivir, en cambio, quiere romper con ese fatalismo de la modernización occidental, y busca alternativas que están más allá de esos modelos. Bajo la postura de Spedding, las alternativas al desarrollo desaparecen, ya no son posibles, y volvemos a caer en discutir desarrollos alternativos impregnados por la aspiración de ser socialdemócratas europeos¹³.

Finalmente, si el Buen Vivir en sentido sustantivo se ubicaría en el plano de otras ideas guías, como participación o igualdad, ¿cuál es el problema en encontrarse diferentes contenidos o presenciar deba-

13 Es por demás interesante que buena parte de la reciente crítica al Buen Vivir estima que una meta más legítima, más necesaria y más alcanzable es la socialdemocracia de cuño europeo. Hay en esas posiciones por un lado una falta de precisión (¿cuál es el modelo socialdemócrata que se defiende?, ¿uno basado en las reformas de Willy Brandt en Alemania o en el nuevo SPD que dejó Gerhardt Schroeder? ¿inspirado en el PSOE español o en el laborismo de Tony Blair y la “tercera vía” de Anthony Giddens?). Por otro lado, hay una cierta idealización en esas posturas políticas, sin detectar los problemas internos que ocurrieron bajo esos gobiernos, y que han desembocado en la actual crisis europea.

tes entre distintos abordajes? Resulta sorprendente que se reconozca como positiva la exploración de distintas concepciones, pongamos por caso, de la participación, las que a su vez generarán distintas aplicaciones concretas, pero se cuestione eso en el caso del Buen Vivir, exigiéndole una unidad monólica y un manual de aplicación asociado.

La domesticación del Buen Vivir

Muchos de los cuestionamientos alrededor del Buen Vivir buscan condicionarlo, y reorganizarlo dentro de los usos conceptuales clásicos de la Modernidad occidental. Se insiste en modificar el Buen Vivir, se le recortan algunos componentes y se redefinen otros, hasta que se lo adapta al desarrollo convencional. Este es un intento de domesticación del Buen Vivir, y las críticas que se revisaron arriba contribuyen a ese propósito, sea en forma explícita o no¹⁴.

Las críticas y condicionantes erosionan los elementos clave que hacen del Buen Vivir una alternativa al desarrollo, y apuntan hacia reformulaciones instrumentales, que lo convierten apenas en desarrollos alternativos. No importa si esto se hace intencionalmente, o es una consecuencia de una forma de abordar las discusiones, ya que el drama reside en sus consecuencias. Así como algunas visiones críticas del desarrollo, terminaron en expresiones como desarrollo sostenible o desarrollo humano, lo peor que le podría pasar al Buen Vivir sería caer bajo esa misma dinámica, terminando sus días en un nuevo índice de desarrollo del buen vivir calculado por el PNUD.

Este extremo acabaría de ocurrir en Bolivia, donde el gobierno Morales logró aprobar una nueva ley marco sobre la “Madre Tierra y desarrollo integral para Vivir Bien” (octubre de 2012). Esta norma implicó invertir la relación del Buen Vivir como crítica y alternativa al desarrollo, a reubicarlo como un estadio ambiguo al que se llegaría por un tipo específico de desarrollo (denominado “desarrollo integral”). Esa nueva ley vuelve a legitimar al desarrollo como idea, y entre sus variedades selecciona uno que sería mejor a otros, con lo cual puede de ahora legitimar estrategias como la promoción de la minería o la expansión del monocultivos, y rechazar las demandas indígenas que invocan la protección de ambientes y comunidades.

14 La idea de una “domesticación” del Buen Vivir fue presentada por Uzeda (2009), al describir el intento de colocar el suma qamaña boliviano en el Plan Nacional de Desarrollo de la administración de Evo Morales. Esa domesticación, según Uzeda, incluye un componente de estandarización de ese concepto, y otro de estatización.

El sentido de una necesaria discusión sobre el Buen Vivir

En la evaluación de las críticas elevadas contra el Buen Vivir ofrecidas en la sección anterior, no implican concebir a esa idea como un cuerpo conceptual acabado, cristalino, perfectamente organizado, sin tensiones internas o con límites netos. Tampoco pretendo transmitir la idea que el Buen Vivir no puede ser un asunto de crítica y discusión; al contrario, estimo que eso es muy necesario.

Es importante admitir que en el seno del Buen Vivir en su sentido sustantivo, hay muchas discusiones, cuestiones sin resolver, y unos cuantos peligros. Entiendo que es necesario reconocer esta situación frente a las críticas que se han comentado arriba, ya que con ello se mejoran las posibilidades para responder a nuevos cuestionamientos. A modo de ejemplo, se presentan algunos de los debates internos que considero más interesantes.

Existen tensiones entre posturas que aceptan al Buen Vivir como un campo plural y otras que reclaman un mayor reduccionismo. Por ejemplo, unos pueden sostener que el “verdadero” Buen Vivir sería únicamente la versión aymara del suma qamaña, mientras que otros, reclaman esa distinción para el sumak kawsay ecuatoriano. La respuesta a estas posiciones es que es cierto que esas posturas tienen especificidades propias, y por lo tanto una no es idéntica a la otra. Eso es parte de la desindianización indicada arriba. Pero también es cierto que ofrecen aspectos comunes. Es por eso que el concepto de Buen Vivir no puede ser entendido como un sinónimo de algunas de ellas, sino que les reconoce la identidad propia a cada una, y se construye como un campo político donde se encuentran estas y otras posturas en algunos aspectos compartidos.

A su vez, dentro de cada una de esas posturas, también deben reconocerse que existen discusiones sobre sus alcances y caracterizaciones. O sea, existe un debate interno dentro de cada una de ellas; por ejemplo, Mamani Ramírez (2011) redefine el suma qamaña de Simón Yampara como qamir qamaña. Esos ejercicios deben ser bienvenidos, ya que expresan esfuerzos de construcción y reconstrucción de cómo entenderse en el mundo, y no son ejercicios académicos ya que están inmersos en los debates políticos en marcha en esos países.

No faltará quien diga que esas discusiones sirven para demostrar la invalidez del Buen Vivir en tanto carece una definición precisa y aceptada por todos sus defensores. Esa es precisamente la crítica de quienes leen sobre el Buen Vivir pero no aprehenden sobre este debate. Insisto: el Buen Vivir del suma qamaña boliviano no es idéntico, ni

puede ser resumido en el Buen Vivir del sumak kawsay ecuatoriano, y a su vez cada uno de ellos son en sí mismos asuntos sujetos a precisiones y revisiones. A su vez, estos sería común en el plano conceptual de las filosofías políticas, en el sentido dado arriba. Tampoco debe caerse en otro extremo, donde cualquier crítica sería un ejemplo de Buen Vivir, ya que existen fronteras más o menos nítidas que permiten separar esta plataforma de otras.

Establecidas esas particularidades también es necesario reconocer otro aspecto: no todas las posturas indígenas expresan una idea del Buen Vivir, ni todos ellos están interesados en explorarlo. Incluso, no todos los aymara o kichwas están preocupados por el suma qamaña o el sumak kawsay. No puede olvidarse que, tal como se adelantó arriba, el rótulo “indígena” encierra una diversidad de pueblos enorme, con distintas expresiones culturales. A su vez, éstos están relacionadas o “hibridados” de maneras muy diversas con la tradición occidental de la Modernidad. En ese punto algunas advertencias (como las de Stefanoni sobre indígenas evangélicos o vinculados al capitalismo empresarial), son ciertas. Pero esto no es un demérito, ya que así como no todos los alemanes son ambientalistas ni todos los franceses entienden qué sucedió en su revolución, no todos los englobados bajo el sello “indígena” son promotores del Buen Vivir. Precisamente esto se muestra en un conjunto de estudios etnográficos recientes realizado en distintas localidades bolivianas, donde el rótulo Vivir Bien encierra diferentes significados, unos cercanos al desarrollo convencional, y otros muy alejados (Mamani P. et al., 2012).

También hay otro campo de tensión en los aportes críticos de origen occidental. Insisto en recordar que el Buen Vivir, como plataforma compartida, también recibe aportes desde los saberes occidentales que son críticos. Un ejemplo de las tensiones es la incorporación, o no, de la crítica feminista al Buen Vivir. Dicho de otro modo, cuáles son los aprendizajes y articulaciones mutuas entre, pongamos por caso, el sumak kawsay boliviano y el feminismo crítico occidental. Otro caso radica en cómo se precisa el compromiso con la Naturaleza. Entre algunas vertientes indígenas del Buen Vivir esto se reconoce, y han tenido lugar articulaciones con la crítica occidental que reclama reconocer los derechos de la Naturaleza basados en un valor intrínseco. Esta actitud ecológica impone, sin dudarlo, obligaciones más ambiciosas sobre muchas prácticas indígenas que deben ir mucho más allá de ritualizar agradecimientos a la Pachamama, para pasar a medidas de conservación efectivas. Por ejemplo, en Bolivia, los colonizadores aymara que ocupan recientemente tierras tropicales, llegan con un acervo cultural

ajustado a un marco ecológico andino que no se corresponde a los bosques del oriente boliviano. Es más, los actuales impactos ambientales requieren respuestas ecológicas que no se pueden solucionar únicamente por ritos tradicionales sino que necesariamente deberán apelar a medidas de conservación mucho más enérgicas.

Este tipo de discusiones deben ser bienvenidas por varias razones. Nos muestran campos muy vitales, donde se exploran distintas aristas sobre esta conceptualización, formas alternas de articulación con las tradiciones históricas, y propuestas de cómo potenciarlas para enfrentar el futuro. Estos y otros atributos son propios de cualquier aventura intelectual, y es más que sorpresivo que, por ejemplo, se celebren los debates sobre las centenas de lecturas que existen sobre la obra de Marx, pero se rechacen los aportes en los diversos “buenos vivires”; en el primer caso la diversidad es bienvenida, en el segundo es cuestionada.

Por lo tanto, frente a las diversidad interna del Buen Vivir la actitud no puede ser de rechazo, sino que la postura debe ser la de sumergirse en esas ideas, escuchar, y hacerlo con respeto, y aprender de sus intercambios, como los de Mamani y Yampara, o los de aymara y biocéntricos.

También es necesario que el Buen Vivir gane en rigurosidad, y siga explorando con más precisiones sus alcances. En algunos casos, parecería que esto no ocurre y se retrocede. Por ejemplo, declaraciones del canciller de Bolivia, David Choquehuanca, o del presidente Evo Morales, caen en formulaciones muy esquemáticas, y está muy bien que sean criticadas. Se puede ganar en rigurosidad dentro de las propias lógicas y sensibilidades del Buen Vivir; se pueden ofrecer mejores definiciones para guiar a los lectores. Asimismo, nada impide que se deriven medidas de gestión pública, y se las evalúe frente al Buen Vivir. Todo esto sin dejar de reconocer que el plano donde tendrán lugar estas exploraciones será análogo al de la filosofía política, reiterando la imagen empleada arriba.

Otro campo de tensiones radica en los esfuerzos del Buen Vivir de lograr su legitimidad desde la Modernidad, aunque en su sentido sustantivo apunta a colocarse más allá de ella. Un ejemplo de este problema es la propuesta de fundamentar al Buen Vivir a partir de la física cuántica (como en Medina, 2010¹⁵), donde parecería que es necesario

¹⁵ Medina (2010) coloca al suma qamaña como propio de una matriz civilizatoria andina, que en parte es fundamentada apelando al “paradigma cuántico”, enfrentando con uno newtoniano, propio de la “matriz civilizatoria” occidental, de origen helénico y semita.

contar con una base en una “ciencia dura” para asegurar la validez de una idea que rompe con esa mirada cartesiana. No encuentro que sea posible reducir el mundo social y ambiental a los fundamentos de la física de partículas, ni que desde las “leyes” de la física cuántica se derive lo que sucede a nuestro alrededor; incluso sospecho que ese fisicalismo viola una de las esencias del Buen Vivir. Pero si bien no comparto ese abordaje, también admito que intentos similares se encuentran en la epistemología occidental y a pocos preocupan, y que un punto en desacuerdo no amerita echar por la borda al Buen Vivir como un todo. Por lo tanto no acepto los rechazos de plano basados únicamente en que uno de sus promotores bucea en la física cuántica. Lo que debe discutirse es la pertinencia, o no, de esas posturas, dentro del propio marco del Buen Vivir.

Finalmente es importante abordar el delicado papel de los no-indígenas en la construcción del Buen Vivir. Esto es necesario ya que existen algunas posiciones que consideran que el Buen Vivir sólo puede ser una discusión de indígenas, y recelan de quienes vienen desde “afuera”¹⁶. Comenzando por un abordaje personal, es necesario señalar que no pretendo ser un representante del Buen Vivir en sus expresiones indígenas andinas, como puede ser el suma qamaña o el sumak kawsay. En cambio, defiendo una postura donde mis intereses y preocupaciones (por ejemplo por los temas de ambiente y desarrollo), pueden reformularse en un diálogo con ideas como las de suma qamaña o sumak kawsay. Esto permite aprendizajes mutuos, se ensayan acciones coordinadas, e incluso se llega a compartir la sensibilidad. Es en ese encuentro de saberes y sensibilidades distintas donde se genera el espacio común de discusión y acción del Buen Vivir, y es desde esa posición desde la cual escribo.

Dicho de otro modo, la crítica occidental a la Modernidad necesita de los aportes no-Modernos de las tradiciones indígenas para potenciarse, pero reciprocamente, las miradas indígenas actuales no son inmunes a la Modernidad, ni pueden prescindir de los aportes críticos que se han gestado en ella. En especial en Ecuador, un componente de enorme valor en la promoción del Buen Vivir se origina en actores no-indígenas (comenzando por el economista Alberto Acosta, desde su rol de presidente de la Asamblea Constituyente). Aunque aquí no puede discutirse el asunto en detalle, es evidente que también la Modernidad es un campo plural, donde coexisten distintas formas de en-

¹⁶ Un ejemplo de ello son algunos de los escritos de Atawallpa Oviedo Freire (Ecuador) que se difunden por internet.

tenderla, pero que más allá de ellas guardan a su vez una plataforma común.

No participo, por lo tanto, del Buen Vivir como un observador externo que describe lo que otros dicen, sino que intervengo en su seno, discuto con varios de sus promotores, y defiendo ciertas posturas en particular (por ejemplo, los derechos de la Naturaleza). Consecuentemente, entiendo que es necesaria una creciente participación de los actores del mundo no-indígena para potenciar todavía más el Buen Vivir.

Tampoco pretendo imponer, ni siquiera promocionar en este artículo una cierta concepción del Buen Vivir. Estoy convencido que es un concepto plural, y que deben aceptarse diferentes formulaciones, y que es sano discutir a su interior sobre las cualidades de cada una de ellas. Al contrario de los críticos, esa pluralidad del Buen Vivir, su renuncia a presentar recetas mágicas o soluciones de manual, es uno de sus atributos más importantes. Se abre así un campo compartido posible para el debate político del Buen Vivir, donde hay límites y fronteras que se están precisando cada vez mejor para distinguirse de otras alternativas¹⁷.

Discusión y conclusiones

Muchas de las reacciones contra el Buen Vivir están teñidas por una dinámica donde se imponen juicios que de una manera u otra están teñidos de una pretensión de superioridad epistémica sobre otros saberes, y de distintas dosis de poder y colonialismo sobre un amplio abanico de actores, en especial aquellos que son subalternos. Incluso hay posturas bien intencionadas, pero bajo las cuales se reemplaza el Buen Vivir con discursos propios de origen occidental sobre cómo debería ser esa alternativa. Procesos de este tipo han sido analizados bajo las distintas posturas de la colonialidad del poder y del saber (ver la revisión de Restrepo y Rojas, 2010; véase también sobre el programa de la modernidad / colonialitas a Escobar, 2007)¹⁸.

17 Por ejemplo, considero que las propuestas de René Ramírez (Ecuador) sobre un Buen Vivir basado en un bio socialismo republicano son más propias de un desarrollo alternativo moderno, que de los cambios sustanciales propios del Buen Vivir (Ramírez, 2010). Esto explica que esa propuesta esté ubicada en la segunda vertiente del Buen Vivir, como uso restringido, de crítica al desarrollo para defender una alternativa de inspiración socialista.

18 Es necesario indicar que el surgimiento del Buen Vivir es esencialmente una construcción independiente del programa de la decolonialidad en su sentido amplio. Sus discusiones iniciales en Bolivia y Ecuador, y especialmente su inserción en nor-

Pero el Buen Vivir ofrece unas particularidades propias y no se corresponde exactamente con los casos analizados por la colonialidad del poder / saber. Si bien tiene un fuerte componente desde las perspectivas indígenas, éstos no son los únicos; también hay una invocación de posturas críticas surgidas en el seno o márgenes del saber occidental. No es una mirada hacia atrás, sino que es una apuesta a construir otro futuro, que en buena medida está centrado en una alternativa al desarrollo. Muchas de las posturas de la colonialidad del poder / saber aparecen como herramientas de deconstrucción y crítica, y que por cierto son necesarias para exponer situaciones y abrir nuevas puertas que estaban ocultas, pero el Buen Vivir no se expresa solamente como cuestionamientos, sino que explora respuestas alternativas¹⁹.

En varios aspectos, las propuestas del Buen Vivir son propias de actores marginales y subordinados frente a los saberes dominantes. Tal vez pensando en Spivak (2011), podría indicarse que esas ideas son, al menos en parte, un discurso que rompe con un colonialismo cultural donde hay "subalternos" que dejan de serlo al comenzar a hablar desde su propia crítica al desarrollo moderno. Si bien esto es particularmente claro cuando el foco está puesto en las posturas indígenas, no puede olvidarse que el Buen Vivir no es solamente una manifestación de esos pueblos, ni tampoco únicamente una ruptura con la subordinación (incluso, en países como Ecuador, buena parte de los debates proviene de actores que no son indígenas). Esto hace que el Buen Vivir es más difícil de asir, de aprehender.

Estimo que esta multiplicidad del Buen Vivir, sus mezclas, su hibrides, son elementos importantes para entender las críticas que se ilustraron más arriba. Unos lo atacan por no ser lo suficientemente o verdaderamente indígena, y otros, a veces simultáneamente, le reclaman abandonar la mirada indígena para modernizarse. En estos cuestionamientos, los contenidos quedan en segundo lugar, y lo que

mas y programas siguió recorridos diversos y heterogéneos, y en algunos casos con posturas contrarias a las de algunos promotores de la decolonialidad (esto se expresó, por ejemplo en reacciones de intelectuales destacados como la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui frente a la mirada externa de otros intelectuales, como Walter Mignolo; véase Rivera Cusicanqui, 2010).

19 Dicho de otro modo, el instrumental de la decolonialidad en sentido amplio, avanza en la crítica y la deconstrucción en una "escala" amplia, como son las bases culturales. Pero tiene mayores limitaciones en el análisis político (por ejemplo, las premediciones de W. Mignolo sobre que Evo Morales representaba un giro decolonial, quedó invalidada por las prácticas concretas de su gobierno). También hay dificultades en precisar alternativas; por ejemplo, cuando Escobar, 2007 describe áreas de interés para profundizar el programa de la modernidad / colonialidad incluye la ambiental y económica, pero sus contenidos son modestos.

aparece en primer plano es el disciplinamiento: se pre-juzga al Buen Vivir y se le reclama expresarse de una cierta manera, imponiéndole exigencias de racionalidad expresada bajo las categorías y el lenguaje occidental, se le pide laicidad, desembarazándose de sus componentes espirituales y sensibles, y así volverse material y objetivo. Se lo entiende, además, en un campo dicotómico que opone lo “indígena” a lo “no-indígena”, olvidando sus pluralidades e hibridaciones.

De la misma manera, los criollos no-indígenas que contribuyan o buscan el Buen Vivir son dejados de lado, o bien sus aportes no serían bien recibidos por no ser indígenas. Aquí también el rechazo no reside en el contenido de las propuestas, sino que apela a otros factores, destacándose, como puede ser una negativa a priori de que los no-indígenas puedan elaborar sus propios Buenos Vivires, o peor aún, que los no-indígenas se inspiren en los indígenas para construir esas propuestas.

En mi experiencia estas tensiones están aumentando en intensidad. Hay momentos en que parecería que la exploración “criolla” del Buen Vivir es recibida como uno de los golpes más serios a la Modernidad, casi en un sentido de traición (¿cómo puede ser que algunos “occidentales” se dejaran atrapar por el Buen Vivir “indígena”? – podría ser la pregunta escondida, que pocos críticos dicen en voz alta). Se despiertan reacciones como si éste fuera un hecho de lo más grave, ya que operaría en sentido contrario a cómo lo ha estado haciendo la Modernidad. En efecto, ésta siempre ha pretendido transformar o anular otros saberes para imponer los suyos propios; su propósito era que los indígenas se “modernizaran” para dejar de serlo. Aquí la situación es inversa, y los “modérmicos” son los que están cambiando de bando para explorar “Buenos Vivires”. Este “cambio de bando” es particularmente tensionado en los ámbitos académicos²⁰.

Los Buenos Vivires “criollos” serían peligrosos para la mirada convencional, en tanto articulan ideas que vienen de los mundos indígenas con elementos críticos que han estado en los márgenes de la propia Modernidad. Pero además están avanzando en varios frentes, difundiendo el debate sobre estas nuevas ideas, colocándola dentro del marco jurídico e incluso tratando de influir los planes de lo que

20 Sobre esta situación son muy válidas las advertencias de Beverley (2010): “... me parece que los cambios fundamentales en nuestras sociedades van a ser –están siendo– impulsados desde fuera de la órbita de la razón académica y hasta cierto punto en contra de esa razón”. A partir de ese diagnóstico, Beverley sostiene que es necesaria una “crítica de la razón académica”, ya que en parte es desde ella donde se produce y reproduce la subalternidad.

convencionalmente se denomina “desarrollo”. Su potencial subversivo es, por momentos, enorme ya que deja en claro que realmente hay alternativas a ese desarrollo.

También debe admitirse que en el seno de la construcción del Buen Vivir son necesarios cambios y ajustes frente a sus críticos. La crítica externa tendría que ser tomada proactivamente para mejorar esta propuesta. Por ejemplo, desde el campo de saberes indígenas no se puede caer en rechazar todas las críticas denunciándolas como incomprensiones occidentales o nuevas formas de colonialismo. El Buen Vivir debe ser capaz de tomar las críticas que recibe, y responderles una por una, sin caer por un lado en un simplismo de enarbolar las banderas de incomprensión, y por el otro, sin renunciar a denunciar el colonialismo de los saberes.

Estas dinámicas deben ser entendidas como parte de un Buen Vivir que es plural, pero cuya intencionalidad es ir más allá de la Modernidad actual, transitando hacia otras alternativas. Esa intencionalidad inevitablemente estará teñida de contrastes, de elementos modernos que resisten, rupturas que avanzan, y así sucesivamente. No se puede esperar en el campo del Buen Vivir una cristalinidad homogénea, de tipo etnográfica (como la que reclama Spedding).

La construcción de ideas alternativas a la del desarrollo no es sencilla. Se enfrentan coyunturas económicas, sociales y políticas, existen ataduras culturales, pero a pesar de todo esto, afloran críticas al desarrollo y hay ejemplos de una aspiración de cambio de radical. Salir del desarrollo típico de la Modernidad no es fácil; en esa caminata cada uno lleva en su mochila muchas ideas de ese origen, que no pueden abandonarse ni reemplazarse de un día para otro. Esa intencionalidad necesita contenidos, no solo instrumentales, sino sobre todo culturales e incluso espirituales, ya que opera frente a profundas raíces culturales. Es aquí donde se expresa el Buen Vivir.

El debate sobre el desarrollo no puede encerrarse en si será neoliberal o socialdemócrata y poca cosa más, sino que debe ir más allá de cualquiera de esas opciones. Muchas de las críticas actuales al Buen Vivir buscan, de alguna manera, volver a colocarlo dentro de esos límites (el caso más claro son los reclamos de Sánchez Parga de un regreso a la vieja izquierda), pero eso nos dejaría apenas dentro del campo de los desarrollos alternativos. En cambio, el Buen Vivir intenta romper con ese cerco, y expresa alternativas a todas esas ideas del desarrollo.

Considerando estas tensiones, y sin dejar de admitir que en algunos casos puede caerse en contradicciones, queda en claro que en el

Buen Vivir el aporte de ciertos contenidos de origen indígenas son de enorme importancia al estar en los márgenes, o por fuera, de la Modernidad. Es así que potencian esa intencionalidad de ruptura para avanzar hacia las alternativas al desarrollo.

Es muy cierto que hay indígenas que reclaman desde lo moderno. Por ejemplo, siguen recordándose los reclamos de Felipe Quispe, “el Mallku”, pidiendo tractores para los agricultores bolivianos, lo que lo deja dentro del campo de la modernización. También es cierto que la administración Evo Morales parece haber roto definitivamente con las vivencialidades indígenas, y apuesta a una estrategia de desarrollo convencional basada en exportar materias primas y lograr adhesión electoral por medios económicos directos (subsídios a los sectores empobrecidos) o indirectos (consumismo para los sectores medios y altos).

Pero más allá de las discusiones instrumentales, por ejemplo sobre qué tractores usar, o qué tipos de electrodomésticos comprar, hay posturas que defienden alternativas a ese estado de cosas, y aspiran a cambios radicales, sea en la agricultura o en el consumo. Es en ese tipo de discusiones donde se expresa en muchos casos el Buen Vivir en su sentido estricto de crítica y alternativa radical. Esto ocurre, por ejemplo en Bolivia o Ecuador, mientras que en países como Argentina o Brasil, este tipo de discusión no se ha instalado, y prevalece el debate sobre los posibles desarrollos alternativos.

De todos modos, incluso en las regiones andinas o amazónicas, las comunidades locales deben atender problemas y urgencias propias del desarrollo moderno. Por lo tanto no tienen más remedio que usar categorías de ese desarrollo convencional, ya que los interlocutores claves, como gobiernos, empresas o bancos, hablan ese “idioma”. Esto hace que esos actores locales, muchos de ellos indígenas o campesinos, se adapten, incorporen y moldeen los componentes propios del desarrollo moderno. No quieren decir que necesariamente “crean” en éste, sino que deben “usarlo” para atender cuestiones urgentes, como puede ser el agua potable, construir un puesto de salud o incluso usar tractores. De todos modos, en esas comunidades también aparecen las resistencias a ese desarrollo convencional, buscan modificarlo y cambiarlo en unos casos, o simplemente desean impedirlo en otros. Esta variedad de posturas que a nivel local manejan el desarrollo y el Buen Vivir de diversas maneras se ilustran en los estudios de caso bolivianos en Mamani P. et al. (2012)²¹.

21 En ese estudio se encuentran varias expresiones. En contextos urbanos se usa el

En algunos casos se cruzan umbras que pasan a ser inaceptables, y se rechazan no sólo los proyectos de desarrollo específicos (como pueden ser un emprendimiento minero o una represa), sino que se cuestionan las concepciones del desarrollo sobre las que se basan esas iniciativas. En esa reacción ciudadana algunos ven únicamente un enfrentamiento al capitalismo, pero en muchos casos es más radical y profunda. Es en ese nivel desde el cual se nutre y reproduce en muchos sitios desde el campo del Buen Vivir.

Los contenidos del Buen Vivir no son siempre entendidos ni reconocidos, ya que conllevan una ruptura en cómo se otorgan o codifican los valores. Esto ocurre por ejemplo bajo el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, donde el reconocimiento de valores intrínsecos en ella deriva en admitir que es sujeto de derechos. Esto implica descolocar al sujeto humano como el único capaz de otorgar valoraciones, con lo cual se abandona uno de los elementos centrales de la Modernidad. Dicho de otra manera, el Buen Vivir al defender los derechos de la Naturaleza se coloca por fuera de la Modernidad.

Por este tipo de razones, el Buen Vivir requiere capacidades para romper con la pretensión de que existe un único campo cultural para que esta discusión sea posible, un único conjunto de criterios de verdad y legitimidad, o únicas vías de ingreso, con sus porteros allí apostados para controlar el acceso. Las propuestas del Buen Vivir están en una etapa inicial, y si bien se están expandiendo rápidamente, todavía hay mucho más para precisar y comprender. De nada sirve criticar posturas que son revisadas a medias, sin adentrarse en los detalles de su diversidad interna, o reclamando marcos de juicio convencionales. Por momentos, prevalece el malestar de los “modérnicos”, con reacciones a veces afectivas, rechazándose al Buen Vivir por los desafíos que impone al pensamiento convencional. Para abandonar ese malestar, sigue faltando humildad, especialmente desde occidente, para entender lo que se está discutiendo en el sur americano.

rótulo Vivir Bien en prácticas propias del crecimiento económico; allí donde ocurrió una migración reciente desde el campo, persisten vinculaciones con espiritualidades y prácticas comunitarias; mientras que para la región del oriente, el Buen Vivir es tanto un tipo de vida como un territorio que debe ser preservado (véase Mamani P., et al., 2012).

Bibliografía

- Acosta, A. 2012. *Buen vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos.* AbyaYala, Quito.
- Acosta, A. 2008. *El Buen Vivir, una oportunidad por construir.* Ecuador Debate, Quito, 75: 33-47.
- Beverly, J. 2010. La interrupción del subalterno. Plural, La Paz.
- Escobar, A. 2007. Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity / coloniality research program. *Cultural Studies* 21 (2-3): 179-210.
- Escobar, A. 2010. Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes. Envió, Bogotá.
- Escobar, A. 2011. ¿"Pachamámicos" versus "modérvicos"? *Tábula Rasa* 15: 265-273.
- Gudynas, E. 2012. Buen Vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la modernidad por la izquierda, pp 71-91, En: "Contrahegemonía y Buen Vivir" (F. Hidalgo Flor y A. Márquez Fernández, eds). Universidad de Zulia y Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Gudynas, E. 2011. Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento* No 462: 1-20.
- 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.
- Mamani Ramírez, P. 2011. Qamir qamaña: dureza de "estar estando" y dulzura de "ser siendo", pp 65-75, En: "Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?" (I. Farra H. y L. Vasapollo, coord.). Oxfam, CIDCES UMSA y Plural, La Paz.
- Mamani P., R., W. Molina A., F. Chirino O. y T. Saaresranta. 2012. *Vivir Bien. Significados y representaciones desde la vida cotidiana.* PIEB, La Paz.
- Mansilla, H.C.F. 2011. Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y sus aspectos problemáticos. *Ecuador Debate* 84: 89-105.
- Medina, J. 2010. Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias. La Mirada Salvaje, La Paz.
- Ramírez, R. 2010. Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano, pp 55-74, En: "Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay". SENPLADES, Quito.
- Restrepo, E. y A. Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Rivera Cusicanqui, S. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón, Buenos Aires.
- Saavedra, J.L. 2010. En torno al pensamiento del intelectual aymara Simón Yampara. *Reflexión Política* 12(24): 52-59.
- Sánchez Parga, J. 2009. Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua. Universidad Politécnica Salesiana y AbyaYala, Quito.
- Sánchez Parga, J. 2011. Discursos retrovolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate* 84: 31-50.
- Spedding P., A. 2010. "Suma tamaña", ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir "vivir bien"?). Fe y Pueblo, ISEAT, La Paz, 17: 4-39.
- Stefanoni, P. 2012. ¿Y quién no quería "vivir bien"? Encrucijadas del proceso de

cambio boliviano. *Crítica y Emancipación*, CLACSO, 4(7): 9-25.

Spivak, G.C. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *El Cuenco de Plata*, Buenos Aires.

Uzeda V., A. 2009. Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo. *Traspasios, Revista Ciencias Sociales*, 1: 33-51.

Uzeda V., A. 2010. Del "vivir bien" y del vivir la vida. *Fe y Pueblo*, ISEAT, 17: 40-50.

Yampara, S. 2001. El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien, pp 45-50, En: "La comprensión indígena de la Buena Vida" (J. Medina, ed.). GTZ, La Paz.

Yampara, S. 2010. Re-Constitución política desde la civilización de Tiwanaku. Graza Azul, La Paz.

**HACIA EL HORIZONTE ALTERNATIVO DE LOS DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE RESISTENCIAS DESCOLONIALES.
NOTAS SOBRE LA SOLIDARIDAD ECONÓMICA EN EL BUEN VIVIR**

Boris Marañón-Pimentel¹

Este documento tiene por finalidad introducir y estimular la reflexión sobre la solidaridad económica desde la descolonialidad del poder. Esto es, pensar y practicar la solidaridad en un contexto de crisis global del capitalismo colonial-moderno en el que va emergiendo un nuevo horizonte de sentido histórico sustentado en la desmercantilización de la vida y de la Naturaleza, resignificando las concepciones y prácticas sociales dominantes. Así, las nuevas propuestas, desde la totalidad, apuntan a una reformulación de lo que se llama economía ya que ésta es una dimensión orientada a la satisfacción de las necesidades que no está separada de los otros ámbitos de la existencia social. Dichas propuestas implican, además, re-discutir la escasez como la base de la asignación de “recursos”, la asimilación del trabajo en general como trabajo asalariado, la relación cosificadora con la Naturaleza y colocar a la reciprocidad (intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado), simétrica, como el eje básico de las relaciones sociales.

Los estudios de caso deberían partir de la revisión de prácticas sociales en diversos países de América Latina que van dando cuenta de la emergencia de este nuevo horizonte de sentido histórico centrado en el respeto a la Naturaleza, en la desmercantilización de la vida social, a partir de relaciones sociales basadas en la reciprocidad, en una subjetividad que recupera un vínculo relacional entre sociedad y Naturaleza y de una estructura de autoridad y representación políticas basada en la comuna y la democracia directa. En esta medida, el Buen Vivir debe considerarse una propuesta alternativa al capitalismo que tiene como eje la solidaridad en la vida social en su conjunto y la liberación de la Colonialidad del Poder. Para los fines de la presente comunicación, se entiende la Colonialidad del Poder como un patrón histórico de poder, fundado a fines del Siglo XV y sustentado en una estructura de dominación social basada en la clasificación de la población mundial a par-

¹ Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

tir de la idea de raza (producción de jerarquías sociales apoyadas en las diferencias fenotípicas de las personas) y una estructura de explotación social basada en la combinación de diferentes formas de control del trabajo bajo la hegemonía del capital, para la producción de mercancías destinadas al mercado mundial. Esta estructura de explotación social es el capitalismo. El poder es entendido como una relación de dominación-explotación-conflicto en los cinco ámbitos decisivos de la existencia social (trabajo, naturaleza, sexo, autoridad colectiva y subjetividad). De acuerdo a la teoría de la Colonialidad del Poder, el Eurocentrismo es el elemento que permite ver, sentir, conocer, no conocer, explicar la realidad social a partir de una cierta mirada, la mirada desde el lado del poder, de su historia, de sus instituciones, sus relaciones sociales, sus valores. En este sentido, el Eurocentrismo es el mecanismo que orienta la producción de sentido, la producción de subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento), para legitimar tal dominación y explotación con un basamento racista. Por tanto, la producción social de un mundo descolonial pasa por la ruptura con el Eurocentrismo, por el rechazo a la racialización de las relaciones sociales y a la separaciones entre sociedad y Naturaleza y entre objeto-sujeto, que fundamentan la acción social de una manera instrumental, individual-egoísta en la modernidad-colonialidad (Quijano 2000a y 2000b; Quintero, 2010; Marañón, 2012).

Descolonialidad del Poder y Nuevo horizonte de sentido histórico descolonial: El Buen Vivir

El actual periodo histórico se caracteriza por la consolidación y expansión del desempleo estructural, de la financiarización del capital y la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental (Quijano, 2011), de modo tal que el capitalismo no sólo se ha alejado definitivamente de sus promesas mayores: libertad, igualdad, democracia, bienestar material y subjetivo sino que en las últimas dos décadas ha emprendido una creciente ofensiva mercantilizadora de la vida material y subjetiva que amenaza con destruir las bases materiales y sociales de la reproducción de la humanidad en su conjunto. Ante esta situación, se han producido resistencias numerosas en diversos lugares, entre ellos en América Latina, que van constituyendo un nuevo horizonte de sentido histórico, fundado en una racionalidad liberadora que alienta la convivencia a partir de relaciones sociales basadas en la solidaridad-reciprocidad social y con la Naturaleza, así como en una

autoridad pública colectiva que sea resultado de un accionar autónomo, deliberativo, de los sujetos sociales. Es importante sostener que las resistencias-alternativas van emergiendo en un contexto histórico signado, además, por la imposibilidad de lograr la reproducción social con/sin Estado y con/sin mercado, de tal manera que lo viejo no termina de alejarse y lo nuevo no alcanza un nivel suficientemente cristalizado y consolidado que permita lograr la reproducción social sólo en base a la reciprocidad y con una autoridad colectiva pública alternativa al Estado-Nación. De este modo, en las nuevas prácticas económicas populares la reciprocidad debe ser ubicada y evaluada en una relación de tensión con el patrón mercantil dominante.

Este nuevo horizonte de sentido histórico es la expresión según Quijano, de “una resistencia que tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra. De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial. Y sin subvertir y desintegrar la Colonialidad Global del Poder y su Capitalismo Colonial/Global hoy en su más predatorio período, esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada” (Quijano, 2011:77; énfasis propio).

Surgido en la última década en América Latina a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, el Buen Vivir es una alternativa orientada a tratar de rehacer la vida social-ambiental a partir de la solidaridad humana y con la Naturaleza, no sólo en la actividad económica y productiva sino en todas las dimensiones de la existencia social. En esta medida, el Buen Vivir es una ruptura con el Eurocentrismo, tanto en la producción de conocimiento, de memoria histórica y de imaginario y de fundamento de las relaciones sociales y ha tenido una cristalización legal constitucional en Bolivia y Ecuador, estableciendo una visión relacional entre humanos y no humanos, y de sentido de pertenencia a la Naturaleza y de la necesidad de cuidarla. En términos epistémicos, esta postura plantea el reencuentro entre sociedad y Naturaleza, el retorno a una visión relacional, entre

ambos, lo que significa dejar de lado el enfoque sujeto-objeto que ha fundamentado la acción social de tipo instrumental en la modernidad-colonialidad (Walsh, 2008; Escobar, 2010; Marañón, 2011b).

De este modo, el Buen Vivir constituye el reencuentro entre sociedad y Naturaleza, ambas separadas de hecho a partir de la imposición de la Colonialidad del Poder, desde finales del siglo XVI, lo que significaba (y sigue significando) una clasificación social jerárquica de la gente a partir de la idea de raza. Esta racialización de las relaciones sociales y de la clasificación social básica de las gentes, esta dualización de la población del nuevo patrón de poder entre humanos y semi-humanos, entre humanos naturalizados racialmente como superiores e inferiores entre sí, fue decisiva para la elaboración del dualismo radical cartesiano (separación entre razón y Naturaleza, entre sujeto y objeto) y su aceptación como el fundamento mismo de la racionalidad moderna, moderna pero también colonial, en la medida en que se basaba en un criterio de diferencias sociales a partir de diferencias biológicas (Quijano, 2009). Dávalos (2008) sostiene que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la Naturaleza”, y comprende a la Naturaleza desde una ámbito externo a la historia humana (un concepto que incluso es subyacente al marxismo), lo que posibilita su dominación y explotación; en cambio, el Sumak Kawsay (Buen Vivir) incorpora a la Naturaleza en la historia. Se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la Naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la episteme moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura.

Así, con el Buen Vivir a) se abandona la pretensión del desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse; b) se defiende otra relación con la Naturaleza, donde se la reconoce sujeto de derechos, y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente; c) no se economizan las relaciones sociales, ni se reducen todas las cosas a bienes o servicios mercantilizables; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso, lo que implica la importancia otorgada a explorar la felicidad y el buen vivir espiritual; e) se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; y se potencia la importancia de la ética pues se trata de otra forma de concebir y asignar valores; f) se lucha por la descolonización de los sabe-

res; y g) por una toma de decisiones democrática. El identificar valores intrínsecos en lo no-humano es uno de los elementos más importantes que diferencia a esta postura de la Modernidad occidental. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternas de la Naturaleza (Gudynas, 2011). Este es uno de los aportes fundamentales del Buen Vivir, es decir, recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y Naturaleza, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos de esta región y como una vía para la subsistencia humana, en base a los conocimientos ancestrales de respeto a la Naturaleza. “El Buen Vivir es un fenómeno cuyo interés es la señal que hemos ingresado en periodo histórico radicalmente nuevo; es signo no solo de una resistencia sino que tiene un carácter propio: constituye una propuesta como proceso de una genuina alternativa histórica en un crucial período histórico del mundo” (Quijano, 2009a).

En el debate mismo sobre los horizontes alternativos al capitalismo el Buen Vivir debe ser ubicado en una perspectiva anticapitalista, para que pueda lograr su concreción descolonizadora. En palabras de “Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: Bien Vivir, para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada” (Quijano, 2011:77; énfasis propio).

La tensión entre extractivismo, desarrollismo y economía del Buen Vivir.

¿Cómo puede ir concretándose en la vida social esta propuesta orientada a la desmercantilización de la vida y de la Naturaleza? ¿En términos productivos, cómo se puede pasar al Buen Vivir alejándose de la dominación y explotación y del extractivismo, el mismo que en nuestros países es una importante fuente de generación de divisas, de impuestos, de inversiones y de financiamiento del gasto social?

En este sentido, para ir transitando hacia otro orden social se requiere explorar en qué consistiría el nuevo patrón de acumulación el cual en sus fases de producción, distribución y consumo, vaya tradu-

ciendo la propuesta de vivir en solidaridad-reciprocidad entre las personas y con la Naturaleza, es decir, vaya modificando las relaciones sociales hacia la desmercantilización de la vida y la supresión de la explotación y dominación. ¿Cuál sería el nuevo patrón energético que sustituiría al actual, basado en la energía fósil? ¿Cómo se resolvería el problema de la propiedad de los medios de producción? ¿Hay una salida al (falso) dilema propiedad privada-propiedad estatal? ¿Se deberían colectivizar todos los medios de producción fundamentales o hay un espacio para la propiedad privada-familiar considerando una utilización comunitaria de tales recursos? ¿Cuál sería el criterio de eficiencia en la producción? ¿Cómo se reorganizarían tanto la producción como el consumo atendiendo a una redefinición de las necesidades básicas y de los satisfactores básicos asociados? ¿Cuáles serían las fuentes de acumulación alternativas al extractivismo y cómo se debe transitar hacia la economía del Buen vivir? ¿De qué modo el capitalismo y sus categorías básicas, entre ellas, el salario, el dinero, el mercado (no el intercambio), podrían ir perdiendo, de modo irreversible, significación económica? ¿Cuál sería la institucionalidad política correspondiente? Estas interrogantes, entre otras, deben ser materia de reflexión a partir de las prácticas sociales emergentes.

En la actualidad, el proceso de construcción cotidiana del Buen Vivir presenta varias tensiones. Una de ellas se ubica en el ámbito político, en el tránsito hacia una nueva estructura de autoridad y representación políticas, que exprese los intereses sociales populares y la concreción paulatina del Buen Vivir, esto es, en el caso de Bolivia y Ecuador, la construcción de Estados Plurinacionales. La otra, que está y debe estar ligada a la primera, se centra en la satisfacción de las necesidades humanas (redefinidas socialmente) a partir de una economía que tenga como eje el respeto a la Naturaleza y se base en la solidaridad-reciprocidad.

La experiencia reciente, tanto en Ecuador, como en Bolivia, muestra que las formulaciones del Buen Vivir, ratificadas constitucionalmente, no son traducidas a prácticas cotidianas, en gran parte por que hay una fuerte oposición de ciertos segmentos del gobierno y también debido a que la prefiguración² de la nueva manera de vivir no está suficientemente discutida ni desplegada. En ambos países, sobre todo en el primero, se ha hecho evidente la naturaleza capitalista de la conducción económica y política del gobierno. Así, como se señala en el Manifiesto del encuentro de movimientos sociales del Ecuador por la de-

mocracia y la vida (2011), en Ecuador: “Al cabo de 5 años ha quedado claro que el gobierno de Correa ha traicionado el proyecto político por el cual el pueblo ecuatoriano votó. El proyecto correísta representa un modelo autoritario y corrupto de modernización capitalista. Para legitimar una supuesta imagen de izquierda, el gobierno utiliza un discurso de apariencia radical, pero se trata de un doble discurso. El Estado Plurinacional se ha quedado en los papeles y la propuesta ha sido vaciada de contenido. La economía social y solidaria se reduce a una subsecretaría con una visión marginal y recursos limitados sin avanzar hacia el modelo de desarrollo económico como lo establece la constitución. Los derechos de la Naturaleza y los territorios indígenas son reconocidos de palabra, pero el modelo extractivista que el gobierno impulsa los contradice y ataca brutalmente. Se dice que se ha limitado las formas precarias de dominación del trabajo, como la tercerización y la flexibilización, pero la precarización es trasladada al sector público, quitándoles a sus trabajadores el derecho de organización, acción sindical y estabilidad laboral; se ataca al movimiento sindical con el pretexto de poner fin a los privilegios, pero se dejan intocados los privilegios del capital. El discurso de inclusión y valorización de las mujeres se contradice con expresiones machistas y patriarcales y una política social que profundiza la división sexual del trabajo. La pretendida democratización de la libertad de expresión encubre la persecución a todo discurso crítico que cuestiona el accionar del gobierno. Sólo existen simulacros de participación social que son utilizados para avalar la política gubernamental. Mientras el discurso del gobierno cuestionó el endeudamiento externo, lo que se ha hecho es cambiar de prestamista; si al inicio se denunció el carácter neocolonial del TLC con Estados Unidos, el gobierno anda ahora empeñado en la firma de un “acuerdo comercial” con la Unión Europea, que sustancialmente no se diferencia en nada de los TLC y sus imposiciones. Se habla mucho de soberanía alimentaria pero se prioriza los agronegocios y la producción para la agroexportación”³ (énfasis propio).

En Bolivia, la propuesta de la Economía Social Comunitaria como rectora de la economía nacional presentada por las organizaciones conformantes del Pacto de Unidad⁴ fue derrotada en el proceso de

3 En Ecuador, las luchas por la defensa de la vida, de los territorios y de la Naturaleza ha alcanzado niveles altos de conflictividad y el gobierno ha respondido con la represión y la criminalización de las protestas, lo que se advierte en el documento señalado.

4 El Pacto de Unidad nació en la ciudad de Santa Cruz, con la presencia de casi todas las organizaciones indígenas del oriente, la Central Sindical Única de Trabajadores de Bolivia (CSUTCB), el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyo

2 Sobre la categoría prefiguración ver Tischler y Navarro (2011).

aprobación de la nueva constitución y en su lugar se aprobó un régimen económico de economía plural. De este modo, según el artículo 306 de la nueva constitución “El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y bolivianos. La economía plural articula diferentes formas de organización económica (comunitaria, estatal, privada y social cooperativa) sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo” (Estado Plurinacional de Bolivia, 2009). Este giro de la economía social comunitaria a la economía plural, se explicaría desde el partido gobernante, el Movimiento al Socialismo (MAS), porque en Bolivia no estarían dadas las condiciones históricas para impulsar la transformación socialista⁵ del Estado y la sociedad: un proletariado reducido y la debilidad del potencial comunitarista agrario y urbano (García Linera, 2006). Desde segmentos del gobierno, la propuesta de economía plural se articularía con el denominado “capitalismo andino amazónico”, el cual supone la construcción de un Estado fuerte, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario para potenciar formas de autoorganización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico, en la perspectiva de que lo comunitario deje de estar subsumido de manera brutal a la economía industrial, evitando que lo moderno exprima y quite todas sus energías a lo comunitario, potenciando su desarrollo autónomo. El sujeto social de esta propuesta sería el nuevo empresariado indígena emergente en actividades productivas artesanales y micro-empresariales, que debería recibir el apoyo estatal en la perspectiva de constituirse en una nueva burguesía.

Esta propuesta ha sido objeto de fuertes cuestionamientos, pues se plantea que el capitalismo andino amazónico busca una recomposición social de los sectores burgueses dominantes, estimulando el for-

(CONAMAQ), la Confederación de Colonizadores de Bolivia, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, el Movimiento Sin Tierra, la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz, la Organización del Pueblo Mojeño y la Asamblea del pueblo Guaraní. El Pacto de Unidad, se conformó a partir de la necesidad de impulsar conjuntamente sus demandas y principalmente la organización de la Asamblea Constituyente Soberana, y en condiciones de amplia participación social, como un espacio institucional para impulsar reformas profundas a la estructura del Estado y sociedad bolivianos (Toussaint, 2009).

5 Es indispensable una discusión sobre el socialismo en tanto propuesta teórica y experiencia histórica.

talecimiento de la burguesía indígena, dejando intocadas las bases de la acumulación capitalista: la propiedad privada de los medios de producción, la persistente orientación exportadora de la economía, basada en la explotación de recursos naturales y, principalmente, en la flexibilización del mercado laboral. El gobierno reconoce la existencia de un potencial comunitario que vislumbraría la posibilidad de un régimen comunitarista socialista para lo cual se debería potenciar las pequeñas redes comunitaristas que aún perviven y enriquecerlas, de modo que dos o tres décadas después, se podría pensar en una utopía socialista. Esto es, se constata la existencia de un potencial comunitario, pero no es la intención del gobierno plantear ya, de manera concreta, su reconstitución en términos de economía comunitaria y como eje rector de la subjetividad⁶. De este modo, el gobierno de Evo Morales procedió a la nacionalización de los hidrocarburos y a la promulgación de una nueva constitución, pero no se ha apartado del patrón extractivista-desarrollista-capitalista y está impulsando la consolidación de un aparato estatal que controle la producción y redistribución de la renta generada en la explotación de recursos naturales a través de la nacionalización, lo que constituiría la base para recuperar la soberanía política frente a las potencias imperialistas y para financiar la industrialización de los hidrocarburos.

Por tanto, existe una tensión entre la explotación intensiva de los recursos naturales con la protección a la Naturaleza, y la oposición de los movimientos indígenas a los proyectos extractivistas que afectarían sus territorios y sus formas de vida, ha sido presentada por el gobierno como una resistencia al “desarrollo”, acusándolos además de ser promovidos por la derecha nacional e internacional. En el caso de

6 Al respecto, se sostiene que el planteamiento de “economía plural”, es pues, inviable, pues la contradicción entre la superación del patrón de acumulación capitalista primario exportador y la utópica economía plural reside en las características propias del desarrollo del sistema: la concentración y centralización resultantes de la competencia, que impide la convivencia —si no es de forma subordinada— de los intereses económicos de los pequeños productores con los de las transnacionales. En este contexto, la mayor presencia estatal está dirigida sólo a promover la acumulación capitalista a cambio de mayores ingresos fiscales que financien políticas populistas que, aunque relegan la atención a la producción para el mercado interno, permiten sostener al régimen. En esa dirección, las políticas económicas perseverarán en el logro de la estabilidad de precios y el impulso de la exportación primaria, como condiciones para la acumulación del capital, por lo que los impactos sociales seguirán siendo elevados niveles de desempleo abierto, de pobreza y de gran desigualdad en la distribución de los ingresos (Arze, 2011). Sobre la discusión respecto de la economía plural ver también Samanamud (2011), Wanderley (2011), Prada Alcoreza (2011). Una interesante discusión respecto de la economía solidaria y la economía comunitaria en el proceso de cambio boliviano puede verse en López (2012).

la defensa del TIPNIS (Territorio y Parque Nacional Isidoro Sécure) el gobierno intentó, a través de una violenta represión, desarticular al movimiento sin lograrlo⁷. La violencia ejercida contra los indígenas del TIPNIS ha desnudado los reales intereses de la coalición gobernante, la que tras un discurso que defiende la Pachamana y sus derechos en foros internacionales, presenta al interior del país una posición decididamente anti-indígena, al profundizar el patrón extractivista, sin respetar la nueva carta constitucional ni los derechos consagrados a los indígenas sobre sus territorios. Un hecho que muestra la actitud paternal y racista de los aliados del gobierno es la posición de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), conformante del Pacto de Unidad, la que a través de su Secretario Ejecutivo, Roberto Coraite, manifestó que “Hay que admitir las necesidades más urgentes, hay que diferenciarlas cuál da más beneficios a nuestros hermanos del TIPNIS; la carretera o mantenerse en la clandestinidad, mantenerse como indigentes, o, invigentes, mantenerse como salvajes [...] No queremos que los indígenas [del TIPNIS] vivan más como salvaje [...]” Si la carretera va llegar posiblemente la educación va llegar de manera inmediata, si la carretera va llegar, también llegará asistencia en salud, hay compañeros que no conocen lo que es salud ni medicamento”⁸ (énfasis propio) Finalmente, El 24 de octubre de 2011, el presidente Evo Morales promulgó una Ley Corta aprobada por el poder legislativo que declara la intangibilidad del TIPNIS, tal como exigían los representantes indígenas, para

⁷ Aumenta tensión por el Tipnis: Evo endurece ataques a indígenas que rechazan su proyecto carretero, 3 de agosto, 2011. El jefe de Estado fue muy duro con los sectores que se oponen a esta obra. La máxima autoridad del Conamaq negó que marchen junto a la Cidob en contra del desarrollo. En medio de su discurso, ayer (19/08/11 en Villa Tunari, el presidente Evo Morales dedicó unos minutos al tema de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos y criticó a los sectores que se oponen a su construcción a los que consideró traidores y lamentó que algunos dirigentes, bajo la excusa del tema medioambiental, se dejen manipular por políticos de derecha. Morales remarcó que no entiende cómo es posible que estos sectores estén en contra del progreso, de la integración y del desarrollo económico del país. “Son unos cuantos dirigentes que tienen una postura cerrada. Si niegan este proyecto son traidores y eso no lo puedo entender”, sostuvo Morales. <http://eju.tv/2011/08/aumenta-tension-por-el-tipnis-evo-endurece-ataques-a-indigenas-que-rechazan-su-proyecto-carretero/>

Ver también: Alvaro García Linera, Marcha del TIPNIS está impulsada por intereses políticos. 7 sep. 2011, <http://www.eabolivia.com/politica/8921-alvaro-garcia-linera-marcha-del-tipnis-esta-impulsada-por-intereses-politicos.html>

⁸ Roberto Coraite de la CSUTCB afirmó que desea que la carretera evite que los indígenas del TIPNIS vivan como indigentes. 6/09/2011, http://www.laprensa.com.bo/diario/actualidad/bolivia/20110906/roberto-coraite-de-la-csutcb-afirmo-que-desea-que-la-carretera-evite-que_5690_9859.html

poner fin a la marcha que duró más de dos meses⁹.

La presión que ejerce el capital para profundizar y ampliar la acumulación por desposesión hace que una gran parte de las energías sociales se dedique a la resistencia, dado el giro autoritario y represivo que va caracterizando a los gobiernos denominados progresistas¹⁰. No obstante, es necesario también ponerle mayor atención a la formulación de alternativas concretas inspiradas en el Buen Vivir, pues en relación a los años ochenta, cuando el capitalismo depredador parecía indetenible y habían sido derrotadas las propuestas emancipatorias surgidas en los albores de la modernidad/colonialidad, actualmente este capitalismo se encuentra en una profunda crisis y se cuenta ya con una propuesta alternativa de sociedad, surgida desde los pueblos de América Latina y apoyada en los saberes ancestrales. Es la recuperación, sin fundamentalismos, de la racionalidad andina (basada en la reciprocidad y solidaridad en el trabajo colectivo), que se articula a las promesas mayores de la razón histórica (igualdad, libertad, solidaridad, democracia), para articular las bases de otra racionalidad que oriente la acción social hacia la emancipación definitiva de la humanidad, a partir del respeto a la Naturaleza.

⁹ El Presidente promulga la ley corta del Tipnis, 25/10/2011 http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20111025/el-presidente-promulga-la-ley-corta-del-tipnis_146889_303848.html <http://www.jornada.unam.mx/2011/10/02/politica/016a1pol>

¹⁰ Esto es lo que pasa actualmente en Ecuador, donde se plantea “Pero la otra realidad es la de los pueblos, los movimientos y organizaciones sociales que hoy resistimos a este modelo, así como ayer resistimos al neoliberalismo, y que no hemos doblado nuestras espaldas frente al autoritarismo del gobierno. A medida que se evidencia el carácter del gobierno, la confrontación política se agudiza y se activa la movilización social. Aquí están las luchas antimineras, las luchas de los pueblos del manglar, de los pueblos afros y montubios y de los pescadores artesanales, las luchas ambientalistas y ecologistas, las luchas de los maestros y maestras, las luchas estudiantiles, las luchas del movimiento feminista y de la diversidad sexual, las luchas de trabajadoras y trabajadores públicos, las movilizaciones de los pequeños comerciantes, el levantamiento indígena y campesino por el agua y por la tierra, y por la construcción del estado plurinacional, la lucha de los moradores de los barrios populares; allí está el masivo voto NO en la consulta del 7 de mayo” (Manifiesto del Encuentro de Movimientos Sociales del Ecuador por la Democracia y la Vida) <http://ecualibre.blogspot.com/2011/08/manifiesto-del-encuentro-de-movimientos.html>

Algunos elementos centrales para el debate económico

Es necesario discutir cómo se organiza la vida social a partir del Buen Vivir, en medio de las luchas contra el extractivismo-desarrollismo que se están presentando en Ecuador y Bolivia. En este último país, la resistencia a la destrucción del TIPNIS, que trató de ser eliminada de manera violenta por el gobierno, ha desatado un debate sobre el carácter de los intereses sociales que defiende el gobierno empeñado en el extractivismo, criticando a los indígenas por negarse al desarrollo y ser “salvajes”; al mismo tiempo desde la orilla de quienes apoyan la protección del TIPNIS, ha emergido un debate sobre cómo se transitaría de modo concreto hacia el Buen Vivir, y lo que esto significa en términos del crecimiento económico y del bienestar de la población.

Al respecto, Zibechi sostiene que “el fondo de la cuestión es el camino que desean transitar los pueblos que habitan Bolivia. Y esta es la cuestión más difícil, la más espinosa y la que menos estamos debatiendo. ¿Acaso alguien puede ignorar que el Buen Vivir y la no explotación de la Naturaleza impedirá el acceso al consumo a grandes sectores de la población? ¿Es posible combinar una política no desarrollista, con bajo crecimiento económico, con una mínima satisfacción de las necesidades de alimentación, salud y educación de toda la población?” (Zibechi, 2011). Este debate es fundamental porque las economías de los países “progresistas” se asientan en el extractivismo en materia de generación de divisas, ingresos fiscales e inversiones. La eliminación drástica del extractivismo significaría en dichos países una parálisis de una parte fundamental de la economía¹¹.

En Bolivia se ha debatido la propuesta del socialismo comunitario y se trata, como se plantea en la constitución, de retomar la herencia cultural de los pueblos originarios, herencia que transmite la forma de organización integral de lo que ahora llamamos economía, política, cultura, a partir de códigos e instituciones culturales que valoran el circuito del don, la reciprocidad, la redistribución, el prestigio y la rotación (Prada, 2010). Sin embargo, no se ha debatido con amplitud y profundidad cómo cristalizar esta propuesta basada en la reciprocidad (entendida como intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado), y de qué modo se podría reconstituir la reciprocidad como eje de las relaciones sociales, por lo que Almeyra sostiene –alu-

diendo al conflicto del TIPNIS que “el problema central es que no se ha realizado una discusión pública sobre cómo combinar, en un país capitalista dependiente el extractivismo y el desarrollismo –inicialmente inevitables pero que deben ser controlados–, con el desarrollo humano, en relación con la Naturaleza, o sea, con la creación de consumos y producciones regionales alternativos” Almeyra (2011).

Transitar hacia esa propuesta, significa debatir, recuperando las enseñanzas de las fracasadas experiencias del socialismo realmente existente, cómo se va organizando una economía basada en relaciones sociales de reciprocidad, es decir, cómo se organizaría la producción, reconstituyendo lo que para Mariátegui era el “socialismo práctico”, basado en un “espíritu colectivo” de cooperación, reciprocidad y solidaridad”. Varios elementos deben ser contemplados, entre ellos, el lugar o territorio, la base energética, la propiedad, la articulación entre lo individual y colectivo, la producción, distribución y consumo, es decir, las características de una nueva propuesta de producción y de acumulación en el Buen Vivir, orientada a eliminar la explotación social y de la naturaleza y a reforzar la descolonización del poder en los otros ámbitos de la existencia social. Dicho patrón de acumulación debe ser construido y reforzado a partir de los recursos financieros obtenidos del patrón extractivista, el mismo que debería estar subordinado al patrón de acumulación del Buen Vivir desde el inicio del proceso de descolonialidad del poder.

Si se parte de las prácticas sociales existentes, campesino-indígenas, solidarias, ecológicas, lo que se puede entrever en ellas, es lo siguiente: el lugar fundamental que ocupa el territorio, la agroecología, el concepto de eficiencia, la redefinición de las necesidades, el tema de la propiedad y las relaciones de producción y comercialización.

El lugar, el territorio

Toda experiencia productiva basada en el respeto a la Naturaleza y en la reciprocidad tiene su cristalización en un espacio, en un territorio específico, en un lugar. Así, el territorio es un espacio social ya que en él se insertan las relaciones sociales de producción y reproducción de los grupos que lo habitan. Al mismo tiempo, el territorio también es construido por representaciones simbólicas que permiten mantener las relaciones sociales en un sistema de coexistencia y cohesión entre los grupos sociales, así como la forma en que los grupos perciben, conciben y viven el territorio (Rodríguez, 2010). A partir de procesos

11 En el caso del Perú, un reciente estudio sostiene que entre 2007 y 2010, el extractivismo generó el 70% de las exportaciones, el 40% de los ingresos fiscales y el 20% de la inversión privada (Sotelo y Dancourt, 2011).

de resistencia al despojo de la tierra, se va creando el territorio, pues como sostiene un habitante de San Mateo Atenco, en México –poblado que resistió la expropiación para la construcción de un nuevo aeropuerto de la Ciudad de México– “a la tierra la consideramos nuestra madre porque de ahí tenemos todo lo que somos, de ahí nacimos, de ahí comemos, de ahí vivimos, ella nos da lo que necesitamos, es algo que en nuestra cosmovisión es más grande” (Grajales y Robles, 2010: 91). Así la tierra es un espacio práctico y semánticamente múltiple, producto y productor de identidades en las comunidades y pueblos a partir de relaciones sociales entre los seres humanos y la Naturaleza, expresadas en ritos. La tierra es una identidad socialmente producida, un espacio cultural y adjetivado (Concheiro y Diego, 2002). Al mismo tiempo, en la memoria colectiva es posible rastrear la identidad territorial (Grajales y Robles; 2010). El territorio, el lugar es un espacio físico, social, cultural y político donde ocurre la vida. En palabras de un indígena colombiano “los Misak retomamos la lucha y venimos reconstruyendo la parte territorial y es el elemento más sensible de nuestra vida, en él se articulan todos los procesos culturales, ambientales, económicos y espirituales; es el elemento dinámico y articulador de los procesos vitales de nuestra cultura” (Tunubalá/Muelas, 2008:16; citado por Quijano-Valencia, 2011: 243). Con estas apreciaciones se da cuenta de significaciones particulares del lugar y del territorio, no sólo como espacios productivos, sino ante todo como superficies vitales y existenciales que comprometen una mirada distinta de lo económico, esta vez ligado a prácticas socio/culturales/ y naturales que denotan un gran potencial en términos de diferencia, lo cual representa una sugerente fuerza política y vital, lejos de una plena subordinación al capitalcentrismo y al globalcentrismo (Quijano-Valencia, 2011: 243)¹².

La agroecología

La base energética para la producción se fundamenta en las prácticas agroecológicas que se sustentan en el aprovechamiento de la energía solar para producir bienes, materia y energía. Se trata, según Leff (2004) de la construcción de una economía fundada en la fotosíntesis, que transforma la energía solar en biomasa, que implica un proceso de

¹² Se puede ver para una discusión mayor de la importancia del lugar, del territorio las contribuciones de Escobar (2010).

resignificación de la vida y de la existencia humana y de reapropiación de la Naturaleza, y no solo una reappropriación productiva, pues la creatividad cultural no es apenas la de la eficacia productiva, es la del sentido, los valores asignados a la Naturaleza como territorio de vida y como espacio para la recreación de la cultura. Esto supone construir una nueva economía y una nueva forma de vida basadas en el equilibrio entropía y neguentropía¹³, es decir, entre la cantidad de energía que se pierde de manera irreversible y la que se genera cotidianamente. La prueba de esta posibilidad está en la práctica cotidiana de miles de productores campesinos-indígenas, quienes manteniendo y enriqueciendo los saberes ancestrales, establecen una relación de reciprocidad-complementariedad con la Naturaleza.

Toledo y Barrera-Bassols plantean que la subsistencia de los campesinos está basada más en intercambios ecológicos (con la Naturaleza) que en intercambios económicos (con el mercado), por tanto, ellos están obligados a adoptar mecanismos de supervivencia que garanticen un flujo ininterrumpido de bienes, materia y energía. Los hogares indígenas tienden a realizar una producción no especializada basada en el principio de la diversidad de recursos y prácticas. Esto implica la utilización al máximo de todos los paisajes disponibles, del reciclaje de materiales, energía y desperdicios, de la diversificación de los productos obtenidos y, especialmente, de la integración de diferentes prácticas: agricultura, recolección, extracción forestal, agroforestería, pesca, caza, ganadería y artesanía. Los autores afirman, además, que “detrás de esta manera de lograr su sobrevivencia se encuentra una racionalidad económica con predominio de los valores de uso, de modo que los productores están obligados a adoptar una estrategia que maxi-

¹³ La neguentropía o negentropía, también llamada entropía negativa o sintropía, de un sistema vivo, es la entropía que el sistema exporta para mantener su entropía baja; se encuentra en la intersección de la entropía y la vida. En termodinámica, la entropía es una magnitud física que permite, mediante cálculo, determinar la parte de la energía que no puede utilizarse para producir trabajo (En mecánica clásica, el trabajo que realiza una fuerza sobre un cuerpo equivale a la energía necesaria para desplazar este cuerpo). La entropía describe lo irreversible de los sistemas termodinámicos, alude a la generación de desorden que caracteriza los procesos de degradación descritos por la Segunda Ley de la Termodinámica, queda ligado al grado de desorden de la materia y la energía de un sistema, lo que implica la cantidad de energía no utilizable de un sistema. Como sostiene la Segunda Ley, si bien la energía no se crea ni se destruye, sí se transforma, y esta transformación tiende a producirse de manera desordenada, caótica y no puede utilizarse para producir trabajo. Así, tendrá más entropía el agua en estado gaseoso con sus moléculas dispersas y alejadas unas de las otras que la misma en estado líquido con sus moléculas más juntas y más ordenadas, (<http://es.wikipedia.org/wiki/Neguentrop%C3%ADA>, <http://es.wikipedia.org/wiki/Entrop%C3%ADA>).

mice la variedad de productos generados para proveer las necesidades de la unidad doméstica a lo largo del año” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 56). “Esta racionalidad, esta lógica dual ecológica y económica, para la satisfacción de las necesidades locales, enfrentando ciertas restricciones (climáticas, escasez de mano de obra, capital y tierra), se evidencia en el uso múltiple y el manejo del contexto local basándose en redes sociales y culturales de reciprocidad, responsabilidad al interior del hogar, del barrio y de la comunidad en su conjunto” (Ibid.: 107)¹⁴. Por tanto, los campesinos-indígenas –los campesindios (según Bartra: 2010a)-, orientan sus acciones según una racionalidad económico-ecológica que aprovecha la energía solar, diversificando e integrando la utilización de recursos y prácticas con el fin de lograr su reproducción, a partir de la producción predominante de valores de uso¹⁵. Esta estrategia basada en una racionalidad mixta, ecológica-económica, estimula el desarrollo y multiplicación de sistemas productivos con buena parte de los atributos postulados desde la agroecología o la agroforestería (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

La importancia y trascendencia de las prácticas agroecológicas campesino-indígenas es corroborada a través de diversos estudios. Uno de ellos, realizado en 2009 por Boege y Carranza, en seis experiencias mexicanas¹⁶, sostiene que la agricultura sostenible campesino-indígena puede aportar soluciones para resolver problemas ambientales, sociales, culturales y de “género” en México. Los autores concluyen que la agricultura campesina e indígena sostenible es un instrumento capaz de enfrentar problemas de deterioro del suelo, desertificación y desmontes de la selva, así como la pérdida de las semillas nativas, problemas de pobreza y seguridad, y soberanía alimentaria y puede construir experiencias regionales que sean referencia para las políticas públicas. Las experiencias reseñadas muestran, además, que la agricultura sostenible ofrece alternativas a regiones y territorios de los

14 Habría que incorporar en este análisis los conflictos internos, los procesos de diferenciación social, el asedio interno-externo, y la tensión entre reciprocidad y mercado, entre otros factores, para contextualizar en este periodo histórico, la vida campesino-indígena.

15 Sobre la discusión respecto de la racionalidad campesino-indígena ver Golte (1980), quien destaca la racionalidad de la organización andina, al buscar “maximizar el uso de la diversidad y de la mano de obra”.

16 Asociación Rural de Interés Colectivo, Unión de Uniones Independiente y Democrática (ARIC UIC), Promotores de Calakmul, Centro de Desarrollo Integral Campesino de La Mixteca (CEDICAM), Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI), Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez (UNOSJO) y Grupo Vicente Guerrero (GVG).

pueblos indígenas para hacer frente al problema de los transgénicos, la custodia de acervos de semillas y cultivos nativos y la defensa de la cultura de los pueblos originarios. En estas regiones, la agricultura tradicional tal como se presenta ahora no resuelve el problema de la baja productividad del suelo y el deterioro ambiental, mientras que las prácticas de la agricultura industrial que permean estas regiones son inviables desde el punto de vista económico (incosteable por sus insumos caros), social (no tienen posibilidad de acceso a los insumos) y ambiental (sus prácticas deterioran los ecosistemas). Los proyectos luchan constantemente contracorriente de los programas asistencialistas que impulsa el gobierno, que son la antítesis de la filosofía de la agricultura sostenible. Además de ello, en las regiones donde trabajan la ARIC-UIC y DESMI se vive una guerra de baja intensidad hacia las comunidades indígenas, y militarización del territorio.

Otro estudio, realizado en varios países latinoamericanos, en Chiapas (ovinos), Yucatán (algodón), Michoacán (maíz), México; Tarapoto (algodón), Perú; Parabaíba (agricultura y ganadería), Brasil; y Chullpakasa (agricultura, ganadería y forestería), Bolivia; revela también las potencialidades de los sistemas agroecológicos alternativos frente a los sistemas tradicionales en cuanto a diversidad de especies, variedades y espacios, conservación de suelos y recursos naturales en general, uso más eficiente de insumos internos y externos, lo que se traduce en una mayor productividad global y en la generación de mayores ingresos monetarios y en una menor dependencia de actividades extra-agrícolas. Se enfatiza la práctica de la reciprocidad entre las familias de productores así como una mayor gestión local a través de la participación. El estudio señala, al mismo tiempo, algunas dificultades entre ellas, el alza significativa de los costos de producción y la dependencia de un mayor número de insumos externos en los primeros años de la introducción de los sistemas alternativos, la nula mejora de los precios de venta de los productos cuando se carece de una organización para la comercialización y la lentitud en la adopción de los sistemas alternativos (Astier, 2007: 256-258).

El concepto de eficiencia

Si la vida en el Buen Vivir está centrada en la reproducción de la vida y el respeto a la Naturaleza, teniendo como fundamento una racionalidad liberadora, entonces el criterio de eficiencia productiva ya no debería ser el mayor volumen de producción por hectárea o el mayor valor de la producción por hectárea, en relación a los costos de producción. Lo fundamental tendría que ser un criterio de productividad que combine criterios ecológicos, sociales y económicos, es decir, que incorpore la defensa de la Naturaleza y la producción de energía y biomasa, la remuneración al trabajo para alcanzar el acceso a los satisfactores básicos y la promoción de la autonomía, y el monto de valor económico generado/invertido. En este sentido, desde la agroecología se critica la comparación de la producción agrícola con la agroecológica a partir de un producto individual por unidad de superficie, es decir, a utilizando el criterio del rendimiento, para sostener que la agricultura de la revolución verde produce más que la agroecológica. Lo que se debe hacer es recurrir la productividad total en cada caso, pues en la agricultura convencional se obtiene un solo producto, mientras que en la agroecológica se logran varios productos ya que se trata de una producción diversificada (agricultura, ganadería, agroforestería).

Pero la importancia de la propuesta agroecológica no se agota en la productividad total, sino se extiende a otras esferas. Por un lado, contribuye a la protección de la Naturaleza y a una mejor salud de productores y consumidores. Por otro, establece una vía para caminar hacia la desmercantilización de los procesos productivos agrícolas y lograr cierta autonomía respecto de los agronegocios que proveen de los insumos, ya que a partir de la concepción misma de la agroecología los “insumos”, es decir, productos para la producción que vienen de fuera de la parcela, ya dejan de ser necesarios, pues dentro de ella se establece la conservación de las semillas y se obtiene lo necesario para fertilizar el suelo y controlar las plagas y enfermedades¹⁷. Por tanto, la eficiencia debe considerar el respeto a la Naturaleza y el pleno desarrollo humano. Esto último debería significar la eliminación del trabajo alienado, es decir, devolver al trabajador el control del proceso

¹⁷ Conversación sostenida con Peter Rosset, asesor de Vía Campesina, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, noviembre, 2011. Ver también Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, Vía Campesina y Centro de Estudios para el cambio en el campo Mexicano (2011), para un análisis detallado de los avances de la agricultura agroecológica en Cuba.

de trabajo¹⁸.

Las necesidades y la producción

El Buen Vivir requiere una redefinición de las necesidades sociales, considerando los aspectos fisiológicos y culturales, en sintonía con el respeto a la Naturaleza y la “desmaterialización” del bienestar y la felicidad. Neff y otros (1986) sostienen que, tradicionalmente se ha creído las necesidades humanas tienden a ser infinitas, que están constantemente cambiando, que varían de una cultura a otra, y que son diferentes en cada período histórico; pero tales suposiciones son incorrectas, puesto que son producto de un error conceptual, que consiste en confundir las necesidades con los satisfactores de esas necesidades. Por tanto, el autor afirma que las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables y que son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos, lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, son la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las mismas. Las necesidades fundamentales son: subsistencia (salud, alimentación, etc.), protección (sistemas de seguridad y prevención, vivienda, etc.), afecto (familia, amistades, privacidad, etc.) entendimiento (educación, comunicación, etc.), participación (derechos, responsabilidades, trabajo, etc.), ocio (juegos, espectáculos) creación (habilidades, destrezas), identidad (grupos de referencia, sexualidad, valores), libertad (igualdad de derechos). Entonces, la determinación de las necesidades y de la producción sería el resultado de un consenso democrático y se podría procesar a partir de la planificación participativa y descentralizada. La relación entre producción y consumo estaría ubicada localmente y se tendería al autoabasto, de modo que el intercambio se realizaría de manera complementaria (Toledo, 2006; Barkin, 2011).

Propiedad, relaciones de producción y comercialización

Este tema resulta muy controversial, pues desde el marxismo que sustentó el socialismo realmente existente se plantea que la propiedad de la tierra debe ser colectiva y la organización del trabajo también

¹⁸ Sobre este punto, desde una versión del Socialismo del Siglo XXI, ver Harnecker (2010).

debe ser colectiva, sosteniéndose que la propiedad privada, per se es la fuente de la dominación. En esta perspectiva, la alternativa a la propiedad privada sería la propiedad estatal, lo que colocaría en un falso callejón sin salida la discusión sobre la propiedad. No obstante, la experiencia histórica demuestra que la eliminación de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad estatal (en el socialismo realmente existente o en los régimenes nacionalistas) no supone necesariamente la erradicación de la explotación y dominación (Quijano, 2007). De este modo el debate sobre las formas de propiedad debería abrirse, “esto vale para la fundamental institución de la propiedad. Aquí no puede haber ningún a priori, ninguna prioridad pre establecida absoluta a favor de una modalidad determinada de la propiedad. Ni puede haber un derecho natural para la propiedad privada (capitalista), como tampoco la propiedad estatal de los medios de producción como única alternativa. Precisamente es esta falsa alternativa absolutizada la que condujo al mundo a la situación casi desesperada en la que se encuentra, y que lo sigue acercando al abismo (Duchrow y Hinkelamert, 2007: 339; énfasis propio).

Patzi (2010) a partir de la experiencia boliviana propone la organización de la producción a partir de la propiedad individual y/o colectiva teniendo como finalidad dejar atrás la explotación del trabajo, de modo que no haya ni compra ni venta de fuerza de trabajo y se organice una economía de productores directos. Se trataría de constituir empresas comunales para quienes laboren por cuenta propia y para los campesinos e indígenas. En el primer caso se promovería la asociación de trabajadores en materia de innovaciones tecnológicas, comercialización, entre otros, o en un nivel mayor de asociatividad se buscaría que ellos se agruparan para producir, comercializar. Tratándose de los campesinos e indígenas quienes tienen propiedad comunal y de manera más extendida propiedad familiar-privada, que es usufructuada de modo individual-familiar, a ellos no sería necesario asociarlos porque ya están constituidos en comunidades, sino apoyarlos con diversos instrumentos económicos para que de manera autogestionaria formen empresas comunales dedicadas a la producción e industrialización de sus productos, para potenciar sus economías y superar su condición de economías de subsistencia. El destino del excedente es mayoritariamente el propio productor, una vez deducidos los impuestos para el Estado y otro para la ampliación de la propia empresa comunal. Finalmente, el potenciamiento de la economía comunal supone una acumulación originaria de modo que el Estado debe impulsar a las empresas comunales con apoyos en materia de tecnologías, comercialización,

infraestructura (Patzi, 2010)¹⁹. Barkin y Rosas (2006), sostienen también que la propiedad no necesariamente tiene que ser colectiva pues lo importante es el uso colectivo, comunitario de la tierra lo mismo que la distribución social del excedente.

De acuerdo a diversas investigaciones realizadas en varios países de América Latina, las organizaciones económicas populares rurales presentan estructuras de propiedad mixtas. La organización de la producción es colectiva, aunque la propiedad es mixta. La tierra puede ser privada y gestionada individualmente, pero el acopio, transformación, comercialización se hacen sobre bases colectivas, lo mismo que el reparto del excedente. Esto es evidente en México, en las experiencias de Tosepan Titataniske, cooperativa cafetalera (Bartra, Cobo y Paz, 2004); Yenni Navaan, cooperativa también cafetalera; Comunidades Campesinas en Camino, sociedad de solidaridad social en la producción, transformación y comercialización de ajonjolí orgánico; Cupanda, cooperativa en el ramo del aguacate; Unidad, Desarrollo y Compromiso, cooperativa integral que produce y exporta jitomate. Con excepción de Cupanda y Yenni Navaan, las demás presentan una importante diversificación en actividades y productos (Ver Marañoñ, en prensa). En Perú destaca la Central de Cooperativas Agrarias Cafetaleras (Cocla) (Remy, 2007). En el caso boliviano, las emblemáticas experiencias de El Ceibo, productora de cacao y chocolates (Hillekamp, 2006; Mamani, 2011); CORACA Irupana, productora de café, amaranto y miel, y Compañía de Productos de Camélidos (COPROCA), productora de hilados y ropa de fibra de alpaca, principalmente (López, 2012). En Brasil, también está el Movimiento de los sin tierra (Zibechi, 2007). Un comentario aparte merece el esfuerzo de los zapatistas en Chiapas, para tratar de organizar su economía desde la autonomía, a partir de la agroecología y la organización de cooperativas y otros colectivos de producción y comercialización, supeditando las actividades mercantiles a las relaciones de reciprocidad, estableciendo sus propios espacios de comercialización en resistencia y solidarios nacionales e internacionales para vender sus artesanías y el café orgánico producidos en sus territorios. En la opción zapatista hay que destacar, además, un rechazo a los apoyos provenientes del Estado y de la Cooperación Internacional, y también una oposición a la comercialización en mercados capitalistas (Gerber, 2004).

¹⁹ En Mier Aliaga (2009), Ferreira (2010) y Soza (2010), puede verse una discusión, desde el marxismo ortodoxo, argumentando la imprescindible necesidad de abolir la propiedad privada para impulsar un proyecto socialista.

Este conjunto de experiencias se refiere a la actividad agropecuaria y en ellas se van cristalizando nuevas relaciones sociales que tienen como eje el territorio y la defensa de la Naturaleza, pero que también van planteando la descolonialidad del poder, con distintos ritmos y énfasis en las áreas básicas de dominación-explotación y conflicto de la existencia social (trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y sexo).

Se registran otras experiencias de carácter urbano organizadas como resistencias ante la destrucción de trabajo asalariado y la imposición de la mercantilización de la vida. Muchas de ellas, se organizan, mayormente, a partir de la forma jurídica de la cooperativa, se registra la propiedad colectiva de los medios de producción fundamentales y la autogestión, como se puede ver con las experiencias mexicanas de TRADOC, en la fabricación de llantas (Luna; 2010), en la producción de refrescos de frutas, Cooperativa Pascual Boing (Marañón, 2011a), y en la amplia gama de empresas recuperadas, principalmente en Argentina y Brasil (Rebón, 2007; Rebón y Salgado, 2008; Marañón, 2011a). Existe un debate, que debe profundizarse sobre la tecnología actual ya que esta no es políticamente neutral y su concepción y concreción están basadas en la racionalidad instrumental, en los intereses sociales de los sectores dominantes (Lander, 2006). Este debate es más urgente y necesario porque como lo ha hecho notar Novaes (2007) en las empresas recuperadas –y las de economía solidaria– existe una opinión mayoritaria respecto a que los emprendimientos deben “modernizarse”, incorporando las nuevas tecnologías para que sean “competitivos”. Así, las empresas recuperadas deberían incorporar la tecnología y la organización del trabajo de las empresas capitalistas. Este punto de vista parece suponer que la tecnología dominante, creada bajo el control de relaciones sociales de producción capitalista para atender la lógica de acumulación de las grandes empresas, puede ser “usada”, sin modificaciones significativas en los emprendimientos autogestionarios.

Las organizaciones productivas tienen una racionalidad no capitalista, orientada a la producción de valores de uso y las relaciones sociales se sustentan en la reciprocidad. No obstante, en la medida en que no es posible una reproducción únicamente a partir de los valores de uso, las organizaciones obtienen una parte de sus ingresos en el mercado, a través de la venta de productos. Cotidianamente hay una tensión entre los patrones de reciprocidad y los patrones de mercado, siendo los primeros los predominantes, aunque esto puede no ser definitivo, pues hay presiones internas y externas que tratan de desestructurar las organizaciones solidarias (el clientelismo estatal, los bajos

precios de alimentos importados, la diferenciación interna).

El trabajo tiene un carácter no asalariado de modo predominante pues en la producción agrícola el trabajo es familiar, complementado con la ayuda mutua y de ser necesario, con trabajo asalariado para algunas fases específicas, entre ellas la cosecha. En las fases colectivas de transformación y comercialización se puede suministrar un pago a ciertos trabajadores, mientras que los socios de las organizaciones que desempeñan cargos directivos/administrativos, reciben una compensación monetaria. Todos los socios de las organizaciones, desempeñan, a lo largo de sus vidas, “servicios” o variados aportes comunitarios en fuerza de trabajo, en diferentes puestos, por lo que, en general, no reciben un salario aunque sí una compensación monetaria mensual. De este modo, la reciprocidad como relación social de producción y la agroecología se constituyen en dos mecanismos centrales del proceso de desmercantilización de la producción y de la vida²⁰.

El destino de la producción es mayormente comercial, en ciertos casos, orientado al comercio justo, pero en general, el grueso de la producción va hacia mercados convencionales, urbanos. Lo notable es que no hay una vinculación estrecha, sólida, entre producción y consumo. La producción, realizada sobre bases recíprocas y solidarias, no logra ser adquirida por consumidores responsables y solidarios, lo que revela la necesidad de estimular la organización del consumo, a través de la formación de grupos de compradores en distintas modalidades (cooperativas de consumo, grupos de abasto) y de la promoción de ferias solidarias. Si los nexos entre producción y consumo no son relevantes, lo mismo sucede en los encadenamientos productivos y financieros, pues los vínculos entre empresas solidarias son muy reducidos. Esto revela la ausencia de circuitos económicos solidarios, entendidos como los flujos físicos y flujos monetarios que se establecen para producir bienes y satisfacer las necesidades básicas, bajo relaciones sociales de reciprocidad. Esto se vincula con la necesidad de pensar en un proceso de acumulación del Buen Vivir, esto es, un conjunto de políticas de apoyo a las producciones solidarias en materia productiva, de comercialización, transformación. En este sentido Barkin y Lemus sostienen que el “reconocimiento de la importancia del intercambio plantea otro elemento medular en la conformación de la economía solidaria: la estructura de los mercados en que participan las

20 Ver el interesante trabajo de Ledezma Rivera (2003) para entender la reciprocidad como relación social y al mismo tiempo como una estrategia no monetaria para la producción agrícola.

comunidades y sus reglas de operación. En la economía dominante, la mayor parte de los productores en pequeña escala sufren del problema de un acceso desfavorable a los mercados para la distribución de sus productos; aun cuando lo hacen en grupo, las estructuras comerciales resultan discriminatorias y castigan fuertemente a los precios ofrecidos. Como consecuencia, es fundamental plantear el problema de la circulación de las mercancías –el intercambio– para asegurar mejores condiciones y, como consecuencia, mayores posibilidades de utilizar sus excedentes productivos para mejorar las condiciones de vida, así como la capacidad para consolidar y expandir sus infraestructuras productivas, sociales y ambientales". (Barkin y Lemus, 2011).

La lucha por la sobrevivencia y en resistencia pasa por la organización colectiva, por la reconstitución del trabajo colectivo solidario sobre la base de la reciprocidad. Lo primero es resolver un problema, la explotación de los intermediarios –de los "coyotes" en México-, en la comercialización con la idea de controlar el excedente y con la misma orientación se van realizando acciones en la transformación y comercialización. En estos procesos se presentan varias tensiones, entre acumulación/redistribución, rentabilidad/servicios, legitimidad/viabilidad económica, democracia/rentabilidad, aparte de la ya mencionada entre reciprocidad/mercado y todas ellas teniendo en cuenta la necesidad de consolidar y fortalecer la cohesión social interna (Marañón, en prensa). Estas estrategias deben ser evaluadas críticamente, porque el control de excedente debe ir de la mano con una estrategia deliberada de incrementar el excedente a través de la construcción de circuitos económicos de carácter social y solidario, que establezcan eslabonamientos productivos hacia atrás y hacia delante, como parte de una decisión política de pasar de la resistencia a la construcción explícita de alternativas al mercado, estableciendo, al mismo tiempo, una articulación entre producciones y consumos otros e ir perfilando un patrón de acumulación fundado en el Buen Vivir²¹.

21 En Bartra (2010b), se puede encontrar una discusión imprescindible respecto de las implicancias de la "apropiación del proceso productivo".

Comentarios finales

En este trabajo se ha tratado de ver cómo a partir de la crisis global del capitalismo colonial-moderno va emergiendo un nuevo horizonte de sentido histórico que parte del respeto a la Naturaleza y se orienta a la desmercantilización de ésta y de la vida. Se trata de un reformulación de la concepción dominante de economía, pues esta ya no parte del concepto de escasez y se redefinen la nociones de trabajo (Robert y Rahnema, 2011) y de riqueza (Lander, 2009; Neff et al, 1986). Es más bien de una "economía propia". Para los comuneros y comuneras Nasa de distintas zonas del Cauca colombiano, "la economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios [...] nosotros creemos que deben ser actividades económicas y productivas para favorecer la soberanía alimentaria, la sostenibilidad de los territorios y de la vida [...] pero seguridad alimentaria no es que la comida está segura en las tiendas ni en los supermercados [...] Entonces, la soberanía alimentaria es el eje transversal del programa económico y ambiental de la organización" (Quijano Valencia, 2012: 232). Soberanía alimentaria, territorialidad, lugar, agroecología, reciprocidad, eficiencia ecológica-económica, propiedad familiar-colectiva, gestión colectiva, son algunos de los elementos que van constituyendo una nueva visión de la forma de producir y satisfacer las necesidades básicas, asociada al emergente horizonte de sentido histórico y al Buen Vivir que se orienta a la desmercantilización de la vida y de la Naturaleza e impulsa la reciprocidad como eje de las relaciones sociales de una sociedad libre de la Colonialidad del Poder.

Bibliografía

- Almeyra, Guillermo 2011 "Bolivia: el desarrollismo contra el desarrollo", La Jornada, 2 de octubre <<http://www.jornada.unam.mx/2011/10/02/opinion/016a1pol>>
- Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, Vía Campesina y Centro de Estudios para el cambio en el campo Mexicano 2011 "Revolución Agroecológica: el Movimiento de Campesino a Campesino de la ANAP en Cuba" (México, DF).
- Arze, Carlos 2011 "El modelo económico del Gobierno" en La búsqueda del capitalismo andino (La Paz: CEDLA).
- Astier, Marta 2007 "Conclusiones sobre los estudios de caso", en Marta Astier y John Hollands (coords.) Sustentabilidad y campesinado. Seis experiencias agroecológicas en Latinoamérica (Michoacán, México: GIRA).
- Barkin, David y Blanca Lemus 2011 "La Economía Ecológica y Solidaria: Una propuesta frente a nuestra crisis" en Revista Sustentabilidades (Santiago de Chile). En <<http://www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-05-2011/la-economia-ecologica-y-solidaria-una-propuesta-frente-a-nuestra-crisis>>.
- Barkin, David y Mara Rosas 2006 "¿Es posible un modelo alterno de acumulación? En Revista Polis (Chile:Universidad Bolivariana) Vol. 5 No. 13.
- Bartra, Armando 2010a Campesindios. Aproximaciones a los campesinos en un continente colonizado (La Paz: IPDRS-Oxfam).
- Bartra, Armando 2010b "Pros, contras y asegures de la apropiación del proceso productivo", en T. Lynch, J. Moguel y A. Ramírez (coords.) Economía popular y procesos de patrimonialización (México: Juan Pablos/Editor Fundación México Social Siglo XXI).
- Bartra, Armando Rosario Cobo y Lorena Paz 2004 Tosepan Titataniske. Abriendo horizontes. 29 años de historia (México D.F: Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske S.C.L / Centro de Promoción Kaltaixpetaniloyan).
- CEDIB 2008 "Tierra y territorio en Bolivia" (La Paz) <<http://www.cedib.org/bp/tierraterritorio.pdf>>
- Boege, Eckart y Tzinnia Carranza 2009 Agricultura campesino-indígena, soberanía alimentaria y equidad de género. Seis experiencias de organizaciones campesinas e indígenas de México (México, D.F.: PIDAASSA).
- Dávalos, Pablo 2008 "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las teorías del desarrollo" en Revista ALAI (Quito: ALAI) Agosto 5. En <<http://alainet.org/active/25617>>.
- Escobar Arturo 2010 Una minga para el posdesarrollo (Lima: Programa Democracia y Transformación Global-Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales).
- Estado Plurinacional de Bolivia 2009 Nueva Constitución Política del Estado (La Paz).
- Ferreira, Javo 2010 Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes (La Paz: Ediciones Palabra Obrera).
- García Linera, Alvaro 2006 "El capitalismo andino amazónico", enero. <<http://www.lemondediplomatique.cl/El-capitalismo-andino-amazonico.html>>
- Grajales Sergio y Mariana Robles 2010 "Atenco: la conservación de una estrategia comunitaria en defensa de los recursos naturales y el territorio" en Carlos A.

Rodríguez (coord.) Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias (México D.F.: Juan Pablos).

Gerber, Philipp 2004 "Preguntando caminamos. Las familias campesinas zapatistas tzotziles en resistencia por el camino de la autonomía de hecho. El ejemplo de la cooperativa de café orgánico Mut Vitz, San Juan de la Libertad (El Bosque) Chiapas, México (Suiza: Universidad de Zurich) En <http://www.latautonomy.org/Informe_Phillipp_Chiapas.pdf>

Gudynas, Eduardo 2011 "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo" en Revista ALAI (Quito: ALAI) No. 462, febrero.

Harnecker, Marta 2010 "El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI. Algunos elementos para la discusión" en SENPLADES Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay (Quito: SENPLADES).

Hillenkamp, Isabelle 2006 Central de Cooperativas "El Ceibo": Un Estudio con enfoque de Economía Solidaria (Universidad de Ginebra). En <http://www.tau.org.ar/html/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/Estudio_El_Ceibo_Hillenkamp_1_.pdf>.

Lander, Edgardo 2009 "Hacia otra noción de riqueza" en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comp.) El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo (Santiago: Editorial Universidad Bolivariana).

Lander, Edgardo 2006 "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo" en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.) La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas (Buenos Aires: CLACSO).

Ledezma, Jhonne 2003 Economía andina. Estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechua de Raquaypampa (Quito: UMSS-CEDEGES-Editiones Abya-Yala).

Leff Enrique 2004 Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza (México: Siglo XXI Editores).

Luna, Sarya 2010 "Apuntes para la discusión sobre autogestión obrera y la precarización laboral en empresas transnacionales a partir del caso de Euzkadi en México" Revista Osera (Buenos Aires) No. 4, 2do. Semestre. En <http://webiigg.sociales.uba.ar/empresasrecuperadas/Num_4/index.htm>

Manifiesto del Encuentro de Movimientos Sociales del Ecuador por la Democracia y la Vida (Quito) 9 de agosto del 2011. En

<<http://ecualibre.blogspot.com/2011/08/manifiesto-del-encuentro-de-movimientos.html>>

Mamani, Pablo 2011 "Economía Otras. Ni capitalista ni socialista" Ponencia presentada en el Seminario Discursos y prácticas emancipatorias en los movimientos sociales: hacia la solidaridad entre las personas y con la naturaleza (México: IIEC/UNAM) 18 de noviembre.

Marañón, Boris 2011a "La cooperativa agroindustrial Pascual en México: posibilidades y límites de la economía solidaria" en Roberto Diego Quintana y Ricardo Corzo (edit.) La encrucijada en el México rural. "Estrategias sociales, desarrollo comunitario y políticas gubernamentales en México (México: UAM-AMER/Juan Pablos) Vol. III.

Marañón, Boris 2011b "Elementos comunes entre los movimientos sociales de economía solidaria y sustentabilidad ambiental" Ponencia presentada en el 8º Congreso

so de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) Mayo.

Marañón, Boris (en prensa) La economía solidaria en México: enfoques y prácticas sociales (México D.F.: Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, DVV).

Marañón, Boris 2012 "La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO" en Boris Marañón (coord.) Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial (Buenos Aires: CLACSO).

Mier Aliaga Carlos 2009 El modelo del socialismo comunitario (La Paz: Talleres Coma).

Pacto de Unidad 2007 "Acta de acuerdo de las organizaciones del Pacto de Unidad" en <<http://www.constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/propuesta-cpe-pacto-unidad.pdf>>

Neef, Manfred Antonio Elizalde y Martin Hopenhayn 1986 "Desarrollo a Escala Humana una opción para el futuro" en Development Dialogue (Santiago: Cepaur-Fundacion Dag Hammarskjold) Número especial. En <http://www.dhf.uu.se/pdffiler/86_especial.pdf>.

Novaes, Henrique 2007 O fetiche da tecnología – a experiência das fábricas recuperadas (Sao Paulo: Expressão Popular).

Patzi, Félix 2010 Tercer sistema. Modelo comunal: Propuesta alternativa para salir del capitalismo y el socialismo (La Paz).

Prada, Raúl 2011 "Más allá del capitalismo y la modernidad", en Gonzalo Gonsálvez y Jorge Dulon (coord.) Debates sobre el Cambio. Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario (La Paz: Vicepresidencia del Estado-FBDM).

Quijano, Aníbal 2000a "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas (Buenos Aires, Argentina: CLACSO).

Quijano, Aníbal 2000b "Colonialidad del poder y clasificación social" en Journal of World System Research Vol XI, Number II, Summer/Fall.

Quijano, Aníbal 2007 "Sistemas alternativos de producción" en José Luis Craggio (org.) La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira).

Quijano, Aníbal 2009 "La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado", en Julio Mejía (ed.) Sociedad, cultura y cambio en América Latina (Lima: Universidad Ricardo Palma).

Quijano, Aníbal 2011 "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la descolonialidad del poder (Tema Central) en Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir (Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP) no. 84, diciembre.

Quijano-Valencia Olver 2012 EcoSIImias. Visiones y prácticas de diferencia económico cultural en contextos de multiplicidad (Popayán Colombia: Editorial Universidad del Cauca) abril.

Quintero, Pablo 2010 "Notas sobre la teoría de la Colonialidad del Poder y la estructuración de la sociedad en América Latina" en Papeles de Trabajo (Rosario) No. 19-Junio. En

<<http://www.scielo.org.ar/pdf/paptra/n19/n19a01.pdf>>

Rebón, Julián 2007 La empresa de la autonomía. Trabajadores recuperando la producción (Buenos Aires: Colectivo Ediciones – Ediciones Picaso,).

Rebón, Julián y Rodrigo Salgado 2008 "Desafíos emergentes de las empresas recuperadas: De la imposibilidad teórica a la práctica de la posibilidad" en Julio Neffa, Enrique De la Garza y Leticia Muñiz Terra (comp.) El Mundo del trabajo en América Latina. Permanencia, Diversidad y Cambios (Argentina: CLACSO).

Rodríguez, Carlos 2010 "Introducción. El territorio como árbol de la vida" en Carlos A. Rodríguez (coord.) Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias (México, D.F.: Juan Pablos).

Samanamud, Jiovanny 2011 "Sobre las problemáticas del Pluralismo Económico" en Gonzalo Gonsálvez y Jorge Dulon (coords.) Debates sobre el Cambio. Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario (La Paz: Vicepresidencia del Estado-FBDM).

Soza, Jorge 2009 El discurso de la cosmovisión andina. Una lectura marxista del mundo andino (La Paz: Ediciones Bandera Roja).

Toussaint, Eric 2009 "Bolivia: ¿un capitalismo andino-amazónico?" en <<http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=15786>>

Tunubalá, Floro; Muelas Tróchez y Juan Bautista 2008 Segundo plan de vida, de pervivencia y crecimiento Misak (Bogotá: Editorial Dígitos y Diseños).

Robert, Jean y Majid Rahnema 2011 La potencia de los pobres (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas-México: CIDEKI/UNITIERRA).

Tischler, Sergio y Mina Navarro 2011 "Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México" en Desacatos (México D.F.: CIESAS) No. 37, septiembre-diciembre.

Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Basols 2008 La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales (Barcelona: Icaria).

Toledo, Víctor 1993 "La racionalidad ecológica de la producción campesina" en Eduardo Sevilla y Manuel González (eds.) Ecología, Campesinado e Historia (Madrid: La Piqueta).

Toledo, Víctor 1996 "Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas" en Temas Clave (CLAES) No. 4, Agosto. En <<http://www.ambiental.net/temasclave/TC04ToledoEtnoecologiaPrincipios.htm>>.

Zibechi, Raúl 2007 Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos/Programa Democracia y Transformación Global).

Zibechi, Raúl 2011 "Bolivia: La obstinada potencia de la descolonización" en Revista ALAI (Quito: América Latina en Movimiento) 29/09/2011. En <<http://alainet.org/active/49763>>.

Wanderley, Fernanda 2011 "Pluralismo económico, mercado y Estado" en Gonzalo Gonsálvez y Jorge Dulon (coords.) Debates sobre el Cambio. Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario (La Paz: Vicepresidencia del Estado-FBDM).

Walsh, Catherine 2008 "El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana" en Cuatro Intermedio (Cochabamba).

VIAJE DEL JAQI A LA QAMANÁ. EL HOMBRE EN EL BIEN VIVIR

Simón Yampara¹

Introducción

Al considerar Género, en la concepción aymara, el concepto más próximo es *Jaqi* (Persona / pareja humana), pero para comprender *Jaqi* es necesario, por una parte, a) buscar la comprensión conceptual, b) hacer un viaje a la y en la Pacha, c) comprender la institucionalidad del ayllu como la casa local de *Jaqi*, d) bienestar del *Jaqi* en la *Qamaña*.

a) Comprensión conceptual de *jaqi/cha*

Sabemos que *jaqi* es una palabra aymara. En este sentido, la raíz *ja* indica hálito / espíritu, que proviene de otra palabra: *japhalla* (designación de la deidad).

Por otro lado, *qi* denota un ser, como el ser de la gente; de donde:

ja-qi, sería espíritu de la gente o gente con espíritu

Por otro lado, en la vida cotidiana, el concepto *jaqi* está referido al ser humano, al género humano, pero también a la pareja humana consagrada ritualmente en la *jaqicha* (matrimonio). Así, pues, desglosando tendríamos: *ja* (espíritu), *qi* (gente o especie humana), *cha* (acción de crear, hacer, unir)

Jaqicha, acción de unir la gente / pareja con espíritu / habilitado para interraccionalizar con el mundo de las deidades

b) Viaje del *Jaqi* a la Pacha

En la cultura aymara, una vez consagrada la pareja, al constituirse en nueva familia dentro la trama del *Ayllu*, está preparada para interraccionalizar con el mundo físico natural y con el mundo espiritual de las deidades. Esta nueva familia, al consagrarse en la *jaqicha*, en su ciclo

¹ Universidad Pública de El Alto / Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario, Bolivia.

de vida, emprende un viaje e interactúa con la *Pacha*.

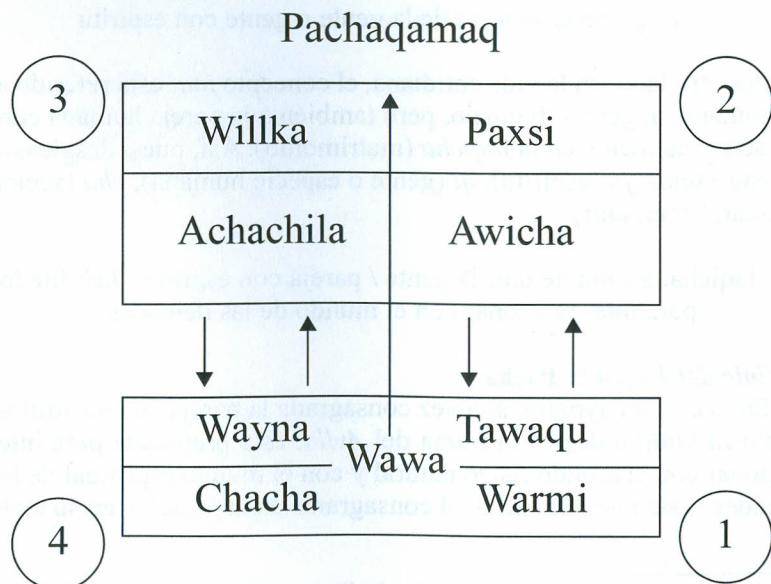
Ahora razonemos qué quiere decir *Pacha*. *Pa*, en aymara, designa doble / dos; *cha* es fuerza/energía espiritual.

Pacha, doble fuerza o energía, con espíritu

Entonces, la familia constituida, siendo doble, *jaqi*, en el viaje de su vida, busca comunicarse/emularse con el más allá, con sus antepasados y con el espacio desconocido, con la *Pacha*. Este viaje lo realizan a través del mundo de las deidades biológicas (antepasados) y las deidades naturales (astros, cerros nevados, la *pachamama*). En este caso con el mundo biológico espiritual de sus antepasados los *Pacha-achachila* (abuelos de tiempos inmemoriales) la *Pacha-mama* (señora del cosmos andino, madre de la naturaleza) y el mundo del cosmos astrológico representado por *Tata-Willka* (padre sol cosmológico) y *Phaxsi-mama* (madre luna cosmológica).

Ello hace que la “religiosidad” aymara sea más natural y humana. Es decir, la emulación / empatía entre pueblos y deidades (naturales y espirituales) es permanente y periódica, practicada a través de ceremonias rituales.

Veamos eso esquemáticamente:



Aquí vemos el accionar de la doble energía, o energía desdoblada, tanto de la *pacha* como de la *jaqi-cha*. La *Pacha* recoge las fuerzas y energías del sol, la luna, los *achachila* y *awicha* (antepasados inmemoriales); ello representa una especie de oxigenación permanente del *jaqi* con el mundo de las deidades, a través de ceremonias rituales. En esto consiste la emulación /empatía entre los seres bióticos, naturales y espirituales, de los pueblos andinos.

En el caso de *jaqi-cha*, expresa también una energía doble, tanto del hombre como de la mujer, que hacen pareja para el proceso de la reproducción de la especie humana. Pero cada uno de ellos también actúa procesando energías positivas y negativas.

Tal es así, que según afirman algunos investigadores: “en la mayoría de las culturas tradicionales, la gente cree que para mantener la salud y vitalidad de los seres humanos, animales, plantas y ambientes, tienen que dirigirse a fuerzas que se hallan tanto en el mundo espiritual como el natural”; Las culturas andinas, tanto como las mayas, consideran que la vitalidad y la salud son el resultado de vivir en armonía con las leyes de la sociedad, la naturaleza y el mundo divino’

Entonces esta manera de diseñar y organizar la vida con vitalidad orgánica no es exclusiva de los aymaras; mejor dicho, no se limita a ellos, sino, así como hay variedad de espacios eco climáticos, también hay variedad de maneras de adaptación a la misma, donde cada pueblo genera su “saber hacer” y donde la relación de “género” es parte de esa cosmología de vida.

En nuestro criterio, en esta misma perspectiva van las nuevas Ciencias de la Tierra, con sus conceptos de “tierra inteligente”“sistemas vivos” de la hipótesis Gaia de James Lovelock, que hay que ir trabajando.

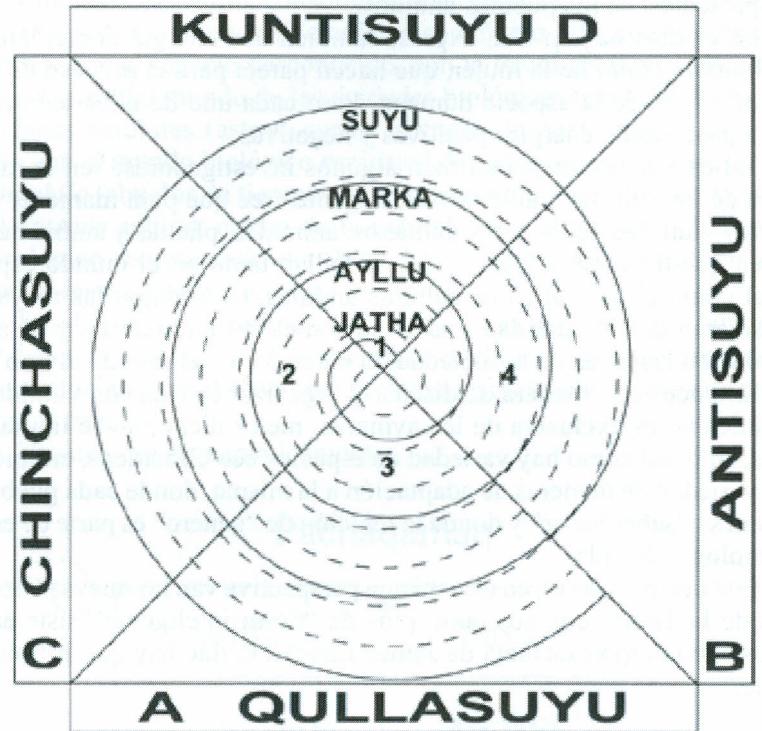
c) Institucionalidad del *Ayllu*: casa cósmica andina

La agrupación de las familias *jaq/-jaqichanaka*, constituyen la *jatha*; donde *ja* significa espíritu y *tha* semilla; por tanto, entendemos *jatha* como semilla con espíritu. Los *jaqinaka* constituyen, en una primera instancia, la *jatha*, comunidad de gentes con espíritu, semillero del *Ayllu*.

El *Ayllu* es una organización de la vida, propia de los Andes. La *jatha* es la célula estatal de los Andes; es la constitución de la casa cósmica con ordenador tetraléctico y en una espaciación complementaria de la tetralidad “*ayllu utt’awi tiwanxaru*” que consideramos como la casa cósmica, puesto que siendo *jatha*, en su expansión e interacción,

transita por el ayllu, la marka hasta llegar al “pusi - tiwana / tawan -tinsuyu” (cuatro espacios territoriales del Estado Inka).

En ese tránsito está el diseño, la arquitectura y la ingeniería de la vida de los Pueblos Andinos, particularmente de los *aymara-qhichwa*. Esto se parece al tejido de la tela-araña, como veremos en el gráfico siguiente:



Como observa en el gráfico, la constitución de la *jatha*, semilla, como semejando a una célula viva, va generando una serie de envolturas / estadios superiores y complementarios de organización, tomando la forma de una espiral, donde la envoltura principal va de derecha a izquierda y la complementaria a la inversa.

En la segunda envoltura encontramos el *Ayllu*, que forma parte de la célula matriz, estructurado por cuatro elementos principales: Territorio, Producción-Economía, Complejo tejido cultural y Gobierno político.

En la tercera envoltura está la *Marka*, pueblos territoriales, que, además de los cuatro elementos, subdivide en dos parcialidades, ali-

neando *Ayllus* en los espacios del *urin-aransaya*, *alasaya* - *masaya*, hasta constituir el suyu, territorio del gran pueblo, como el *Qullasuyu*, parte integrante del *Tawantinsuyu*.

Toda esta estructura territorial está subdividida, por un eje diagonal, en dos espacios complementarios que expresan género territorial: *urqusuyu*, espacio territorial con valor y fertilidad masculino, y *umasuyu*, espacio territorial con valor y fertilidad femenino.

Ambos espacios interaccionados por el *Taypisuyu* (donde está ubicada la sede andina del gobierno), ambos espacios hacen la unidad territorial de los Pueblos andinos, del mismo modo como *chacha-warmi*, hacen *jaqi* (constituyendo la pareja humana ínter genérica en la familia).

Aquí vemos cómo la acción del territorio, como parte orgánica y vital, está constituida por elementos de género. Eso nos hace afirmar que género, entendido como *jaqi*, rebasa los límites sociales humanos. En los Andes no sólo que todo tiene vida, sino que todo tiene género: el mundo animal, el mundo vegetal, el mundo del territorio y, por su puesto, el mundo humano.

En esta visión holista, integral e interaccionada, no hay esa diferenciación entre seres bióticos y abióticos, que los ecólogos occidentales diferencian para explicar la ciencia de la ecología. Ese mundo biótico natural tejido en redes, nos hace afirmar que todo tiene sexualidad y sexo: el mundo lítico, el mundo vegetal, el mundo animal y, por ende, el territorio, donde, y con ellos, convive cotidianamente el hombre / sociedad andina. Y como todo eso tiene espíritu, *japhalla* / *qamasa*, hay razones para conversar / ponerse de acuerdo, cotidiana y periódicamente.

Otro aspecto que se observa es la dupla de la dualidad: la espaciación tetraléctica; es decir, al espacio horizontal de *urqu* / *umasuyu*, se suma la espaciación vertical del territorio en *alaja*/*aynacha*, *alaxsaya*/*manqhasaya* (espacios de arriba-abajo).

En esta estructura territorial aparecen los niveles de organización que pueden emitir energías expansivas y concéntricas que van de la célula, *jatha*, (semillero, micro organismo) al *Ayllu* (institución con bases tetralécticas), a la *marka* (institución emuladora de la doble tetralidad) y al *suyu* (espacio territorial parte del *Tawantinsuyu* / *Pusisuyu*, macro organismo).

Cada uno de estos espacios, organizativos y territoriales, tienen también sus correspondientes autoridades políticas, interaccionando género en el ejercicio de sus funciones, poniendo en práctica el ejercicio político de un gobierno diárquico.

Esas autoridades son las siguientes: *Tata / Mama, Awatiri/Tamani*. A la instancia del *Ayllu* le corresponde *Tata / Mama Jilaqata* (familia sobresaliente del ayllu). En el nivel de la *Marka*, están los *Tata/Mama Mallkunaka*, (autoridades políticas de la *Marka*). A nivel de los *Suyu-naka*, están los *Tata/Mama, Apu /Mallkunaka* (autoridades políticas de los espacios territoriales: suyus). Es preciso remarcar que el ejercicio político, en cada nivel, se ejerce en pareja, emulando la correspondencia e interacción de género.

Asimismo en el gráfico se aprecia la arquitectura y la construcción (ordenamiento) de espacios que podemos llamar como micro y macrocósmicos, bajo la lógica de la tetralidad en la organización socio territorial de la casa, desde el nivel de la *jatha*, la institucionalidad del *Ayllu*, seguido de la *marka*, luego del suyu, hasta la constitución del Estado Inka del *Tawantinsuyu*.

Es decir, la casa cósmica interaccionando la tetralidad de sus factores como son: a) territorio, b) producción y economía, c) tejido cultural y ritualidad, d) gobierno político y autoridades. Estos elementos dan el carácter de la institucionalidad holista del *Ayllu*. La armonía interaccionada de estos factores dan el bienestar a las familias del *Ayllu*.

Aquí surge la interrogante ¿por qué los cuatro elementos constitutivos de *Tiwanaku* y *Tawantinsuyu*? *Tiwana*, en aymara, es cuatro; donde *Tiwana-ku*, significa ordenado por cuatro Pueblos / espacios. *Tawa*, en qhichwa, también es cuatro; por eso, *Tawantinsuyu* es la constitución confederada del *Qulla, Anti, Kunti y Chinchasuyu*.

Por la matemática aymara sabemos que dos y cuatro –la tetraléctica– son elementos importantes del pensamiento aymara-qhichwa. En este caso, nos encontramos con la aplicación de la misma, en el ordenamiento de la casa en su relacionamiento con el cosmos.

Ahora bien, aquí surge la necesidad de contrastar la constitución del Estado de *Tiwana-ku*, con el Estado Inka del *Tawantinsuyu* y la mutación del aymara al qhichwa.

Como decíamos, *Tiwana*, en aymara, designa cuatro espacios / pueblos, como *Qala - jaqi* (hombres de pueblos de piedra), *Paka-jaqi* (hombres o pueblos águilas), *Lupi-jaqi* (hombres o pueblos del sol), *Urna -jaqi* (hombres o pueblos de la humedad o riberas de los lagos).

Tawa, en qhichwa, designa también cuatro espacios, como: *Qullasuyu* (espacio de serranías y hierbas medicinales), *Antisuyu* (espacio de tierras húmedas / bajas), *Chinchasuyu* (espacio de tierras de la costa), *Kuntisuyu* (espacio de tierras de la selva)

d) Bienestar del Jaqi en la Qamaña

El paradigma ideológico y la búsqueda permanente del pueblo aymara-qhichwa, están expresados precisamente en la ceremonia ritual de la *jaqicha*. Más que la búsqueda del bienestar material, buscan la armonía entre lo material y lo espiritual; es decir, el bienestar integral / holista y armónico de la vida, que tiene que ver con cuatro tipos de crecimientos: a) crecimiento material, b) crecimiento biológico, c) crecimiento espiritual, d) gobierno territorial con crecimiento.

Interaccionando simultáneamente estos cuatro factores, en un proceso holista, se llega a la armonía integral de la vida de los pueblos andinos que, en aymara, se llama: *Suma Qamaña*: "vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo"

Es decir, que los pueblos aymara-qhichwa, no sólo se limitan al crecimiento material y con ello, al bienestar. Van más allá. Se preocupan del propio crecimiento biológico, entendido como los mundos vegetal, animal, lítico y territorial. Todo esto tiene que ver con el crecimiento de las *wak'as* (deidades naturales). Estos espacios están regidos y administrados por un gobierno político diárquico.

Entonces, las familias *jaqi*, son producto de *jatha*. La *jatha* viene de la sangre y el ADN da características a la sangre; entonces de estos elementos está constituida / sustentada, la institucionalidad del *Ayllu* en la vida de la *Qamaña*.

Como tal buscan el bienestar con felicidad, alegría, gozo, donde las actividades son una diversión / realización, más que desgaste físico o tortura, pero también no todo es monótono; combinan lo familiar-privado con las acciones comunitarias. Rito-trabajo-rito-fiesta, parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, *ayni*, complementariedad, *yana-pa*, redistribución *jilir/phuñchawi*, son prácticas cotidianas de la vida de los comunarios.

Naturalmente, los pueblos andinos sufren ahora una distorsión / confusión, como consecuencia de la intromisión de políticas de "inquisición" de "desarrollismo" y de "desarrollo" que se ofertan desde la dinámica civilizatoria urbana, vía instituciones privadas y estatales.

Héctor Alimona

Licenciado en sociología de la Universidad de Buenos Aires, Master en ciencias sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Argentina) y Doctor en ciencia política de la Universidad de São Paulo (Brasil). Profesor de la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro y de la Universidad de Buenos Aires. Coordinador del grupo de trabajo sobre ecología política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Autor de los libros: *A revolução mexicana* (1996), *Integración, políticas y democracia* (1998) y *O mercosul e a democracia no Brasil* (1999). Editor de: *Ecología política* (2002), *Ruralidade, capacitação e desenvolvimento* (2005), *Políticas públicas ambientais latino americanas* (2006), *Los tormentos de la materia: aportes para una ecología política latinoamericana* (2006), *La naturaleza colonizada* (2011) y *La amazonia rebelde* (2009).

Alberto Acosta

Licenciado en economía y PhD en economía industrial y administración de empresas de la Universidad de Colonia (Alemania). Presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador (2007-2008) y Ministro de Energía y Minas (2007). Profesor-Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador) e Investigador del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. Autor de los libros: *Breve historia económica del Ecuador* (1995), *El Estado como solución* (1998), *Dolarización en el Ecuador: antecedentes, realidad y perspectivas* (2002) y *La maldición de la abundancia* (2009). Editor de: *Buen vivir* (2009), *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad* (2009), *Agua, un derecho humano fundamental* (2010) y *Yasuní-ITT: entre el petróleo y la vida* (2010).

Arturo Escobar

Ingeniero de la Universidad del Valle (Colombia), PhD en filosofía, política y planificación del desarrollo de la Universidad de California en Berkeley (EEUU). Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Carolina del Norte (EEUU) y de la Universidad del Valle. Miembro fundador de la Red de Antropologías Mundiales (RAM/WAN). Autor de los libros: *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo* (1995), *El final del salvaje* (1999), *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia* (2005), *Una minga para el posdesarrollo* (2010) y *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes* (2010). Editor de: *The making of social movements in Latin America* (1992), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (1998) y *World anthropologies* (2006).

Eduardo Gudynas

Realizó estudios de medicina en la Universidad de la República (Uruguay) y un Master en ecología social de la Multiversidad Franciscana de América Latina (Uruguay). Profesor visitante de numerosas universidades de América Latina y Europa. Secretario ejecutivo e investigador del Centro Latinoamericano de Ecología Social. Autor de los libros: *La praxis por la vida* (1991), *Nuestra verdadera riqueza* (2004), *Ecología, mercado y desarrollo* (1996), *Vendiendo la naturaleza* (1996), *Ecología del paisaje en Uruguay* (2000), *Ecología, economía y ética del desarrollo sustentable* (2002) y *El mandato ecológico* (2009). Editor de: *Democracia y ecología* (1996), *Políticas ambientales* (2001), *El otro riesgo país: indicadores y desarrollo en la economía global* (2005) y *Transiciones: post-extractivismo y alternativas al extractivismo en Perú* (2011).

Edgardo Lander

Licenciado en sociología de la Universidad Central de Venezuela, Master y PhD en sociología de la Universidad de Harvard (EEUU). Profesor emérito de la Escuela de Sociología y del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, profesor del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador) e investigador del Transnational Institute (Holanda). Autor de los libros: *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente* (1990), *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos* (1994), *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia: ensayos sobre América Latina y Venezuela* (1995) y *La democracia en las ciencias sociales latinoamericanas contemporáneas* (1996). Editor de: *Modernidad y universalismo* (1991), *Los límites de la sociedad industrial: perspectivas latinoamericanas en torno al posdesarrollo* (1995) y *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000).

Boris Marañoñ Pimentel

Licenciado en economía de la Universidad Agraria La Molina (Perú), Master en ciencias sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (México) y Doctor en estudios latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor del Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México e Investigador del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Coordinador del grupo de trabajo sobre economía solidaria y cambio societal del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Editor de los libros: *Agua y recursos naturales: ¿escasez o mal uso?* (2006), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina* (2012), *La economía solidaria en México* (2013), *Buen vivir y descolonialidad* (2014) y *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina* (2014).

Pablo Quintero

Licenciado en antropología de la Universidad Central de Venezuela, Master en ciencias sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Argentina) y Doctor en antropología de la Universidad de Buenos Aires. Investigador de carrera del Consejo de Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor del Departamento de Ciencias Antropológicas y de la Maestría en Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires. Autor de los libros: *El transporte sagrado: sociabilidad, control social y modernidad en el metro de Caracas* (2006), *Hacia el mito de la democracia racial en Venezuela: modernidad, colonialidad y nación* (2011) y *Antropología del desarrollo: perspectivas latinoamericanas* (2014). Editor de: *Diez años de revolución en Venezuela: historia, balance y perspectivas* (2009) y *Kolonialität der macth: De/Koloniale konflikte* (2013).

Simón Yampara

Intelectual Aymara, Licenciado en sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia). Ministro de Agricultura (1982-1985) y Delegado de fomento para la interculturalidad en el Gobierno Autónomo Municipal de La Paz (2006-2010). Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (Bolivia), Coordinador del Instituto de Investigaciones Sociales e Investigador del Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario. Autor de los libros: *Jaqi-Pacha en el pensamiento Aymara* (1992), *Pachakuti-Kandiri en el Payiti: reencuentro entre la búsqueda y el retorno a la armonía original* (1995) y *El Ayllu y la territorialidad en los Andes* (2001). Editor de: *Naciones autóctonas-originarias: vivir-convivir en tolerancia y diferencia* (1993) y *Matrices de civilización: sobre la teoría económica de los pueblos andinos* (2005).

Impreso en
IMPRENTA DORREGO S.R.L.

AV. DORREGO 1102,
CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA.
Noviembre del 2014.