

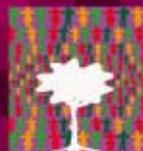


Construyendo el Buen Vivir

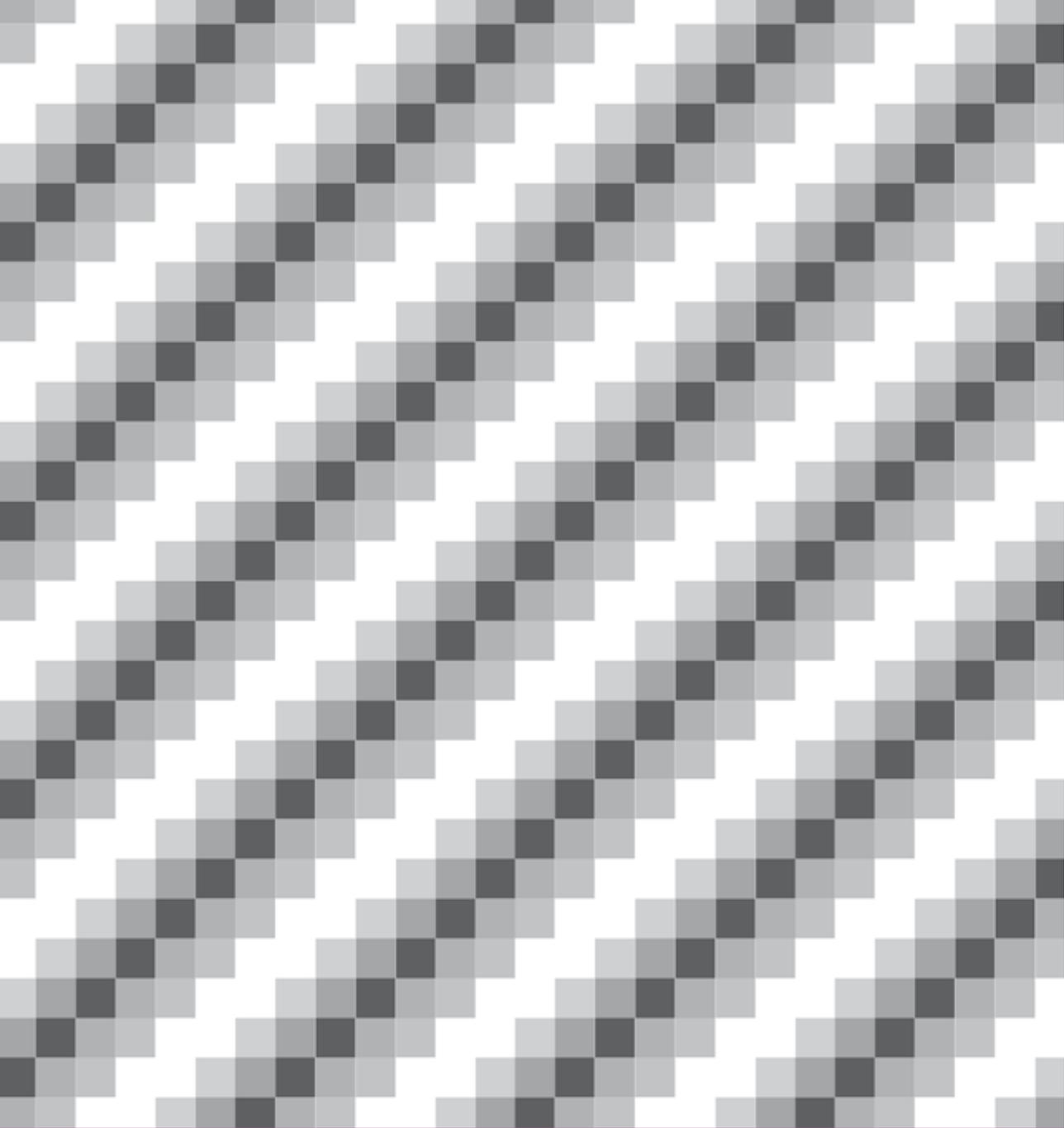
Compiladores:
Alejandro Guillén García
Maurício Phélan Casanova



UNIVERSIDAD DE CUENCA
desde 1867



PYDLOS



Construyendo el Buen Vivir

I ENCUENTRO INTERNACIONAL
DEL PROGRAMA DE COOPERACIÓN
UNIVERSITARIA E INVESTIGACIÓN
CIENTÍFICA





PYDLOS
ediciones

Diseño y Diagramación: Juan Francisco Amoroso

Impresión: RC graficas

ISBN: 978-9978-14-224-0

Derecho de Autor: CUE-000753

Cuenca - Ecuador 2012

PYDLOS: Av. Victor Manuel Albornoz. Quinta Balzaín.

Telefax: 593 7 405 1186 - 405 1187

Email: pydlos@ucuenca.edu.ec <http://pydlos.ucuenca.edu.ec>

Índice

Escrito del Rector	9
Escrito del Decano	13
Introducción. Construyendo el Buen Vivir...	17
De las Alternativas del Desarrollo a las Alternativas Al desarrollo <i>Alberto Acosta</i>	33
El Posmodernismo Buen Vivir y El Ancestral Sumakawsay <i>Atawallpa M. Oviedo Freire</i>	49
Crecimiento, Decrecimiento, y Buen Vivir <i>Koldo Unceta</i>	85
La Naturaleza como Sujeto de Derecho: Posibilidad de "Medir" lo intangible <i>Yeimi Alexandra Arias</i>	99
Teología de la Liberación y Buen Vivir <i>Fernando Vega</i>	115
Reivindicación del Desarrollo como Elemento Integrante del Buen Vivir <i>Marcelo Vásquez Carrasco, Leonardo Torres León</i>	137
Del Motor del Progreso a la Sensación de Felicidad <i>Sary Levy Carciente</i>	151
La Medición del Buen Vivir <i>Antonio Alaminos</i>	163
Aproximación Metodológica para la Medición Subjetiva del Buen Vivir (Sumak Kawsay) <i>Mauricio Phélan C., Alejandro Guillén</i>	181
Desafíos para El Buen Vivir desde la Dinámica Urbana <i>Rocío Valdeavellano</i>	197

Entre la Vida Triste y El Buen Vivir del Adulto Mayor: Una Experiencia de Micro-Desarrollo Social en Otavalo <i>M. Asunción Martínez-Román, Juan Tortosa-Martínez, Nuria Caus</i>	225
La Economía Social y Solidaria (ESS) en America Latina <i>José Luis Coraggio</i>	235
Tiempo y Política de Indígenas y Campesinos en el Nuevo Estado Plurinacional <i>Salvador Schavelzon</i>	257
Educación Intercultural y Construcción de Sumak Kawsay <i>Anita Krainer, Martha Guerra, Yuri Guandinango</i>	275

Presentación

Ing. Fabián Carrasco Castro

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE CUENCA

El "Buen Vivir" es un anhelo que surge con la humanidad y por lo tanto tiene una larga historia, un presente y un futuro que inquieta y nos convoca a una intensa reflexión desde los más variados conceptos entre los que sobresale el entender que significa la noción de desarrollo y crecimiento económico, en medio de condiciones sociales y políticas que deberían apostar a una condición liberadora del ser humano, en una relación respetuosa con la naturaleza, con su entorno.

Desde la academia y la producción científica es necesario que profundicemos en las implicaciones del "Buen Vivir" en nuestras realidades íntimas y cercanas, sus implicaciones en la implementación de políticas públicas desde que estos nuevos conceptos fueron consagrados en la *Constitución de la República* como un régimen donde los derechos humanos y de la naturaleza encontraron un nicho para su práctica y ejercicio para la transformación social que deseamos, y al que esperanzadoramente nos juntamos con responsabilidad y con la búsqueda de nuevos caminos, de nuevos conocimientos que contribuyan al gran objetivo del *Sumak Kawsay*.

Propuestas alternativas a las históricamente teóricas y normativas se hacen urgentes frente a los problemas mismos del desarrollo y sus implicaciones en la calidad y condiciones de vida, en las relaciones y el ejercicio del poder. Repensar la práctica del desarrollo es urgente e ineludible frente a un crecimiento económico que hace referencia a la inequidad, a la pobreza, a la violencia; que tiene costos humanos y ambientales. La alternativa sin duda está en el "Buen Vivir"; y es esta inexcusable opción la que nos convoca hoy, en la presente publicación con una selección de las ponencias del *I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica "Construyendo el Buen Vivir"*.

Los contenidos de este nuevo libro responden a las interrogantes tales como, qué democracia queremos, qué mundo queremos. Está en el centro de nuestras preocupaciones con el principal objetivo de contribuir al conocimiento y al debate ciudadano en torno a la problemática de la gestión local, regional; la planificación, el territorio, la movilidad humana, los actores sociales y su relación con las transformaciones sociales.

Aspiramos entonces que esta publicación sea un aporte a un pensamiento crítico del desarrollo y permita nuevas prácticas fuera de las coordenadas del progreso como sinónimo de necesidad y exclusión y que permitan superar la dualidad y las relaciones asimétricas entre centro y periferia, entre desarrollo y subdesarrollo. Es importante destacar que el "buen vivir" como una nueva condición humana, política, social, jurídica, económica, natural ha estado presente en los más diversos debates organizados por nuestro Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable - PYDLOS - y que en esta ocasión se fortalece y amplía con este importante libro.

Presentación

Milton Quesada Carrión

DECANO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS
ECONOMICAS Y ADMINISTRATIVAS

La Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas en el marco de sus festejos por los cincuenta años de su Carrera de Economía, auspició el encuentro denominado Construyendo el Buen Vivir que organizó el Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) y al cual concurrieron investigadores, nacionales e internacionales que se han dedicado a reflexionar y sistematizar sus experiencias tanto teóricas como prácticas y desde las diversas dimensiones teóricas el Buen Vivir.

Después de la teoría de la Dependencia, América Latina se ha convertido en captadora de las teorías provenientes desde los centros económicos desarrollados que han recetado los caminos a seguir para alcanzar el tan anhelado desarrollo, que muchas veces se han aplicado ciegamente, logrando resultados adversos y profundizando las inequidades económicas y sociales.

Este encuentro de la comunidad académica con el objetivo de la construcción de una alternativa a las teorías del desarrollo que han sido formuladas en los centros académicos de los países desarrollados o en las instituciones creadas por el sistema económico mundial para garantizar su reproducción y continuidad. Debe entenderse como un paso trascendente dentro de un proceso mas amplio y que tiene que ver con la liberación y lucha contra el colonialismo en todas sus dimensiones, pero en este caso concretamente el colonialismo de la ciencia, la educación y sobre todo de las aplicaciones a la realidad que devienen en practicas económicas y sociales discriminantes, excluyentes e inequitativas en la sociedad ecuatoriana.

En este sentido, el gran reto de los académicos latinoamericanos es construir alternativas teóricas lo suficientemente solventes desde las bases epistemológicas con las cuales se puedan pensar las diversas aristas que

se sumen a la construcción de un entorno teórico coherente con el núcleo central del Buen Vivir.

Ciertamente, una alternativa no necesariamente tiene que desechar los saberes y las ciencias previamente establecidas y eventualmente aceptadas, por consiguiente muchos componentes de una teoría son componentes de otras, más aun cuando están relacionadas o tratan sobre el mismo objeto de estudio, tal como sucede con el Buen Vivir, que se percibe mas bien como integradora de varios y diversos saberes científicos o no, y que en conjunto, interpretan una realidad en sus múltiples manifestaciones.

En esta publicación, se presenta una selección de las ponencias expuestas en este encuentro, cuyos autores mas allá de su prestigio personal, se han convertido en equipo de constructores científicos, formando espontáneamente una comunidad académica que se preocupan de los mismos problemas y que comparten sus avances académicos a través de estos espacios de comunicación. En este sentido, cada uno de los artículos publicados en este libro y, debido al estado en que se encuentra el buen vivir, hay que entenderlos en este contexto de creación científica. Quienes reflexionan sobre las bases epistemológicas, con sólidos argumentos muestran la posibilidad de emprender en la formulación de una teoría del buen vivir, que en opinión de algunos autores puede verse como alternativa a las teorías del desarrollo y que, alternativa o no, requiere un nuevo estatuto teórico coherente y consistente con la realidad de nuestros pueblos.

En este mismo sentido, otro grupo de artículos se refieren a los procesos más operativos de medición, territorio y gestión del buen vivir, partes indisolubles de una teoría que se precie de ser consistente con la realidad económica, social y territorial que pretende interpretar y transformar. Estos primeros pasos que se vienen dando en diferentes foros y encuentros tienen que profundizarse en el futuro a medida que vaya consolidándose la investigación y perfeccionando los instrumentos teóricos metodológicos de análisis.

Esta publicación que es el resultado del I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica "Construyendo el Buen Vivir" pretende contribuir a establecer el estado en que se encuentra el buen vivir y que el lector juzgue el avance alcanzado hasta ahora y, lo que falta por hacer. Si los temas analizados interesan a los lectores e incentivan su crítica y debate habremos cumplido con el propósito de este Encuentro y de esta Publicación.

Construyendo el Buen Vivir

Alejandro Guillén G
Mauricio Phélan C

El libro que se presenta a continuación está concebido desde una perspectiva universitaria reflexiva, crítica y con un enfoque pluralista como parte de un proceso de construcción intercultural, en el que confluyen docentes e investigadores de países de la subregión andina, de América Latina y de Europa. Este texto agrupa diversas posiciones sobre el concepto emergente y en construcción: el Buen Vivir. No busca ser un texto que aglutine posiciones consensuadas a favor o en contra de la propuesta alternativa; por el contrario, desde una perspectiva crítica se le da cabida a la diversidad de enfoques y de tendencias. El objetivo es contribuir con su conceptualización, desde la discusión de lo diverso, de lo diferente, de los opuestos, además de ser coherente con los principios implícitos en el Buen Vivir. La idea, en consecuencia, más que abogar por un único modelo alternativo, está en buscar respuestas y provocar reflexiones frente a la crisis global. Es buscar tejer ideas y propuestas desde una posición crítica de las teorías del desarrollo no ortodoxas y alternativas. Mucho de lo que queda impreso en cada una de las ponencias que se presentan en este libro, más que evidencias empíricas o afirmaciones, son provocaciones que como “cabos sueltos” abren nuevos espacios para el debate y la construcción de propuestas en la búsqueda de sociedades más justas, con mayores oportunidades y soportada sobre una relación armoniosa con la naturaleza.

En los últimos años en el mundo se vienen produciendo crisis en diferentes órdenes: alimentaria, económica, energética, ambiental, incidiendo en las necesidades fundamentales de las poblaciones. Producto de las crisis se han acentuado las discusiones acerca del desarrollo económico como forma para alcanzar el bienestar y la felicidad de las mayorías. En los años posteriores a la *II Guerra Mundial*, se vio emerger el concepto convencional de desarrollo y, más específicamente, de economía del desarrollo como producto del *sistema mundo*. Con éste se sostuvo la idea de que los países del tercer mundo, para alcanzar los niveles de vida y de bienestar de las naciones industrializadas,

debían también entrar en la carrera del desarrollo, lo que implicaba una acelerada industrialización y modernización. En la actualidad, pocas o ninguna de las naciones clasificadas dentro del llamado tercer mundo han alcanzado la meta propuesta. Por ello, para algunos autores el desarrollo no es más que la continuación de la colonización por otros medios; es la nueva mundialización.

El desarrollo se había considerado como sinónimo de crecimiento económico: una nación era más o menos desarrollada en la medida en que su economía fuese más poderosa y autónoma. En teoría se planteaba que el crecimiento del PNB se traduciría, casi de manera gradual, en bienestar con todas las implicaciones positivas que vienen en cadena, entre otras, la reducción de la pobreza. Este planteamiento entiende que la producción económica genera riquezas las cuales, a su vez, generan mayores riquezas, las que, en consecuencia, producen mayor bienestar económico. Es decir, que el bienestar se alcanzaría cuando el crecimiento económico desbordase las riquezas suficientes para poder cubrir las necesidades básicas de todos, lo cual significaba que el esfuerzo debía ponerse exclusivamente en el crecimiento como medio para lograr "el desarrollo".

Este esquema ha sido sistemáticamente criticado casi desde el momento de su aparición en la década de los cuarenta. Muchas posiciones se han esgrimido como modelos o esquemas alternativos, unos, o contra-hegemónicos, otros. Como bien afirma José M. Tortosa, frente a más de sesenta años de críticas el desarrollo ha intentado sobrevivirlas más que superarlas, buscando redefinirse de manera teórica y práctica, conceptual y metodológica. En la búsqueda de esas salidas se encuentra el desarrollo con diversos apellidos: desarrollo a escala humana, desarrollo sustentable, desarrollo humano, ecodesarrollo, desarrollo local, entre otros¹. Desde otra perspectiva, también se ha intentado darle un vuelco entendiendo que más que desarrollo es expansión del bienestar, es aumentar las oportunidades y las capacidades de las personas, es mejorar las condiciones, es distribuir de manera equitativa y sostenible los recursos. Igualmente se ha concebido el desarrollo como el escenario donde es posible la construcción y ampliación de la ciudadanía, asumiendo por ciudadanía el conjunto de derechos y deberes individuales y colectivos que apuntalan los logros y las realizaciones en un marco de libertades.

Desde los pueblos ancestrales de los Andes emerge el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) como propuesta alternativa al modelo basado en el crecimiento

1. Ver: Tortosa, J M, (2009), *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir, Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz*, Universidad de Alicante, España.

y en el desarrollo, y que se sintetiza en alcanzar una vida plena. No es una propuesta que busca agudizar la dicotomía desarrollo-subdesarrollo, tampoco fija posición entre derecha e izquierda; trasciende más allá de ser una propuesta ideológica, al ser un modelo societal de convivencia. Significa vivir en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza. Esto implica convivir en condiciones de igualdad, de equidad, sin explotar la naturaleza y garantizando su equilibrio, en tanto que la considera sujeto de derecho. No debe entenderse tampoco como un sinónimo de desarrollo, término que es inexistente para estas culturas ancestrales.

De acuerdo al *Plan Nacional para el Buen Vivir* del Ecuador, el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) "...amplía los derechos, libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos, comunidades, pueblos y nacionalidades y garantiza el reconocimiento de las diversidades para alcanzar un porvenir compartido."² El Buen Vivir como propuesta está orientado por éticas y principios que definen una sociedad justa, libre y democrática. En otros términos, busca garantizar los derechos para unas condiciones de vida óptimas, con oportunidades de salud, educación, seguridad, trabajo, vivienda, servicios para todas las personas en igualdad de acceso, en un marco de libertades, en vida armónica y sostenible con la naturaleza.

El Buen Vivir se soporta sobre un conjunto de principios y valores que encauzan las acciones tanto individuales como colectivas. En primer término, una relación armónica con los seres humanos y con la naturaleza: respeto a la diversidad. En segundo término, un Estado pluricultural y pluriétnico, un Estado pluricéntrico de la mano con la descentralización. En tercer lugar, unos seres sociales portadores de derechos y con perspectiva de otredad. El Buen Vivir descansa sobre un conjunto de principios como son: *Equilibrio, Armonía, Serenidad; Convivencia, Solidaridad, Reciprocidad; Alteridad; Verdad y Honestidad; Constancia, Visión de Colectivo, Sentido de Unidad y Participación*.

De esta manera, el Buen Vivir rescata cuatro aspectos esenciales:

- 1- **Convivencia con la naturaleza (naturaleza sujeto de derecho)**
- 2- **Relaciones de poder compartido, en consenso, con visión plural, basada en el respeto al otro (derechos colectivos)**
- 3- **Sentido y acción de comunidad**
- 4- **Sentido no lineal del tiempo**

2. Ver: SENPLADES (2009), Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 - 2013, Ecuador. www.senplades.gov.ec

En Bolivia y Ecuador el Buen Vivir es incorporado a sus respectivas Constituciones como un principio que debe regir la actuación del Estado, o criterios que deben definir la intervención de lo público para garantizar la vida plena de sus ciudadanos y del ambiente. La introducción del Buen Vivir en las Constituciones andinas lleva implícito un reto para la actuación del Estado en la búsqueda de nuevos caminos hacia sociedades más justas, con creación de oportunidades para el desarrollo integral humano (individual y colectivo) cimentado en una relación armoniosa con la naturaleza. El Buen Vivir es, en definitiva, otra forma de plantear la vida hacia el bienestar de la humanidad y así como es un reto para el Estado, lo es también para el resto de la sociedad, de sus organizaciones, instituciones y, en especial, para las universidades. Las universidades tienen la enorme responsabilidad de innovar, de crear, de inventar pero también de ser críticas y, sobre todo, de aplicar sus saberes y conocimientos para aportar a sociedades más justas, equitativa y en armonía con el ambiente natural.

PYDLOS, la red de Universidades y el Buen Vivir

En el contexto de la emergencia del Buen Vivir como una propuesta alternativa al desarrollo desde el sur, o más precisamente, desde la cosmovisión andina, el Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca, se aboca a la construcción de una red académica internacional para la reflexión y la discusión de esta perspectiva, tanto desde el plano teórico como del aplicado. Desde sus orígenes el PYDLOS ha tenido un papel de liderazgo para convocar capacidades y voluntades en la construcción colectiva de reflexiones y respuestas a los problemas que se han presentado en momentos determinados del devenir histórico del Ecuador, de la región andina y de América Latina.

El PYDLOS nace en 1983 como Centro de Estudios de Población y Desarrollo (CEPD) dentro del Instituto de Investigaciones Sociales (IDIS) de la Universidad de Cuenca. Se concibe como un centro dedicado a los estudios de población y desarrollo con énfasis en los problemas migratorios de la región sur del Ecuador. El desastre conocido como "Desastre de las Josefinas" en 1993, marca un **primer hito** en su historia institucional³. Un desastre de tan importante magnitud demandó de la institución un papel protagónico en el levantamiento, procesamiento y análisis de datos sociodemográficos

3. El 29 de marzo de 1993 se produce en la zona Austral de Ecuador un deslizamiento de aproximadamente 20 millones de metros cúbicos de tierra que represa a los ríos Jadán y Paute generando una subida de los niveles de agua que afecta viviendas, cultivos, infraestructura. Se estima que hubo 35 personas fallecidas, 6500 personas afectadas y más de 700 viviendas destruidas, entre otras pérdidas.

que resultaron cruciales para hacer frente a los requerimientos de más de 6.500 personas afectadas directa o indirectamente por la tragedia. Esta trágica pero crucial experiencia reorienta su norte académico, al incorporar los temas ambientales, de participación comunitaria y de información local a su proyecto inicial. Frente a la ausencia de una propuesta de desarrollo para la reactivación económica y social del área más afectada por este desastre, se organizó un equipo de trabajo interdisciplinario que elaboró una agenda de desarrollo con el enfoque de **poblaciones reales**, eje articulador de planes y programas de desarrollo. A partir del año 1997 cambia su denominación por la actual: PYDLOS.

Desde el año 1997 el PYDLOS contribuye con interrelaciones entre las ciencias sociales y las ciencias naturales mediante el abordaje conjunto de temas de población y del territorio, visibilizando la necesidad de la planificación socio-territorial y el uso de información sociodemográfica para el desarrollo local. Como centro de investigación desempeña un efectivo y activo rol de liderazgo en la formación, en la investigación y en el acompañamiento a los procesos de desarrollo local de la Región Centro Sur Andina del Ecuador.

El Buen Vivir

El Buen Vivir adquiere relevancia en el país al ser incorporado en los debates de la *Asamblea Constituyente del Ecuador* a finales de 2007 y, posteriormente, como enfoque y componente central dentro de la *Constitución de Montecristi* en 2008. Culminados los debates de la constituyente se producen en el ámbito político algunos desprendimientos del grupo político *Alianza País*. De allí, dos actores clave en ese proceso constituyente, como son Fernando Vega y Alberto Acosta, pasan en ese momento a formar parte de la oposición política y encuentran espacio de actuación en la academia. En noviembre del 2008 el PYDLOS conmemoró su 25 aniversario para lo cual organizó en la Universidad de Cuenca el *Encuentro Iberoamericano "Población, Territorio y Desarrollo"*. Este evento aniversario además de la participación de docentes e investigadores del Ecuador y de otros países, contó con la participación de Alberto Acosta, quien como académico de FLACSO-Ecuador y como ex presidente de la Asamblea Constituyente, presentó la ponencia *Migración y Constitución en Montecristi. Una respuesta realista desde el Ecuador*. El PYDLOS, hasta ese momento centrado en temas de población, territorio y de desarrollo, encuentra en la coyuntura del país un nuevo tema: el Buen Vivir. Tema que complementa, con su enfoque alternativo, los temas que venía investigando desde su fundación.

A partir de este segundo hito institucional en el PYDLOS se despliega un nuevo papel de liderazgo institucional que sobrepasa las fronteras de Azuay y del Ecuador, logrando una convocatoria internacional de actores y de instituciones con el objetivo de contribuir -desde una perspectiva pluralista- a la construcción conceptual del Buen Vivir. Es así como se desencadenan una serie de eventos asociados al tema emergente y alternativo. En este sentido, se realiza el primer encuentro académico: el *Seminario Internacional "Sumak Kawsay: Aprendiendo del Sur"*, organizado conjuntamente entre PYDLOS y el Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (IUDESP) de la Universidad de Alicante, España, en mayo de 2009. En la concepción y organización del evento está José M. Tortosa B, quien es una referencia académica de primer orden en la reflexión sobre el Buen Vivir desde España, y quien junto a Alberto Acosta y Fernando Vega contribuye a consolidar el posicionamiento del tema dentro del PYDLOS. En el mencionado encuentro participan también Eduardo Gudynas del Centro Latinoamericano de Ecología Social, Uruguay; Hugo Fernández, vicescanciller de Bolivia; Koldo Unceta de la Universidad del País Vasco, España; Xabier Albó del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Bolivia^{4, 5}.

Un año después el PYDLOS organiza, en el mes de noviembre de 2009, el *Seminario Internacional "Retos del Buen Vivir. Democracia, movilidad humana y territorio"* en la Universidad de Cuenca. Nuevamente el evento lo llevan a cabo, de manera conjunta, el PYDLOS y el IUDESP. La participación de conferencistas y ponentes se incrementa con relación al seminario anterior, lo cual indica la aceptación del tema y la importancia que comienza a alcanzar en el mundo académico y político. Participan representantes de instituciones nacionales, tales como, la Universidad de Cuenca; FLACSO-Ecuador; Universidad de Santa María, Ecuador; Secretaría Nacional de Desarrollo y Planificación; Centro Andino de Acción Popular; Acción Ecológica; Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Ecuador. Desde el exterior participan importantes instituciones, a saber: Cancillería de Bolivia; Ministerio de Planificación y Desarrollo de Bolivia; Embajada de Bolivia en Ecuador; CEPAL-Chile; Centro de Desarrollo y Planificación Regional de Brasil; Universidad Politécnica de Valencia España; Universidad del País Vasco, España; Universidad de Guadalajara, México.⁶

4. Algunas de las ponencias presentadas en este evento pueden ser consultadas en la Revista Obets N° 4, de la Universidad de Alicante. (<http://web.ua.es/revista-obets>)

5. Parte de la reconstrucción histórica de PYDLOS ha sido tomada de Hidalgo-Capitán, Antonio L (2012), *El Buen Vivir. La (re) creación del pensamiento de PYDLOS*, En imprenta, Cuenca, Ecuador.

6. Algunas de las ponencias se publicaron en el libro *Seminario Internacional "Retos Del Buen Vivir. Democracia, movilidad humana y territorio"*

Para el mes de julio de 2010, el IUDESP, en el marco de los cursos de la Universidad de Verano Rafael Altamira de la Universidad de Alicante, organiza el curso *Desarrollo y Diversidad Cultural: conceptos y medidas del Sumak Kawsay*. Participan, además del IUDESP y PYDLOS, representantes de la Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Granada, Universidad de Valencia, Universidad del País Vasco, FLACSO-Ecuador y Universidad Central de Venezuela.⁷

En noviembre de 2011, entre los días 8 al 11, se realizó en la ciudad de Cuenca, Ecuador, el *I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica "Construyendo el Buen Vivir"*, en el cual participaron un conjunto de instituciones de educación superior conformado por el Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (IUDESP), la Universidad de Alicante, el Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PyDLOS) de la Universidad de Cuenca (Ecuador) y la Universidad Central de Venezuela (UCV), con apoyo del Programa de cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica de la AECID. También contó con el apoyo de la Municipalidad de Nabón, la Cooperativa Jardín Azuayo, el Centro Andino de Acción Popular y la Fundación Rosa Luxemburgo. El evento se llevó a cabo en el marco de la celebración del *50 aniversario de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Cuenca*. Este I Encuentro de corte predominantemente universitario es el que logra consolidar dentro del PYDLOS una posición propia sobre el Buen Vivir, otorgando la posibilidad de una mayor proyección nacional e internacional. Con este nuevo evento no solamente se buscaba conocer los avances sobre el tema del Buen Vivir, como vía alternativa para alcanzar sociedades más justas, con mayores oportunidades y soportada sobre una relación armoniosa con la naturaleza, sino también abrir un diálogo nacional e internacional en un contexto de cambios sociales y políticos en América Latina.

El Buen Vivir ha orientado también sus actividades docentes con el objetivo central de formar profesionales en áreas de investigación y gerencia con ese nuevo enfoque. Así, el PYDLOS se ha conformado como un centro en el cual se conjuga la investigación con la docencia en niveles y exigencias diversas. La formación se ha llevado adelante bajo diferentes formatos, tales como talleres, diplomados y maestrías. En Cuenca, en junio de 2010, el PYDLOS organiza con el Centro Latinoamericano de Ecología Social de Uruguay (CLAES) y Centro Andino de Acción Campesina de Ecuador (CAAP), el Taller

7. Algunas de las ponencias de este curso se publicaron en la Revista Obets, el volumen 6, N° 1. (<http://web.ua.es/revista-obets>)

Intensivo *Extractivismo, Sustentabilidad y Transiciones*. El taller fue dirigido por Eduardo Gudynas (CLAES), y contó con la participación de Alberto Acosta (FLACSO-Ecuador), Gerardo Honty, Mariela Buonomo y Soledad Ghione (CLAES). Como un proyecto de largo aliento y apostando a formar profesionales de alto nivel académico se destaca la *Maestría en Desarrollo Local* orientada hacia una perspectiva del Buen Vivir, con enfoques teóricos y metodológicos actualizados. Participan en las actividades de docencia y de investigación profesores tanto del Ecuador como de universidades latinoamericanas y europeas, apoyo institucional de invalorable importancia que a la postre ha fortalecido la red académica hispanoamericana alcanzando el doble propósito de generar y difundir conocimiento.

Los temas y retos del Buen Vivir que se presentan en este texto

Producto del *I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica "Construyendo el Buen Vivir"*, se logra una recopilación de ponencias organizadas en dos grandes secciones. El primer grupo de ponencias se concentra en la línea sobre *Avances en la discusión sobre el Buen Vivir, Antecedentes epistemológicos del Buen Vivir*. La segunda sección de ponencias se organiza en tres sub-secciones. La primera, *Desarrollos recientes en la medición del Buen Vivir. Nuevas mediciones. Nuevos indicadores*. La segunda, *Población y Territorio. La ordenación, construcción y ocupación del territorio desde la perspectiva del Buen Vivir*. La tercera congrega las ponencias sobre *Gestión del Buen Vivir y la implementación de las políticas desde el enfoque del Buen Vivir*.

Sección I

Avances en la discusión sobre el Buen Vivir, Antecedentes epistemológicos del Buen Vivir.

Todavía, aún después de varios años de haber salido a la luz, el Buen Vivir se sigue considerando como un enfoque, concepto o paradigma en construcción que demanda aportes, confrontaciones teóricas, filosóficas y epistemológicas; precisa debates y reflexiones de distinto orden. Como propuesta, basada en la cosmovisión andina ancestral, encuentra importantes coincidencias con ideas similares de otras culturas tradicionales, tal es el caso del pueblo Maya, al concebir al mundo para el servicio del otro, en un entorno de equilibrio y de armonía. Para el maya todo es integral, es un conjunto armónico: antepasados, naturaleza, comunidad, familia.

El Buen Vivir está emparentado con otros conceptos. Para José M. Tortosa, el Buen Vivir tiene elementos comunes con las ideas de Ernest F. Shumacher -Lo Pequeño es Hermoso- y con el desarrollo a escala humana trabajado en Chile por Manfred Max-Neef. Con el economista y estadístico alemán Ernest F. Shumacher en cuanto que el desarrollo no puede seguir basándose en el derroche descontrolado de la energía, defendiendo la idea de producción en pequeña escala. Así mismo, coincide con el concepto de Desarrollo a Escala Humana de Max Neef, quien nos propone una comprensión de la estructura y dinámica de aquellos aspectos de las actividades sociales que denominamos «sistema económico» desde la perspectiva de la atención de las necesidades humanas básicas, incluidas dentro del marco social y ecológico. Igualmente, posee aspectos emparentados con el desarrollo sustentable. Junto a los antecedentes, la definición del Buen Vivir sigue en un proceso de discusión y de construcción que Gudynas describe como un conjunto de ensayos para construir otros ordenamientos sociales y económicos que van más allá de los cercos que impone la Modernidad.⁸ Precisamente, es en este proceso de construcción de opciones y de reacciones, que se presentan las ponencias a continuación presentadas en primer término.

Siete trabajos ofrecen aportes a la discusión del Buen Vivir (Sumak Kawsay) con relación a esta primera sección. Son trabajos que desde diferentes enfoques y escenarios abordan la discusión teórica y fundamental de la propuesta andina. En la primera ponencia, Alberto Acosta luego de hacer

8. Ver: Gudynas, Eduardo (2011), Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa, en *Más allá del Desarrollo*, Edita Abyayala/Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, Ecuador.

un recorrido por el concepto o “fantasma” del desarrollo desde sus inicios acompasado por críticas, plantea la pregunta si será posible y, además, realista intentar un estilo de vida dentro del capitalismo; si será posible escapar del fantasma del desarrollo sobre la construcción de nuevas utopías. El segundo trabajo, de Koldo Unceta, nos introduce en una discusión clave dentro de la búsqueda de modelos alternativos como son las relaciones entre crecimiento, decrecimiento y Buen Vivir. El tercer trabajo, de Atawallpa Oviedo, nos sumerge en la cosmovisión andina ayudando a comprender el *Sumakawsay*, como sistema ancestral de vida. En el cuarto trabajo Yeimi A. Arias analiza el planteamiento del Buen Vivir que ubica la relación hombre-naturaleza como centro de su propuesta en términos de reciprocidad y complementariedad. El trabajo de Fernando Vega, desde la Teología de la Liberación, abre el diálogo con la teoría del desarrollo en los últimos cincuenta años. Parte de la hipótesis de que la teología de la liberación y la filosofía del desarrollo desde la década del cincuenta han bebido de la misma fuente, como es la pobreza, producto de los sistemas imperantes desde la colonia hasta el presente. El trabajo de Marcelo Vásconez C. y de Leonardo Torres L., trata sobre el desarrollo como concepto amplio emparentado con el crecimiento. Los autores hacen una revisión de posiciones contra el desarrollo y, posteriormente, desde un enfoque basado en las ciencias sociales, replican las posiciones antidesarrollistas. En la séptima ponencia, Sary Levy C comienza afirmando que la construcción del desarrollo como objeto de estudio encuentra sus raíces en la *modernidad*; que tendría como principio fundante la *razón*; que al ser auto-consciente y con vocación de futuro se reproduce de forma continua y abre las puertas al concepto del progreso.

Sección II

Nuevas mediciones. Nuevos indicadores

A pesar de ser considerado un concepto en proceso de construcción, el reto de su operativización o medición está presente. En un contexto de ruptura con esquemas y modelos que no han dado resultado, caben las preguntas: ¿indicadores o índices? ¿Para qué? La respuesta a estas interrogantes debe apuntar hacia la incorporación del Buen Vivir en las Constituciones y Planes Nacionales, como se ha hecho en Ecuador, como norte de los objetivos y metas de la Nación traducidos en políticas públicas. Ante esto es necesario su operativización para poder orientar la implementación de las acciones públicas como el seguimiento, evaluación y análisis. Entonces, se debe contar con algunas señales que den una idea de qué se requiere, dónde, a quiénes y cuál es el desempeño alcanzado. En este aspecto hay un doble desafío: por una parte, en cuanto a la selección y/o creación de indicadores que se ajusten lo mejor posible a un concepto en construcción, en proceso de discusión. Por la otra, que los indicadores efectivamente se constituyan en un marco operativo y referencial que oriente las políticas públicas. En esta sección, sobre mediciones, se presentan dos trabajos.

El primero, de Antonio Alaminos, hace un análisis de las mediciones alternativas al PIB desde la experiencia europea. Afirma que en paralelo a la lógica que estructura la crítica al modelo de desarrollismo económico, se han propuesto diferentes alternativas para la medición del desarrollo social y político. Lo que puede parecer más de lo mismo no es así y apunta a la presencia de cambios cualitativos importantes. El segundo trabajo de Alejandro Guillén y Mauricio Phélan C., tiene como objetivo la construcción de indicadores asociados al concepto del Buen Vivir, con las características de ser desagregados territorialmente y subjetivos. Se exponen los resultados de un análisis realizado en un amplio sector popular de Caracas, en el barrio Nuevo Horizonte, en el cual se indagó acerca de las potencialidades que brinda la comunidad para alcanzar una vida buena, así como sus limitaciones.

Población y Territorio. La ordenación, construcción y ocupación del territorio desde la perspectiva del Buen Vivir.

Uno de los aspectos centrales en la concepción del Buen Vivir es la dimensión colectiva que incorpora la relación armónica entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza. En esta dimensión se debe definir la relación con base a los principios de armonía y equilibrio. De sanación en la relación, considerando que si la naturaleza está bien, las personas y las comunidades

también lo estarán. En materia de derecho se contemplan los derechos a la naturaleza, basada en los principios de equilibrio, armonía y serenidad. Dos trabajos se presentan: en el primero, desde una perspectiva urbana, Rocio Valdeavellano nos lleva a reflexionar acerca de las posibilidades del Buen Vivir en las ciudades y, más específicamente, en Lima. La autora señala que tanto el cambio climático como el calentamiento global son una evidencia más de las crisis del modelo civilizatorio occidental, el cual ha sido altamente desigual en la distribución de sus beneficios, ha generado pobreza y desequilibrio ecológico. El trabajo de M. Asunción Martínez *et alter* presenta una investigación aplicada sobre un grupo de adultos mayores en condición de indigencia en Otavalo, Ecuador. Adultos, que según los autores, “fueron niños sin infancia y adultos sin descanso” que precisan de atención en salud, en relaciones interpersonales, en solidaridad inter-generacional y, en definitiva, proporcionarles lo que por años no tuvieron: un Buen Vivir.

La Gestión del Buen Vivir. La implementación de las políticas desde el enfoque del Buen Vivir

Al estar incorporado en las Constituciones de Bolivia y de Ecuador la pregunta obvia es cómo se traduce el Buen Vivir en la acción pública. Se intentan analizar las implicaciones de las propuestas andinas y la posibilidad de su aplicación a contextos diferentes al originario; avanzar en la construcción del Buen Vivir como modelo alternativo de bienestar, proporcionando un marco para el diseño, la implementación y la evaluación de políticas y consecución de objetivos. El abordaje de la gestión del Buen Vivir se hace desde tres perspectivas o dimensiones de acción: la relación poder y ciudadanía; las oportunidades y las capacidades; y la económica.

Dimensión Poder – Ciudadanía

En esta dimensión se aborda la relación política en tanto formas diferentes de participación ciudadana entre diferentes expresiones democráticas. La idea de Estado pluricultural y pluriétnico. Un Estado pluricéntrico de la mano con la descentralización. Relaciones de poder compartido, en consenso. En materia de derechos se contemplan los derechos colectivos, basados en principios como la alteridad, la reciprocidad, el sentido de unidad y de

participación. En esta sección se presenta el trabajo de Salvador Schavelzon quien busca una aproximación a la temporalidad política del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia, mediante un trabajo etnográfico sobre el proceso constituyente iniciado en el año 2006 y en plena fase de implementación y elaboración de leyes.

La Dimensión Oportunidades y Capacidades

En esta dimensión se abordan las oportunidades y las capacidades sociodemográficas de las personas y de los hogares. Las condiciones fundamentales para la sobrevivencia y la reproducción. Seres sociales portadores de derechos. Los derechos identificados en la Constitución son: salud, educación, seguridad social, alimentación, agua, vivienda, basados en principios como la verdad, la honestidad, la convivencia. En esta sección se presenta el trabajo de Anita Krainer *et alter*, quienes abordan el tema de la educación intercultural para la construcción del Buen Vivir. En el mismo se hace un análisis de la implementación de políticas educativas a escala nacional. Para ello, se plantea la hipótesis de que “la heterogeneidad en la comprensión del concepto de interculturalidad y su reciente inserción en la *Ley Orgánica de Educación Intercultural*, junto con las herramientas prácticas para la formación docente, dificultan la construcción de un Estado intercultural”.

La Dimensión Económica

Esta dimensión trata las relaciones económicas de producción en una relación armónica con la naturaleza, las comunidades y en un marco de libertades; sustentada en derechos colectivos. Son formas de economía, como la solidaria o social, basadas en principios de solidaridad, sostenibilidad, visión de colectivo. La *Constitución de Montecristi* en el *Artículo 283* afirma que el sistema económico de Ecuador es social y es solidario, reconociendo al ser humano como medio y a la vez fin. Se trata de repensar la economía a partir de principios básicos como son la solidaridad y la reciprocidad, lo que lleva a rechazar visiones estado-céntricas sin que se abracen las visiones mercado-céntricas. Se busca una relación armónica entre el Estado, el mercado y la sociedad. En esta sección se presenta el trabajo de José Luis Coraggio quien

trabaja sobre las prácticas de Economía Social y Solidaria (ESS), que como respuestas están surgiendo mundialmente ante las crisis financieras y las repercusiones en las economías nacionales. Se presentan las experiencias en cinco países de la región con cambios significativos en los formatos institucionales de la ESS en tan solo una década.

De las alternativas del desarrollo a las alternativas al desarrollo

Alberto Acosta

"El buen vivir [es] una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del conocimiento de los diversos pueblos culturales existentes en el país y el mundo"

José María Tortosa, 2011

El desarrollo, un fantasma inalcanzable

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

Sin negar la vigencia del proceso buscado para satisfacer las necesidades de los seres humanos, existente desde hace mucho tiempo atrás, que podría ser asumido como progreso, el fantasma del desarrollo se institucionalizó el 20 de enero de 1949. Entonces, el presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, en el "punto cuarto" de su discurso ante el Congreso, definió a la mayor parte del mundo como "áreas subdesarrolladas". Y anunció que todas las sociedades tendrían que recorrer la misma senda y aspirarían a una sola meta: "el desarrollo". Desde entonces se proyectó con fuerza esta suerte

de mandato al resto del mundo. Esta metáfora tomada de la vida natural cobró un vigor inusitado. Se transformó en una meta a ser alcanzada por toda la Humanidad. Se convirtió, esto es fundamental, en un mandato que implicaba la difusión del modelo de sociedad norteamericana, heredera de muchos valores europeos.

Así, después la Segunda Guerra Mundial, cuando arrancaba la Guerra Fría, con el surgimiento de la amenaza y del terror nuclear, con el discurso sobre "el desarrollo" se estableció (ise consolidó!) una estructura de dominación dicotómica: avanzado-atrasado, civilizado-primitivo, pobre-rico, centro-periferia, desarrollado-subdesarrollado... A partir de dicha visualización, el mundo se ordenó para alcanzar el "desarrollo". Afloraron planes, programas, proyectos, metodologías y manuales de desarrollo, bancos especializados para financiar el desarrollo, ayuda al desarrollo, capacitación y formación para el desarrollo, comunicación para el desarrollo y un muy largo etcétera.

Alrededor de "el desarrollo" giró entonces el enfrentamiento entre capitalismo y comunismo. Se inventó el Tercer Mundo. Y los países de este mal llamado Tercer Mundo fueron instrumentalizados cual peones en el ajedrez de la geopolítica internacional. Unos y otros, estableciendo las diversas especificidades y diferencias, asumieron el reto de alcanzar "el desarrollo". A lo largo y ancho del planeta, las comunidades y las sociedades fueron y continúan siendo reordenadas para adaptarse al "desarrollo". Este se transformó en el destino común de la humanidad, una obligación innegociable.

En nombre del "desarrollo", en ningún momento, los países centrales o desarrollados, es decir nuestros referentes, renunciaron a diversos operativos de intervención e interferencia en los asuntos interno de los países periféricos o subdesarrollados. Así, registramos recurrentes intervenciones económicas a través del FMI y del Banco Mundial, e inclusive acciones militares para impulsar "el desarrollo" de los países atrasados protegiéndoles de la influencia de alguna de las potencias rivales. Mientras tanto, los países pobres, en un acto de generalizada subordinación y sumisión, aceptaron este estado de cosas siempre que se les considere países en desarrollo o en vías de desarrollo.

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

Desde esa proyección global, "el desarrollo", como anotó Aníbal Quijano (2000), se convirtió en

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

A lo largo de estas últimas décadas, casi todos los países del mundo no desarrollado han intentado seguir ese supuesto recorrido. ¿Cuántos lo han logrado? Muy pocos, eso si aceptamos que lo que consiguieron es realmente "el desarrollo".

Cuando los problemas comenzaron a minar nuestra fe en "el desarrollo", buscamos alternativas de desarrollo. Le pusimos apellidos al desarrollo para diferenciarlo de lo que nos incomodaba, pero seguimos en la senda del desarrollo: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local, desarrollo global, desarrollo rural, desarrollo sostenible o sustentable, codesarrollo, desarrollo a escala humana, desarrollo local, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo... desarrollo al fin y al cabo. "El desarrollo", como toda creencia nunca fue cuestionado, simplemente se le redefinió.

Más adelante, y esto es lo que más nos interesa en esta ocasión, se cayó en cuenta que el tema no es simplemente aceptar una u otra senda hacia el desarrollo. Los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor. La dificultad radica en el concepto. El desarrollo, en tanto propuesta global y unificadora desconoce de una manera violenta los sueños y luchas de los pueblos subdesarrollados, muchas veces por la acción directa de las naciones consideradas como desarrolladas. Además, el desarrollo, en tanto reedición de los estilos de vida de los países centrales, resulta irrepetible a nivel global. Es más, dicho estilo de vida consumista y depredador está poniendo en riesgo el equilibrio ecológico global y margina cada vez más masas de seres humanos de las (supuestas) ventajas del ansiado desarrollo. A pesar de los indiscutibles avances tecnológicos, ni siquiera el hambre ha sido erradicada en el planeta. Para colmo, se ha constatado que el mundo vive un "mal desarrollo" generalizado, incluyendo a aquellos países considerados como desarrollados. Bien anota José María Tortosa (2011):

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

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

Por eso aceptamos la devastación ambiental y social a cambio de conseguir "el desarrollo". Así, negamos nuestras raíces históricas y culturales para modernizarnos emulando a los países adelantados, es decir modernos. Negamos las posibilidades de una modernización propia. En este camino, de mercantilización a ultranza, incluso aceptamos que todo se compra, todo se vende. Así, para que el pobre salga de su pobreza, el rico ha establecido que, para ser como ellos, el pobre debe ahora pagar para imitarlos: comprar hasta su conocimiento, negando sus propios conocimientos y prácticas ancestrales.

Para conseguir el desarrollo, por ejemplo, se acepta la grave destrucción social y ecológica que provoca la megaminería, a pesar de que ésta, además, ahonda la modalidad de acumulación extractivista heredada desde la colonia.

En este punto, ante el fracaso manifiesto de la carrera detrás del *fantasma del desarrollo*, emerge con fuerza la búsqueda de alternativas al desarrollo. Es decir de formas de organizar la vida fuera del desarrollo, superando el desarrollo, en suma rechazando aquellos núcleos conceptuales de la idea de desarrollo convencional entendido como progreso lineal. Lo que necesariamente implica superar el capitalismo y sus lógicas de devastación social y ambiental.

Sin embargo, aún cuando *"la idea de desarrollo es ya una ruina en nuestro paisaje intelectual, ...su sombra...oscurece aún nuestra visión..."* (José de Souza Silva 2011). En buen romance, aún cuando sabemos que no podemos seguir detrás del fantasma, su influencia nos pesará por largo rato y del desarrollo escaparemos arrastrando muchas de sus taras.

El progreso, antesala del desarrollo

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

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

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

Sir Francis Bacon (1561 - 1626), célebre filósofo renacentista, plasmó esta ansiedad en un mandato, al reclamar que *"la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos..."* Las consecuencias de este mandato las vivimos en la actualidad.

Pero no fue solo Bacon. René Descartes (1596-1650), uno de los pilares del racionalismo europeo, consideraba que el universo es una gran máquina sometida a leyes. Todo quedaba reducido a materia (extensión) y movimiento. Con esta metáfora, él hacía referencias a Dios como el gran relojero del mundo, encargado no sólo de "construir" el universo, sino de mantenerlo en funcionamiento. Y al analizar el método de la incipiente ciencia moderna, decía que el ser humano debe convertirse en dueño y poseedor de la Naturaleza. De esta fuente cartesiana se han nutrido otros filósofos notables que han influido en el desarrollo de las ciencias, tecnología y técnicas. Por cierto que esta visión de dominación tiene también profundas raíces judeocristianas.

En el terreno práctico, Cristóbal Colón, con su histórico viaje en 1492, sentó las bases de la dominación colonial, con consecuencias indudablemente presentes hasta nuestros días. Colón buscaba recursos naturales, especialmente especerías, sedas, piedras preciosas y sobre todo oro. Su viaje, en consecuencia, abrió necesariamente la puerta a la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe, empezó

una explotación inmisericorde de recursos naturales, con el consiguiente genocidio de muchas poblaciones indígenas.

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

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

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

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

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

El desarrollo y sus alternativas

En especial desde la década de 1960 comenzaron a aparecer distintas visiones críticas, así como reclamos en el terreno económico, social y más tarde ambiental. La región jugó un papel importante en generar revisiones contestatarias al desarrollo convencional, como fueron el estructuralismo o los diferentes énfasis en la teoría de la dependencia, hasta llegar a otras posiciones más recientes.

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

La confianza en el desarrollo, en tanto proceso planificado para superar el atraso, se resquebrajó en las décadas de los 80 y los 90. Esto contribuyó a abrir la puerta a las reformas de mercado de inspiración neoliberal, en las que, en estricto sentido, la búsqueda planificada y organizada del desarrollo de épocas anteriores debía ceder paso a las pretendidas todopoderosas fuerzas del mercado. Esto, sin embargo, no implicó que se habría superado la ideología del progreso de raigambre colonial, todo lo contrario. El neoliberalismo reproduce una mirada de las perspectivas hegemónicas del Norte global.

Pero, nuevamente, a partir de fines de la década de 1990, los cuestionamientos afloraron con fuerza, en particular como reacción frente al reduccionismo de mercado. Además, las posturas neoliberales, que consideran que el desarrollo no es un proceso a construir o planificar, sino que resulta de dejar actuar libremente al mercado, naufragaron. Su estruendoso fracaso económico agudizó los conflictos sociales y los problemas ambientales al exacerbar las desigualdades y las frustraciones.

En los albores del siglo XXI, el estilo de desarrollo neoliberal comenzó a agotarse. Esto contribuyó a varios recambios políticos en algunos países de la región, cuya expresión más nítida ha sido la llegada al poder de la *nueva izquierda* o *progresismo* sudamericano. Sin duda los procesos en juego son diversos, y los tonos de cada uno de los nuevos gobiernos también es distinto, pero en todos ellos se comparte un rechazo al reduccionismo neoliberal. Se busca el reencuentro con los sectores populares, la defensa del protagonismo del Estado y acciones más enérgicas para reducir la pobreza. Sin embargo, el núcleo básico desarrollista persiste aún en el extractivismo del siglo XXI, que surge de la matriz colonial de hace más de quinientos años.

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

Por lo tanto, la pregunta que cabe en este punto es si será posible y realista intentar un estilo de vida diferente dentro del capitalismo. Se entiende un estilo de vida impulsado por la vigencia de los Derechos Humanos (políticos, sociales, culturales, económicos) y los Derechos de la Naturaleza. Es más, ¿será posible escaparnos del fantasma del desarrollo construyendo nuevas utopías que nos orienten?

El Buen Vivir, alternativas al desarrollo

En el marco de los debates postdesarrollistas se multiplican los esfuerzos por una reconstrucción e incluso por la superación de la base conceptual, las prácticas, las instituciones y los discursos del desarrollo. En este estado de cosas, por un lado se ubican las críticas al desarrollo, y por otro, la búsqueda de alternativas al desarrollo desde donde aflora el Buen Vivir.

Estas críticas han calado mucho más profundamente que en épocas anteriores, pues es cada vez más aceptado que los problemas no radican en las mediaciones o instrumentalizaciones de diferentes opciones de desarrollo. Se entiende también que no se trata de hacer mejor o simplemente bien lo que se había propuesto anteriormente. Los cuestionamientos comprenden que es necesario ir a las bases conceptuales, incluso ideológicas o culturales, en las que se sustenta el desarrollismo convencional.

Desde la otra orilla, no se trata solo de criticar el desarrollo. Es indispensable construir alternativas al desarrollo, no simples alternativas de desarrollo. El Buen Vivir, planteado desde el mundo andino y amazónico, pero que rebasa estos espacios geográficos, es una de esas alternativas.

El Buen Vivir, en tanto sumatoria de prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo y sus secuelas, es todavía 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.

Dejemos sentado desde el inicio que el Buen Vivir no sintetiza ninguna propuesta totalmente elaborada, menos aún indiscutible. El Buen Vivir no pretende asumir el papel de un mandato global, como sucedió con "el desarrollo" a mediados del siglo XX. El Buen Vivir es un camino que debe ser imaginado para ser construido. El Buen Vivir será, entonces, una construcción que pasa por desarmar la meta universal para todas las sociedades: el progreso en su deriva productivista y el desarrollo en tanto dirección única,

sobre todo en su visión mecanicista de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Pero no solo los desarma, el Buen Vivir propone una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja.

El Buen Vivir, en realidad, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente nuevas formas de vida. No sintetiza una visión retro, como simplemente se ha llegado a afirmar. No se trata simplemente de un recetario plasmado en unos cuantos artículos constitucionales; recordemos que en la Constitución de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) fue incorporado este concepto. El Buen Vivir no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente de los pueblos y nacionalidades originarios.

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

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

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 central de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas (Carlos Viteri Gualinga 2000).

Desde esa perspectiva, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto colonial. Las reacciones contra la colonialidad implican un distanciamiento del desarrollismo. La tarea por tanto es descolonizadora (y despatriarcalizadora, por supuesto). Se requiere un proceso de descolonización intelectual para descolonizar la economía, la política, la sociedad.

El Buen Vivir, en definitiva, plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora, que deberán repensarse desde posturas sociobiocéntricas. En especial hay que superar el capitalismo en tanto *"civilización de la desigualdad"* (Joseph Schumpeter). Una civilización en esencia depredadora y explotadora. Un sistema que *"vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida"* (Bolívar Echeverría). El Buen Vivir, en suma, propone un cambio civilizatorio.

Las expresiones más conocidas del Buen Vivir remiten a las constituciones de Ecuador y Bolivia; en el primer caso es el Buen Vivir o *sumak kawsay* (en kichwa), y en el segundo, en particular el Vivir Bien o *suma qamaña* (en aymara) y *sumak kawsay* (en quechua). Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como los Mapuche (Chile), los Guaranís de Bolivia y Paraguay, los Kunas (Panamá), los Achuar (Amazonía ecuatoriana), 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 posturas filosóficas incluyentes. 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. Aquí cabría destacar los aportes humanistas del Mahatma Gandhi o los ecofeministas de Vandana Shiva, por ejemplo. Aunque se le puede considerar como uno de los pilares de la cuestionada civilización occidental, en este esfuerzo colectivo por reconstruir/construir un rompecabezas de elementos sustentadores de nuevas formas de organizar la vida, se pueden recuperar elementos de la *"vida buena"* de Aristóteles.

Adicionalmente, a inicios del siglo XXI también se refuerzan muchas y diferentes respuestas contestatarias al desarrollo y al progreso. Se destacan las alertas sobre el deterioro ambiental ocasionado por los patrones de consumo occidentales, y los crecientes signos de agotamiento ecológico del planeta. La Madre Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para que todos repitan el consumismo y el productivismo propios de los países industrializados. El concepto de desarrollo y el de progreso convencionales no brindan respuestas adecuadas a estas alertas. En este punto también hay otro punto de un encuentro con las cosmovisiones indígenas en las que los seres humanos no solo que conviven con la Naturaleza de forma armoniosa, sino que los seres humanos forman parte de ella.

De lo anterior se desprende que no hay una visión única. El Buen Vivir no sintetiza una propuesta monocultural. 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 los posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante.

El Buen Vivir y los derechos de la naturaleza

Ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los trabajadores, es decir de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo. En juego está, además, la defensa de la vida en contra de esquemas de organización de la producción antropocéntricos, causantes de la destrucción del planeta por la vía de la depredación y la degradación ambientales.

La tarea, a nivel global y no solo local o nacional, pasa por entender que la humanidad es parte integral de la misma. Hay que dejar de ver al ser humano por fuera de la Naturaleza. No se puede seguir por la senda de la dominación de la Naturaleza. Ese es un camino sin salida. La Naturaleza no es una fuente de negocios inagotable... lo vemos a diario, los límites biofísicos están siendo peligrosamente superados.

La tarea es simple y a la vez en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la Naturaleza y el ser humano, es urgente propiciar su reencuentro, algo así como intentar atar el nudo gordiano roto por la fuerza de una concepción de vida, el capitalismo, que resultó depredadora y por cierto intolerable. Para lograr esta transformación civilizatoria, la desmercantilización de la Naturaleza se perfila como indispensable. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas y las comunidades.

La humanidad, en suma, está obligada a preservar la integridad de los procesos naturales que garantizan los flujos de energía y de materiales en la biosfera. Esto implica sostener la biodiversidad del planeta. Para lo que habrá de transitar del actual antropocentrismo al (socio)biocentrismo. Este debe ser el referente básico para repensar las sociedades.

En consonancia con lo anterior es indispensable una nueva economía, que, en concreto, eche abajo todo el andamiaje teórico que vació de materialidad la noción de producción y que aisló por completo el razonamiento económico

del mundo físico. Esto produjo una ruptura epistemológica al desplazar la idea de sistema económico, con sus relaciones de producción y crecimiento, al mero campo del valor (Juan Manuel Naredo).

En esta línea de críticas a los fundamentos del sistema, que no puede ser agotada en este texto, aparecen también los cuestionamientos al régimen energético "fósil". Esta conclusión nos obliga a caminar hacia un régimen energético solar, basado en el uso de la energía radial del sol (Elmar Altvater). Los elementos de esta "economía solar", que propugnan la descentralización y la regionalización de la generación de la energía, caminarían en la misma dirección enfilada por el Buen Vivir.

Los planteamientos expuestos marcan con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente pretende ser una opción de vida sustentable, en tanto respeta la Naturaleza y permite un uso de los recursos naturales adaptado a la generación (regeneración) natural de los mismos. La Naturaleza, en definitiva, debe tener la necesaria capacidad de carga y recomposición para no deteriorarse irreversiblemente por efecto de la acción del ser humano. Así, todos los seres vivos deben tener el mismo valor ontológico independientemente de si tiene o no algún valor de uso para los seres humanos, lo que no implica que todos sean idénticos.

Para liberar a la Naturaleza de su condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, es necesario un esfuerzo político que reconozca que la Naturaleza es sujeto de derechos. Esta lucha de liberación es, ante todo, un esfuerzo político. Dotar de derechos a la Naturaleza, como parte de un proceso de ampliación de las libertades y de reducción de las inequidades y desigualdades, significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho. En definitiva los Derechos de la Naturaleza centran su atención en el "derecho a la existencia" de los propios seres humanos.

El Buen Vivir, una propuesta también global

Con su postulación de armonía con la Naturaleza, con su oposición al concepto de acumulación perpetua, con su regreso a valores de uso, el Buen Vivir, en tanto propuesta abierta y en construcción, abre la puerta para formular visiones alternativas de vida.

El Buen Vivir, sin olvidar y menos aún manipular sus orígenes ancestrales, puede servir de plataforma para discutir y aplicar respuestas -siempre en plural- frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos a nivel planetario y las crecientes marginaciones y violencias sociales. En ese sentido, la construcción del Buen Vivir, como parte de procesos profundamente democráticos, puede ser útil para encontrar incluso respuestas globales a los retos que tiene que enfrentar la Humanidad.

Como es fácil comprender, cuestionamientos de ese tipo están más allá de cualquier corrección instrumental de una estrategia de desarrollo. No se puede sostener más el discurso del desarrollo que justifica visiones de dominación y exclusión, de raigambre colonial. Requerimos un discurso contra hegemónico que subvierta el discurso hegemónico y sus correspondientes prácticas hegemónicas, a la vez que genera nuevas reglas y prácticas, cuyo éxito dependerá de la capacidad de pensar, de proponer, de actuar, en fin de indignarnos incluso globalmente.

Alberto Acosta:

Economista ecuatoriano. Profesor e investigador de la FLACSO-Ecuador. Ex-ministro de Energía y Minas. Ex-presidente de la Asamblea Constituyente.

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, Alberto (2010); "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo - Una lectura desde la Constitución de Montecristi", Policy Paper N° 9, Fundación Friedrich Ebert. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>
- Acosta, Alberto (2011); "Los Derechos de la Naturaleza - Una lectura sobre el derecho a la existencia", en varios autores (Alberto Acosta y Esperanza Martínez - editores); *La Naturaleza con Derechos - De la filosofía a la política*, Abya-Yala, serie debate constituyente, Quito.
- Altvater, Elmar (2004); "La ecología de la economía global", en varios autores; *La Globalización: La euforia llegó a su fin, Foros Ecología y Política N° 2*, Abya-Yala, Quito.
- Echeverría, Bolívar (2010); *Modernidad y Blanquitud*, Editorial ERA, México.
- de Souza Silva, José; Hacia el 'Día Después del Desarrollo' Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles, ALER, 2011 (mimeo).
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011); "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso", en Mariano Rojas (coordinador) del libro *La medición del progreso y del bienestar - Propuestas desde América Latina*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011); "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa", en la revista Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia-Venezuela, Año 16. N° 53. Abril-Junio.
- Gudynas, Eduardo (2009b); *El mandato ecológico - Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, editores Alberto Acosta y Esperanza Martínez, serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.
- Houtart, Francois (2011); "El concepto del sumak kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad", Trabajo preparado para el Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador
- Naredo, José Manuel (2000); *Luces en el laberinto - Autobiografía intelectual*, editorial Catarata, Madrid.
- Oviedo Freire, Atawallpa; Qué es el sumakawsay - Mas allá del socialismo y capitalismo, Quito, 2011.
- Quijano, Aníbal (2001); "Globalización, colonialidad del poder y democracia", en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Ministerio de Relaciones Exteriores, Caracas.
- Quijano, Aníbal (2000); "El fantasma del desarrollo en América Latina", en Acosta, Alberto (compilador), *El desarrollo en la globalización - El resto de América Latina*. Nueva Sociedad e ILDIS, Caracas.
- Ramírez, René (2010); "Socialismo del sumak kawsay o bio-socialismo republicano", en varios autores, *Los nuevos retos de América Latina - Socialismo y sumak kawsay*, SENPLADES, Quito.
- Shiva, Vandana (2009); "La civilización de la selva", en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores); *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.
- Tortosa, José María (2011); "Mal desarrollo y mal vivir - Pobreza y violencia escala mundial", editores Alberto Acosta y Esperanza Martínez, serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.
- Viteri Gualinga, Carlos (2000); "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", Quito, (mimeo).

El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumakawsay¹

Atawallpa M. Oviedo Freire

Cuando llegaron los invasores españoles a Amaruca, contaron a los reyes sus versiones de lo que ellos creían haber visto de los pueblos ancestrales. Las versiones eran tan disímiles -en algunos casos- que se acusaban mutuamente de mentirosos o de fantasiosos. Así por ejemplo, entre los curas Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas cuando fueron invitados a dar clases en la Universidad de Salamanca, quienes mutuamente se acusaban de fabuladores. Ginés de Sepúlveda en su célebre libro "Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios", se dio el lujo de escribir toda una serie de justificaciones y razones para perseguirlos y matarlos, después de "haber descubierto a un indio salvaje, sin ley ni régimen político, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres". Esto dio pie, para que Bartolomé de las Casas le acusara de escribir "inmensas mentiras", en su obra Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias.

Y este ha sido el proceso repetitivo en estos 500 años y lo sigue siendo actualmente, aunque más sutilmente. En el fondo, no ha habido ningún cambio entre los antiguos colonizadores y extirpadores de idolatrías, y los modernos políticos y teóricos de hoy. Los antropólogos, historiadores, economistas de la "sociedad civilizada, moderna y desarrollada" siguen interpretando y contando la cultura de Amaruca desde sus antojos ideológicos y sus visiones egocéntricas. "Desde las palabras de Ginés de Sepúlveda hasta el día de hoy, el discurso principal no ha cambiado de fondo, sino solo gradualmente". (Esterman 1998)

Actualmente ciertos ideólogos e intelectuales comienzan a hablar y escribir sobre el antiguo sistema de vida de los pueblos andinos (sumakawsay),

1. Este artículo es una capítulo del libro *Qué es el Sumakawsay, 3ª Vía; Vitalismo, alternativa al capitalismo y al socialismo*.

siempre desde sus preceptos antropocéntricos y de sus teorías interpretativas logocráticas. Todos ellos partiendo de códigos y variables civilizatorias en las cuales han sido educados y formados social y paradigmáticamente. Esto se llama anatópismo, el interpolar maniqueamente una realidad sobre otra. Nuestros intelectuales, economistas, políticos de derecha o izquierda (que es cómo funciona la dicotomía civilizatoria establecida por ellos mismos), a lo único que se han dedicado en estos 500 años es a reproducir los esquemas empíricos y las leyes del mercado que dictan las "Academias y Universidades del *Wall Street*", antiguas y modernas. Raigambre epistemológica que no es evaluada ni analizada, y solo se la introduce como una verdad universal.

Cuando lo mínimo y adecuado para un investigador -responsable y serio-, es el de tratar de internarse en la cosmoconciencia de un pueblo, para desde ahí atreverse a crear teorías. Si no se entiende una filosofía y más que todo no se la vive, se vuelve manipulable, tal cual taumaturgo e ilusionista. Así, por más buenas intenciones que animen a algunos, incluso pudiendo ser algunos descendientes de los pueblos originarios, sus posiciones pueden terminar siendo parte del endoctrinamiento y catequización civilizatoria perenne.

"El común denominador de las investigaciones y diagnósticos, incluso los que se sostienen en metodologías participativas, ha sido "hablar por" o "hablar sobre" (...) (diferente al) "hablar desde y con" los propios actores sociales (...) Otra diferencia importante con relación a trabajos realizados "sobre" las y los sabios indígenas andinos es que, generalmente, son los investigadores los que hacen escuchar su palabra y, a través de este acto colonial, silencian la palabra de los actores culturales y perspectivas vitales (...) No se trata de evidenciar la mirada del antropólogo que habla desde su conocimiento académico, que reduce a los actores sociales a simples informantes, sino de insertarse con humildad en la sabiduría de las y los yachaks (sabios), en calidad de interlocutores, dialogando y mutuamente aprendiendo."²

En este sentido, muchos -consciente o inconscientemente- se han convertido en reforzadores de los antiguos colonizadores de antaño, deviniendo en continuadores y consolidadores de los atropellos que se han sucedido desde hace más de 500 años en Amaruca. Tanto es así, que "Parece que los representantes filosóficos de América Latina y África se han vuelto más "papistas que el Papa" y que hayan interiorizado como buenos alumnos la concepción monocultural europea de "filosofía" de tal manera que ni se dan cuenta de su profunda alienación e inautenticidad cultural." (Acosta 2010) Por

lo tanto, el Sumakawsay solo puede ser entendido desde la cosmoconciencia andina y no desde la cosmovisión "occidental". Como igual de absurdo, sería tratar de conceptualizar a la civilización española desde la cultura andina.

Dentro de este contexto y en primer lugar, no estamos de acuerdo con la palabra "cosmovisión" en referencia a lo andino, por cuanto "visión" entraña una posición básicamente intelectual, racional, lógica, interpretativa (pensamiento); que se desliga de lo sensitivo, perceptivo, emocional, ritual, artístico, mágico, vivencial (sentimiento), que es el otro componente básico complementario de la vida. En otras palabras, el conocimiento objetivo superponiéndose y anulando al conocimiento subjetivo, para auto considerarse científico y por ende, único y válido.

El alemán Wilhem Dilthey fue el primero que utilizó el término cosmovisión, en su obra "Teoría de las Concepciones del Mundo". Término que ha tenido cierta valía pero consideramos que debemos reajustar o reactualizar las palabras para que guarden coherencia y claridad con su etimología. En este sentido se podría hablar de "cosmovisión occidental", respondiendo en concordancia con la expresión única del logos en "occidente", y por su parte, de "cosmoconciencia andina", que hace referencia a la integración y complementariedad del pensamiento-razón y del sentimiento-corazón (corazonamiento), que son la conjunción de expresión de la paridad del mundo andino.

Conciencia, asimilada como forma de sabiduría, de cosmocimiento, de entendimiento, de comprensión y de asimilación desde lo intelectual-perceptivo-espiritual-vivencial, en el cual no hay separación ni preeminencia de una sobre otra. Así mismo, la palabra cosmos no nos convence totalmente pues está concebida en la idea de un universo mecánico, pero en español no hemos encontrado otra más precisa. Hay el vocablo: campo unificado, pero la palabra "unificado" es ambigua, preferimos hablar de campo interrelacionado para ser más precisos y contundentes. Pero en última instancia nos quedamos con la palabra cosmos, enmarcándole en una perspectiva holística y viva (vitalismo). En *Kichwa* sería la palabra Pacha.

No nos convence mucho el hacer adaptaciones y cambiar los significados de los significantes originales para hacer acomodados intelectualistas. Planteamos en lo posible ajustar las palabras dentro de la naturaleza etimológica en que surgieron. En todo caso podríamos crear neologismos, sin que tengamos que pedir permiso a la Academia o que nos afecte si ella nos sentencia. Tampoco caer en el purismo, pero si hacer un esfuerzo por expresarnos lo más precisos. En ese sentido, proponemos la palabra "cosmocimiento" para el arquetipo vivencial, y el de conocimiento para el paradigma civilizatorio.

2. Consultar: Por los senderos del yachak. Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina de Luis Herrera M. y Patricio Guerrero A.

Igual con: cosmuni3n-uni3n, comunidades-comunidades, etc.

En este entendimiento, corazonamos (pensamos y sentimos) que en las falencias y tergiversaciones sobre lo que se ha dicho hasta ahora sobre el *sumakawsay*, hay cuestiones de forma y de fondo. Por un lado se ha dicho, que *Sumak Kawsay* quiere decir Buen Vivir (en Ecuador) o Vivir Bien (en Bolivia); y por otro lado se dice, que Buen Vivir o Vivir Bien es Vivir en Armonía o Vivir en Equilibrio. Consideramos que esto se debe a que hay una confusi3n entre *Alli Kawsay* y *Sumak Kawsay*, que no son necesariamente lo mismo. *Alli Kawsay* es Buen Vivir y *Sumak Kawsay* es "Convivir en Armonía y Límpido", como cabalmente lo han definido los *Kichwas* de la amazonía ecuatoriana. Y Buen Vivir tampoco es sin3nimo de Vivir en Armonía y Equilibrio, pues es solo una parte de ella, como vamos a demostrarlo.

Anteriormente hemos seÑalado que el principio fundamental de la tradici3n andina es la paridad o polaridad complementaria. La cual parte de la compresi3n de que todo en la vida se desenvuelve rítmicamente entre dos fuerzas de cuya interrelaci3n se reproduce la vida. Siempre se manifiesta la oposici3n complementaria y la vida continúa a partir de ese encuentro (*papá-mamá*, frío-calor, día-noche, tangible-intangible). Esta paridad se conjuga y se transmuta al momento de encontrar el equilibrio y la armonía entre ellas, caso contrario se sigue imponiendo una sobre otra y no se logra encontrar la estabilidad dinámica. Y cuando no hay estabilidad en movimiento, que es el propósito de la vida, se genera o degenera en crisis: desarticulaci3n, estancamiento, desorden, enfermedad...

Solo cuando hay el cruce simbi3tico se reproduce la vida, a través de su continuidad recreativa y de su dinámica estabilizaci3n. Y cuando la vida encuentra resistencia a ella, -dentro de su propia ley- hará todo lo necesario para re-armonizarse y re-equilibrarse, y así reproducirse y prolongar la existencia. Para ello es importante comprender que "la estabilidad, más que el cambio, es el rasgo esencial del mundo vivo y de las sociedades amerindias... Así, pues, los sistemas naturales no tienden hacia el cambio sino a evitar el cambio. El cambio acontece no porque sea deseable, por sí mismo, sino porque, en ciertas condiciones, se le juzga necesario como medio de preservaci3n de alteraciones probablemente mayores y más destructivas." (Medina 2001)

Si en la vida humana se establece el un lado y no se determina su opuesto complementario para ubicar su punto de inflexi3n y reproducci3n armónica y equilibrada, se cae en el extremo, que lleva al desbalance, la perspectiva, el extremismo, el fundamentalismo, el dogma. Para evitar aquello, los abuelos andinos -y en general todos los pueblos solares y lunares (vitalistas) de toda

la *Allpamama* (Madre Tierra)- entendieron que la ley fundamental de la vida es la "armonizaci3n de los complementarios" (*tinkuntin*). En ese propósito, su desenvolvimiento de vida fue conjugado a partir de referentes solares y lunares, entre arriba (*hanan/janaq*) y abajo (*urin*), entre el exterior (*hawa*) y el interior (*chawpi*), entre masculino (*cari*) y femenino (*warmi*).

Los abuelos andinos dicen que una persona está completa cuando recrea su vida en pareja, caso contrario está incompleto. El *runa* o *jaqi* existe realmente en la medida que se expresa complementariamente. Por eso llaman la atenci3n las personas solteras, pues se entiende que algo no está en sincronía con ellos mismos, y no pueden o les sea difícil convivir en complemento. "Ningún "ente" y ninguna acci3n existe "monádicamente" sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este "complemento" (con + plenus) es el elemento que recién "hace pleno" o "completo" al elemento correspondiente." [5] Y solamente dentro de esa conjunci3n es posible encontrar el consenso, el acuerdo, la sinergia, la empatía, el respeto, y lograr re- crear un sistema homeostático de convivencia orgánica con todos los elementos de la vida: *sumakawsay*.

Para entender mejor el rompimiento entre buen vivir/vivir bien y convivir en armonía/vitalismo, tomemos como ejemplo lo que dice el diccionario de la lengua española de armonía: "Conveniente proporci3n y correspondencia de unas cosas con otras". Esto quiere decir, que la armonía solo es posible entre dos o más elementos o situaciones. Entonces al hablar de Vivir Bien tenemos que establecer su recíproco, de cuya relaci3n proporcional surge la armonía. En la tradici3n andina, la complementariedad del *Alli Kawsay* (Buen Vivir) es el *Mana Alli Kawsay* (Vivir Menos Bien).

La cosmoconciencia andina siempre juega en la paridad integrativa complementaria, que es diferente a la dialéctica hegeliana, cartesiana, marxista, que juega con la lucha de dos fuerzas (clases sociales, competencia, evoluci3n, desarrollo), y de la cual, una tiene que ganar a la otra. En este sentido, para el sistema de vida civilizatorio plat3nico-cristiano la antinomia del bien es el mal, de cuya contradicci3n uno de ellos debe sobreponerse sobre el otro. Otra gran diferencia de ruptura: entre el arquetipo cultural-vital (bien - menos bien) y el paradigma civilizatorio-mecanicista (bien - mal).

En este sentido, la definici3n de armonía para la cosmoconciencia andina resultaría diferente a lo que dice el diccionario de la Real Academia Española: relaci3n equitativa en la proporci3n complementaria de unos seres con otros. Por otro lado, también hay que aclarar que en la tradici3n andina no existe la idea de cosas, ni objetos, ni elementos, ni seres inanimados, pues considera que todo tiene vida, como lo ha venido a demostrar para el

mundo moderno la física cuántica, al señalar que todo es energía viva en distinta manifestación (vitalismo). De ahí que para los andinos, todo cuanto existe son seres vivos y no son cosas u objetos; lo que marca otra radical incompatibilidad de visiones, entre la cultura de conciencias y la concepción política. Por lo tanto, Vivir Bien no es igual que Convivir en Armonía.

Algo parecido sucede con la palabra equilibrio, el diccionario de la Real Academia Española señala lo siguiente: "Estado de un cuerpo cuando fuerzas encontradas que obran en él se compensan destruyéndose mutuamente". De igual manera, el equilibrio implica una relación entre "fuerzas encontradas", dos o más fuerzas que hagan contrapeso la una a la otra. En este mismo sentido, también variaría la definición a según la academia española de corte civilizatorio. Para la cosmoconciencia andina el concepto de equilibrio, podría ser: estado de un ser cuando dos fuerzas complementarias que obran en él, se compensan proporcionalmente y se acompañan mutuamente.

Entonces, si se habla de Vivir Bien se debe establecer su contrapeso para encontrar el equilibrio. Por lo tanto, no es lo mismo Vivir Bien (ser) y Convivir en Equilibrio (estar), pues con el Vivir Bien estamos en una sola perspectiva, de la cual surge un extremismo y por ende el desequilibrio. "El estar ocurre en el mundo, en la naturaleza; el ser se distancia, objetiva el mundo, para mejor manipularlo, calcular. En el estar todo lo que ocurre en la naturaleza, le ocurre al hombre. En el ser todo ocurre afuera, separado del hombre. Si todo le ocurre al hombre, entonces éste deseará mantener el equilibrio y buscará el balance: no destruirá ni manipulará para sacar ventaja personal. Su conducta es ética ya que desea el equilibrio de la dualidad. No hay aquí dicotomía es decir, separación. La dualidad del pensamiento del indígena prehispánico busca el equilibrio, no la eliminación de uno de los términos, como si ocurre en las dicotomías que fundan el pensamiento europeo. Positivo y negativo son necesarios. No se trata de destruir el mal, sino de mantener el equilibrio."(Espoto 2008)

La tradición andina no concibe la dicotomía maniqueísta entre "bien y mal" (justicia-injusticia, paz-guerra), primero porque no acepta la existencia del mal y después porque no valora a los elementos por buenos o malos, sino porque todo cuanto existe: existe no más, está siendo y conviviendo, nada más. No le interesa la valoración de bueno-malo, positivo-negativo, pues no hay experiencias buenas ni malas, o positivas y negativas, solo experiencias, sin ninguna calificación y peor sentencia. Por tanto, el *Alli Kawsay* o Buen Vivir es algo superfluo y mínimo para el mundo andino, en relación a otras paridades que le son más importantes. De allí, que confundir Buen Vivir-Vivir Bien con *Alli Kawsay* es "peligroso", y peor con *Sumakawsay* pues resulta grosero y prepotente, como la posición de los invasores que confundían

y calificaban a todos los saberes andinos como bárbaros e idolátricos. Y los actuales herederos del paradigma civilizatorio prácticamente siguen haciendo lo mismo, aunque en la teoría quieran decir lo opuesto.

Esto es importante comprender, si no todo lo demás sigue la misma deformación: La armonía y el equilibrio para los pueblos andinos son siempre el punto de encuentro (*tinku*) entre dos oposiciones recíprocas o polaridades proporcionales. Es necesario siempre establecer y configurar la paridad, para jugar en la "dualidad de pares", principio básico de la vida que permite establecer los dos andariveles en que se desenvuelve este multiverso y que permite encontrar la armonía y el equilibrio entre ellos. Caso contrario, seguiríamos en una posición dualista-unicista, y por tanto, mal interpretando lo que es el *sumakawsay* y su ejercicio en la economía, la salud, la educación, la arquitectura...

Así, lo único que conseguiríamos es seguir viviendo las mismas deformaciones de aquellas sociedades del Vivir Mejor - Buen Vivir en sus versiones de "derecha" (capitalismo) y de "izquierda" (socialismo) en oposición a las teorías del Vivir Mal o Mal Desarrollo. Tal cual, han sido los experimentos sociales de estas dos tendencias en varios países del mundo con sus consecuencias ambientales, sociales, sanitarias, alimentarias... que amenazan con la existencia misma de la vida humana (efecto invernadero). "Esta "violencia epistemológica" que se plasma en el monopolio tecnocrático de la ciencia en manos de Occidente, amenaza destruir las bases de la vida en este planeta y la vida misma. La filosofía andina, por su parte, insiste en una epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo." (Esterman 1998)

Del Buen Vivir clásico al Buen Vivir posmoderno

Ante el fracaso capitalista: de Estado Republicano y de Estado Socialista, algunos izquierdistas han comenzado a hablar del Buen Vivir/Vivir Bien, pero que a la postre es la misma posición del Vivir Mejor Capitalista. Algunos podrán decir, que no es lo mismo el Vivir Mejor Capitalista y el Buen Vivir Socialista. Pero para nosotros las diferencias solo son formales pues la raíz es la misma. En todo caso, lo que si podemos señalar con claridad y contundencia, es que el *Sumakawsay* no es el Buen Vivir de los biosocialistas del siglo XXI, sino el Convivir Sagrado de los pueblos ancestrales andinos.

En el fondo, este Buen Vivir posmoderno es el Buen Vivir de los griegos clásicos, de la Buena Vida de los romanos, del Vivir para el Bien de los cristianos, de la tesis liberal del *Public Welfare* o Bienestar Común, etc, pero nada de la esencia del Sumakawsay. "La tradición occidental de la Buena Vida bebe de dos fuentes: una el mítico bíblico del Jardín del Edén y, la otra, la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en la ciudad. En ambos casos hay una coincidencia: la separación respecto de la naturaleza." (Medina 2001)

Es decir, este Buen Vivir como Sumak Kawsay es tan solo una usurpación del nombre y del concepto general del vitalismo de los pueblos andinos, para manipularlo y adaptarlo por las izquierdas a sus intereses de poder, ante la decadencia, desgaste y pérdida de solidez del discurso del ilustrismo de la modernidad y del marxismo. Lo cierto es que, "Nacionalistas, izquierda nacional, izquierda colonial y lumpen-burguesía comparten el imaginario desarrollista, todos son modernistas, todos creen en la evolución al estilo de Herbert Spencer, en la linealidad de la historia y en la fatalidad del capitalismo." (Prada 2011)

Los "biosocialistas (igualitarios) republicanos" no han despertado al sumakawsay Andino sino al Buen Vivir de los constructores y padres del paradigma civilizatorio y de la posfilosofía: Sócrates, Platón, Aristóteles y de las escuelas post-aristotélicas. El tema del "buen vivir" aparece desde el siglo V a.C., en ellos constan las primeras formulaciones de una "teoría" del buen vivir. El tema aparece decididamente en el primer corpus completo, no fragmentario, de los Diálogos de Platón. En cambio, este tema no estaba entre las preocupaciones mayores de los presocráticos (filosofía endémica u originaria), ocupadas -más bien- en dilucidar la naturaleza de la naturaleza: de la materia y del espíritu, de su estabilidad y de sus cambios.

El vocablo griego favorito de Aristóteles para el buen vivir es "*eudaimonía*": "*eu*" "*daimon*", buena suerte, buen destino y numen tutelar, buen ángel, pero también buen hacer. Aristóteles revela las opiniones de sus contemporáneos -al respecto- y anota que todos parecen estar de acuerdo en que el objetivo supremo del hombre es vivir bien y ser feliz, aunque hay muchos desacuerdos respecto de en qué consiste la felicidad y el buen vivir. Para Aristóteles la vida feliz es la que permite realizar la actividad superior (contemplación), con una suficiente autonomía (bienes materiales, salud), y en compañía de un número suficiente de amigos. Es un buen vivir o vivir bien, donde la dicha no sólo dimana de la virtud (ojo con la palabra virtud, vir viene de viril) y la ética, sino que consiste en ella, se confunde con ella.

Y para el biosocialista neo-aristotélico René Ramírez (ideólogo de la "revolución ciudadana" del Ecuador) es similar. Así cuando da su concepto de que es el "Buen Vivir o sumak kawsay: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o sumak kawsay supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno -visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público y lo común para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros -y a la naturaleza-, entre diversos pero iguales (las cursivas son nuestras), a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello viabilizar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido." (Ramírez 2010)

Por eso decimos, que el Buen Vivir posmoderno de los socialistas del siglo XXI es solo una variación del Buen Vivir aristotélico, pero que no tiene casi nada del sumakawsay ancestral andino. Y como este caso, la mayoría de lo que hemos leído hasta ahora sobre Sumak Kawsay o Suma Qamaña, como Buen Vivir - Vivir Bien, tiene muy poco o casi nada de los principios y postulados ancestrales andinos (cosmoconciencia), que es desde la única fuente que se puede entender a este sistema de vida y de conciencia, y no solamente político o económico.

El Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador y el Vivir Bien en la Constitución Política de Bolivia, es una mezcla o un "champús" como la que gusta actualmente a la posmodernidad para hacer un "menjurje" de todo un poco. Es una combinación del Buen Vivir platónico, con ciertos postulados cristianos y humanistas, algunos conceptos de los paradigmas ecologistas, étnicos, socialistas, y finalmente añadiendo ciertos principios generales del Sumak Kawsay, a todo lo cual le llaman el "Buen Vivir o Sumak Kawsay": De esta manera, consumando el irrespeto y desvalorización a la sabia y milenaria tradición andina.

La teorización por el Buen Vivir después de los post-aristotélicos, fue paulatinamente quedando relegado en el discurso oficial por unos 2000 años, hasta que los modernos aristotélicos (socialistas posmodernos) presos de "amor platónico" le han sacado nuevamente a la palestra, pero haciéndolo

aparecer con el término andino de Sumak Kawsay, para intentar presentarlo como novedoso, pero en su contenido es en esencia: platónico-cristiano.

En todo caso podemos precisar, que si bien el sumakawsay no es el Buen Vivir post-socrático, se asemeja a la "Sabiduría del Amor" (Filosofía) de los pre-socráticos y más precisamente con los pre-milesios, con quienes hay similitud en los preceptos y manifestaciones profundas. "La definición etimológica revela dos aspectos que en la concepción moderna (postrenacentista) casi desaparecieron totalmente: "filosofía" tiene que ver con "amor" y "sabiduría". El primer aspecto enfatiza una pasión, un compromiso, un sentimiento profundo, una conmoción existencial, o hasta podríamos decir una fe (aunque no en sentido religioso común). Y el segundo aspecto subraya el nexo necesario con la experiencia vivencial (*Erlebnis*), la madurez personal, la riqueza experimental, la meditación profunda e incondicional." (Esterman 19985)

Pero actualmente todo se ha convertido en una mercancía de poder, donde todo es válido en la "bolsa de valores política". "Hoy día, ingresan culturas y "filosofías" cada vez más exóticas al mercado espiritual de Occidente, para ser devoradas sin ser digeridas, para ser incorporadas como trofeos de una caza interminable." (Ibíd. 1998)

Otra cosa hubiera sido decir: presentamos el paradigma del Buen Vivir como un sincretismo de varias tradiciones y de ciertas corrientes del pensamiento moderno. Pero no presentarlo como "Buen Vivir Andino". Claro que ahí nos hubiéramos topado con el problema de la mixtura entre parámetros del sistema ancestral natural de culturas de matriz vitalista-holística y el sistema civilizatorio de corte monoteísta-monárquico, lo cual resulta incongruente y absurdo, como querer mezclar "el agua con el aceite". Pero hubiera sido más honesto y adecuado, y desde ahí comenzar a debatir (en el sentido de contraponer posiciones y no de imponer) diferentes visiones y concepciones para establecer acuerdos y respetar diversidades. Y así aprender a convivir entre diferentes complementarios, tomando al equilibrio y la armonía como eje modulator de vida.

Por ejemplo, en el sumakawsay no existe la noción de libertad-autonomía-soberanía sino de interdependencia-interrelación-simbiosis. Sin embargo, como para algunas visiones es importante la idea de libertad, para ello, aplicando el principio de inclusividad andina, respetamos esa creencia y su manifestación propia, dentro de una convivencia de opuestos excluyentes. Lo que no significa que se pueda aceptar la creación de un "sumak kawsay

libre o un sumak kawsay socialista", y utilizando la inclusividad civilizatoria -que niega la diferencia-, proceder a absorber al Sumak Kawsay a su proyecto y por ende terminar desnaturalizándolo. De esta manera lo que se lograría es sucumbir al sumakawsay, dejándolo como un Buen Vivir *new age* o *light*, o tan solo como una partícula indigenista del socialismo, como sucede por el momento.

El estado actual de las cosas, como dice Masanobu Fukuoka, es como un farol giratorio, donde "todas las cosas son dinero, y el dinero es la luz. Los miembros del mundo del gobierno, la academia y la industria corren alrededor de este farol en una carrera de adquisición. Mientras corren, la derecha y la izquierda desaparecen. La gente ya no puede distinguir entre Oriente y Occidente, desaparece el problema norte-sur (...) Quienes están pensando el destino de la economía burbuja son los parias sociales de esta época".

Entonces, lo que posiblemente vamos a ver con toda esta mescolanza, es que la mercadología va a convertirlo en nueva mercancía intelectual para consumo de los ilustrados de la excelencia política y la meritocracia académica. Siendo ese el camino que se podría vislumbrar para este Buen Vivir posmodernista, como todo lo que ha sucedido en estos dos mil años de civilizamiento, donde la civilización monocular termina cautivándolo todo a sus intereses hegemónicos y adaptándolo a sus intenciones de perpetuidad. De ahí la urgencia y la necesidad de establecer distancia y rupturidad entre el posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay.

Este ha sido y es el gran dilema de la humanidad, en la que en muchos casos solo han cambiado los nombres y las situaciones, pero éstos han sido los dos modos de vida básicos que han existido, sintetizados en las expresiones Vivir Mejor - Buen Vivir - Vivir Bien - Buena Vida - Vivir para el Bien (MONARQUISMO-MONOTEISMO); que están totalmente en rupturidad con el Convivir en Armonía Consciente - Cultura de la Vida - Cosmocimiento de la Vida - Filosofía de la Vida - Convivir Sagrado- Sabiduría del Amor - Filosofía del Estar - Sabiduría del No-Hacer (VITALISMO).

De estos dos modos o "visiones del mundo", la humanidad en la mayor parte de su proceso histórico se ha dejado guiar por la Filosofía (saber amar) de la Vida, como ley fundamental de la naturaleza y por ende de los seres humanos. Hasta cuando entró a experimentar con el Tener Más - Ser Más - Hacer Más - Ser Mejor - Ser Alguien - Vivir Mejor - Vivir Bien, que condujera a la desaparición o enajenación de muchas culturas como cuenta la historia

de muchas regiones del mundo entero (incluso en Amaruka, en el clímax y decadencia de grandes culturas, como los Mayas, Aztekas, Tiwanakus, Inkas). Esto nos clarifica, que es fundamental en la vida humana el tipo y nivel de conciencia, en relación al tener, el ser, el estar, el hacer, el sentir. Ahí el gran "misterio" de la vida humana.

Resumiendo, para el paradigma civilizatorio y la "intelectualidad", desde Abraham hace unos cinco mil años hasta nuestros días, la vida es la delimitación, posición, y actitud entre "el bien y el mal". Y a partir de ello, todo lo demás se desenvuelve dentro de esta dicotomía, que termina siendo moralista y prejuiciosa: bueno-malo, mejor-peor, civilizado-incivilizado, inteligente-atrasado, culto-salvaje, desarrollado-subdesarrollado, etc. Es decir, en una serie de calificativos que tienen precio, importe, valía.

Para el arquetipo de conciencia vital, estos valores tienen una mínima importancia y sus parámetros de marcación son muy diferentes. Al mundo andino, le interesa la oposición entre arriba (*hanan-alax*) y abajo (*urin-manqha*), entre derecha (masculino) e izquierda (femenino), sintetizados en la oposición del sol y la luna (ésta última relación ha sido encontrada en todos los pueblos ancestrales del mundo entero). A la cosmoconciencia andina, no le interesa calificar o juzgar y peor sentenciar en favor de uno u otro, como bueno o malo. La cultura andina no se maneja por parámetros valorativistas, discriminatorios, sancionalistas (que por el contrario son los *arjés* del mundo civilizatorio), sino por arquetipos pragmáticos, concretos, sensibles, relativos, respetuosos de la diversidad complementaria.

Anotemos un ejemplo sencillo y cotidiano: En el mundo civilizado del tener más o vivir mejor, cuando hay lluvia, dicen: "está haciendo mal tiempo", pues siempre tienden a calificar entre mejor y peor, entre superior e inferior, entre Vivir Bien y Vivir Mal. En cambio para las culturas del Estar Armónico (vitalismo), la lluvia es una bendición y un regalo precioso, y no es sinónimo de mal tiempo ni de buen tiempo, solo es tiempo, hermoso y sagrado. En este sentido, honran y respetan a cada época con sus diferentes variantes: sol-lluvia, calor-frío, verano-invierno... Todo esto, marca otro gran quiebre entre el paradigma civilizatorio mecanicista y el arquetipo de conciencia vital, que contrasta dos sistemas de vida totalmente diferentes.

En el mundo del Vivir Mejor - Buen Vivir se practica el estereotipo de la censura (reproche, condena, desaprobación, estigmatización, veto), y en el mundo del Convivir Sagrado se interioriza la cultura del respeto (atención, cautela, prudencia, recato, aceptación). Mientras para el paradigma civilizatorio, es

importante y trascendental para su existencia la "lucha del bien contra el mal" (avanzados-atrasados, ricos-pobres, primermundistas-tercermundistas), que se expresa en su forma de vida familiar, educativa, literaria, religiosa, política; para el arquetipo de conciencia vital, su sello de funcionamiento es la "complementariedad entre lo masculino y lo femenino", que se exprime en cada posición y actitud frente a cualquier situación de la vida; no solo como categoría humana sino para todos los sistemas de vida: naturaleza, cosmos, divinidades, cosmidades (campo interrelacionado o fractalidad).

En síntesis, en el sumakawsay las categorías de acercamiento a la vida se juegan en las variables: arriba (los que viven en las montañas) - abajo (los que viven en los valles-mar), grande (los que tiene mayor presencia física) -pequeño (los que tienen una consistencia delicada), derecha (los que tienen carga masculina) - izquierda (los que tienen carga femenina), ligero (energías sutiles) - pesado (energías densas). Es decir, básicamente entre apreciaciones físicas y energéticas, más no: morales o éticas o religiosas o conceptuales.

Es muy raro -hasta la actualidad- que en cosmidades que mantienen su cultura ancestral se expresen y asuman posiciones de "bien o mal" en sus formas de vida cotidiana, eso es muy poco casual, casi inexistente. Los padres no educan a sus hijos entre si algo está bien o mal, sino en buscar el acuerdo, la conciliación, la convergencia entre diferentes verdades, posiciones, creencias. A tomar una posición de equilibrio, entre el amor-miedo, respeto-inflexibilidad, cuidado-destrucción, responsabilidad-descoordinación, etc., que son dualidades de la vida y no dicotomías del intelecto del hombre. He ahí, la gran rupturidad.

Rupturas primordiales

Las teorías posmodernas del Vivir Mejor ponen como centro al mercado y al capital (neoliberalismo), y la teoría del Buen Vivir "reconoce al ser humano como sujeto y fin" (ver *Artículo. 283 Constitución del Ecuador*); y a su vez, las teorías del Sumakawsay tienen como centro y periferie a toda la vida en su conjunto (ser humano, naturaleza, economía, etc.). Para el Vitalismo no es, ni el capital ni el ser humano el eje (antropocentrismo), sino el Todo ordenado e interrelacionado, fundamentado en el equilibrio y armonía entre todos los ingredientes de la vida, y en la cual, ninguno es el principal o superior sino

que todos juegan un rol diferente pero cada uno necesario e imprescindible para el reciclaje, encadenamiento y estabilidad de la vida.

Por lo tanto, para el mundo andino el asunto central tampoco es la política y la economía sino que es la conciencia. En este sentido, es importante tener claro que cuando en el mundo andino se habla de economía, ésta "no es ni antropocéntrica, ni mercadocéntrica, sino biocéntrica, es decir: centrada en la vida y su conservación. Como en la cosmovisión andina no hay sector o nivel que esté totalmente inerte (no-vivo), la economía indígena es a la vez cosmocéntrica (o pachacéntrica)." (Esterman 1998)

El sumakawsay - vitalismo no permite que la economía política genere dependencia o dirección de unos sobre otros, como promueve la ley de la competencia del capitalismo, o de la clase más avanzada como suscita el socialismo. Claramente vislumbrado en la experiencia entre los denominados países desarrollados y subdesarrollados, quienes son frutos del sistema reduccionista y de la ley del dios mercado, a la que en última instancia juegan tanto socialistas y capitalistas (naturaleza: medio de producción y valor agregado, respectivamente).

Desde la ley de la proporcionalidad complementaria, la vida se desenvuelve entre fuerzas o polaridades: femeninas y masculinas, las cuales son el germen de re-producción de la vida para una permanencia en movimiento. Es decir, de la cosmunió de dos fuerzas surge un tercer elemento fruto de esa oposición complementaria, que es el tercero incluido, opuesto a los progenitores pero complementarios a ellos. A diferencia de la ley civilizatoria que ve siempre la contradicción, como la ganancia o la superioridad del mercado o de una posición sobre otra, de ahí que siempre hablen de éxito, excelencia, triunfo, rentabilidad, lucro, eficacia, prestigio... que son sus parangones máximos económicos y consecuentemente sus mandamientos divinos de vida en su conjunto.

También es claro definir que el Sumakawsay es la compaginación en el centro de dos fuerzas primarias y co-creadoras de un tercero incluido. Pero cuando hablamos de centro no estamos hablando del punto medio, o justo medio, o de igualdad, sino que estamos hablando del punto proporcional y dinámico, conocido en algunas culturas como la proporción sagrada, que en fórmula matemática se expresa en la denominada proporción natural, la cual ha sido encontrada en los elementos de la naturaleza y cuya relación equitativa y mutua (o proporcional), según Milla Villena es de 58-42 ó 62-38 desde otras tradiciones -que anteriormente hemos explicado más en detalle-

Esto significa que en el Sumakawsay tampoco existe el concepto de la igualdad de la revolución francesa (1789) ni la "igualdad ante la ley" (capitalismo), o

"la igualdad entre las clases sociales" (socialismo), ni de los "Consejos por la Igualdad" (art. 156 Constitución Política del Ecuador)", como modelos de vida; sino que más bien promueve el principio -algo así-: "a cada cual según sus potencialidades y necesidades, y en procura de la armonización cosmunitaria". Es decir, el Sumakawsay siempre está fomentando la práctica del equilibrio y la armonía, y no la ventaja o la caridad de quienes tienen más. Es opuesto a toda forma de dependencia, llámese solidaridad o sobreexplotación del trabajo, por el "creador de las fuentes de trabajo y subsistencia", porque a la final todas ellas generan paternalismo, es decir, esclavismo.

La Cultura de la Vida (vitalismo), es establecer un sistema en el que los puntos en común, los acuerdos, las sinergias, los acoplamientos, las empatías, son los que van articulando la vida social (cosmunió) con la natural, y lo natural con lo humano (individuo). Siendo el propósito fundamental del Sumakawsay - vitalismo el de profundizar o afinar cada vez más la armonía en movimiento y el equilibrio dinámico, al interior humano-social y en relación con la naturaleza exterior. Especialmente a nivel espiritual-conciencial para que se manifieste en forma material y económica, y no al revés. Ese el gran desafío para el Sumakawsay, y no el de ir mejorando o desarrollando, y a su vez, principalizando lo económico y material, tal como es en la concepción del Vivir Mejor y del Vivir Bien.

Entonces, la misión del vitalismo andino es la de acentuar: la cosmunió, la aproximación, la coparticipación, el emparejamiento; y no la separación, la exclusión, la división, la competencia, el éxito, tal cual dice la máxima romana civilizatoria que ha gobernado desde hace más de dos mil años: "divide y vencerás". Desde ahí nos dividen deliberadamente para que seamos menos conscientes, nos dividen y nos mantienen en la ignorancia, y a cambio, nos ofrecen otros alicientes: el espectáculo, el fútbol, para que nos desahogemos por ese lado.

Lo contrario, significaría que no hemos aprendido como humanidad de que no existen quienes tienen la "verdad" (bien-mejor) y quienes están en la "oscuridad" (atraso-subdesarrollo). Y seguiríamos en la lucha entre esas dos posiciones dicotómicas, en un momento superponiéndose la una y en otro tiempo la otra. Así nos hemos pasado todo este tiempo civilizatorio, buscando sistemas y formas de cómo establecer más separación, autonomía, independencia, libertad, soberanía, democracia, justicia, paz, donde a la final son unos los que imponen sus reglas y valores a los demás, pretendiendo que ese sea el modelo de funcionamiento normal y natural para todos. Más bien, lo que se ha logrado es instaurar un sistema confrontacional, triunfalista y discriminatorio, que es el que hemos padecido la mayoría de la humanidad desde el surgimiento del patriarcalismo y su sistema civilizado-racional-justo.

En otras palabras, para el paradigma monárquico el papel del hombre es desarrollar y progresar a la vida en general; para el arquetipo vitalista o de conciencias, la misión del ser humano es proteger y mantener la vida en estabilidad dinámica. Mientras los unos quieren crecer y mejorarla, y en ese propósito han obtenido lo inverso, pues solo unos son los que mejoran y progresan económicamente, mientras los otros son utilizados a diferentes niveles para que sigan desarrollando más, a los que han crecido y progresado en poder político, militar, tecnológico y social.

En cambio, para el arquetipo vitalista su "visión" es laborar para conservar y guardar la vida para las futuras generaciones y asegurar la secuencia y estabilidad de la especie humana; y su "misión" es reaprender a convivir con todas las formas de vida en respeto y responsabilidad total (sumakawsay). Paradójicamente, actualmente está en juego la sobrevivencia de la raza humana, o la libertad de las centrales nucleares y de las bolsas de valores. Como dice Heinar Kipphardt: "Hay gente dispuesta a defender la libertad hasta que no quede de ella el menor vestigio."

Por otro lado, es tan relativo determinar "qué es el bien", pues algo puede estar bien para unos, pero eso mismo para otros puede ser no tan bueno o malo, en una concepción ortodoxa de la vida. Y en esa discusión se llega en un momento dado al absolutismo monárquico, o a la dictadura, y a la democracia, donde se impone una verdad por la fuerza de los reyes o de los dictadores o de las mayorías contra las minorías. En consecuencia, en el vitalismo tampoco hay democracia sino sinergia consensual. Asimilar la democracia (capitalista o socialista) para el sumakawsay sería seguir en el mismo problema que hemos vivido entre "el bien y el mal", ahora entre el Vivir Bien y el Vivir Mejor con el Vivir Mal o Mal Vivir, entre quienes defienden y matan a nombre de lo que consideran bien o su verdad (su dios) en contra del mal o la oscuridad del otro (el diablo).

Mirar desde el bien y el mal a la vida, es una actitud adjetivista y sancionadora, que únicamente nos ha conducido a la disgregación: machismo, fundamentalismo, etnocidio, genocidio, ginocidio (asesinato de mujeres), ecocidio (asesinato de la naturaleza), deicidio (asesinato de dioses, religiones y espiritualidades)... Es decir, a todas las formas de eliminación y subyugación de lo opuesto y lo diferente. Por ejemplo un caso reciente: en agosto del 2011 hubo un gran estallido social en Londres, con varios edificios quemados, según el presidente Cameron, "los actos de violencia fueron de pura criminalidad, no tienen nada que ver con el racismo... Estos disturbios no tienen nada que ver con las medidas de ahorro del Gobierno... El vandalismo no estalló debido a la pobreza en la que viven determinados sectores sociales, sino por la "pura indiferencia hacia lo correcto y lo

incorrecto". Quienes participaron en esos actos tienen normas morales distorsionadas. Hay que actuar en contra de ello con resolución." Tomado de El Comercio.

Así mismo, para el Sumakawsay - vitalismo tampoco existe lo justo o la "justicia cósmica". En la justicia, ésta es para uno de ellos y por ende el otro se siente perjudicado pues generalmente cada uno tiene su verdad, consecuentemente no hay equilibrio sino la imposición del juez que de acuerdo a las habilidades de los abogados determina una justicia, que en muchos casos puede resultar injusta. Como decía el escritor romano Cicerón: "No hay nada más injusto que buscar premio en la justicia".

Para evitar aquello, el Sumakawsay promueve la reconciliación armónica entre dos posiciones en conflicto. A través de la mediación las partes tienen que llegar a un acuerdo, siendo necesario el buscar el consenso hasta que las partes en aprieto alcancen algún compromiso en común y relativamente satisfactorio para ambas partes. De ahí que el *Qhapaq Ñan*, no es el "camino de los justos, correctos, nobles", sino el camino motivador o que lleva al equilibrio y la armonía total (qhapa en Aymara es alentador y apa (k-apa-k) en Kichwa es llevar).

En el sistema "del bien y del mal", es imposible practicar el consenso, el acuerdo, la reconciliación... Aquella posición de establecer: qué es el bien y qué es el mal, es lo que justamente ha determinado esa confrontación anulatoria. Como tampoco es suficiente ni claro, aquella posición sostenida por ciertos socialistas andinos de que la tesis del "Vivir Bien Andino" es diferente al concepto del "Vivir para el Bien" (tesis religiosa) pues, consideramos que ambas de alguna manera se entrecruzan en algún punto y llevan a los extremos y las perspectivas. Es decir, "no hay que pensar en el modelo de la virtud aristotélica como el "medio" (mesotes) entre dos extremos (*akhrotes*), sino más bien en la figura heraclitana de la entidad (unidad) como "unión dinámica de los opuestos". (Ibíd. 1998)

De ahí la importancia de no establecer ni delimitar qué es el bien ni lo justo, ni lo positivo, etc., sino simplemente como dicen los abuelos y maestros andinos: el establecer el punto de encuentro o centro (chaupi o taypi) entre dos elementos, fuerzas, poderes, o posiciones complementarias. Siendo ese el desafío de la actual humanidad para retornar al camino luminoso o brillante, que en el caso andino se lo conoce como *Kapak Ñan* o *Qhapaq Ñan* (Camino de los Seres Espirituales o de Amor Cósmico) y su complementario opuesto que es el *Yachak Ñan* (Camino de los Seres Sabios). Literalmente *Kapak Ñan* suele ser traducido como Gran Vía, Camino Poderoso, Rico Camino. Pero lo rico no hay que entenderlo en sentido económico sino en riqueza

espiritual: muchos amigos, mucho amor entre los suyos y con la existencia en su conjunto.

El *Kapak Ñan* y el *Yachak Ñan* son las enseñanzas que nos dejaron las abuelas y abuelos andinos para las nuevas generaciones, para que seamos capaces de enrumbar el camino y podamos seguir caminando en el sendero sagrado hacia el gran océano de la conciencia total (cosmoconciencia). Siendo ese el sentido de la vida, la capacidad que tiene un ser humano y una sociedad en redescubrir los secretos y misterios de las leyes de la vida para poder transitar en todos sus poderes, talentos y destrezas. Es la conciencia de estar lúcidos para despertarse o reactivarse en armonía y equilibrio, en cada uno de los elementos y manifestaciones de la vida en su conjunto.

Y este es el mismo caso con los otros postulados civilizatorios como la paz, la autonomía, la soberanía, la independencia, la autodeterminación, la libertad, la política... Nunca se llegaría a un acuerdo porque siempre habría alguien que se creería estar en la verdad y otro que se sentiría perjudicado, pues cada cual tiene su concepto de justicia, libertad, paz, democracia... y nunca se acabarían las peleas y guerras. Siendo justamente esa la experiencia vivida en estos cuatro mil años, la discusión de quién o cual pueblo "elegido" tiene la razón y en ese debate lo que se ha conseguido es justamente lo inverso: injusticia, opresión, guerra, dictadura, que ha sido más bien la constante.

Incluso en muchos casos en el endiosamiento de la guerra del bien contra el mal, como expresión necesaria de la vida. "Una de las líneas fundamentales del pensamiento de la filosofía de la historia, que se extiende desde Heráclito hasta O. Splenger y C. Smith, ve en la guerra el estado natural del hombre e incluso un factor de progreso moral, cívico y técnico. Para esta corriente de pensamiento la guerra posee una significación y valor supremos en la historia de la humanidad. Tal es la actitud mantenida, desde diversos supuestos y con diverso alcance y significación, por Heráclito, por Maquiavelo, y por Hegel, entre otros. Para Heráclito, la guerra es el origen de todas las cosas, constituyendo la esencia y la manifestación suprema de la justicia. Para Maquiavelo la guerra es el norte, el principio supremo de la política. Para Hegel la guerra constituye una especie de "juicio" de Dios.³

En cambio, cuando todos toman una posición relativa (relativismo cuántico) y nadie se adscribe el bien, lo bueno, lo mejor, lo desarrollado, lo adelantado, lo científico, ahí está abierto y dispuesto a encontrar el consenso, la mediación, la reciprocidad, la flexibilidad, la coordinación, para llegar a coparticipaciones mutuas, cual es el fundamento básico del accionar del Sumakawsay - vitalismo. Para "W.E.H. Stanner, The dreaming: "las características del pueblo

aborigen parecen ser la continuidad, la constancia, el equilibrio, la simetría, la regularidad. No hay grandes conflictos de poder. No compiten por la tierra. No esclavizan a otros... El valor dado a la continuidad es tan elevado que no se les puede considerar un pueblo sin historia, sino un pueblo que en cierto sentido ha logrado vencer la historia, para convertirse en vitalmente ahistórico." (Medina 2001)

A manera de resumen: cuando el hombre se salió de las leyes de la naturaleza para entrar a experimentar con las leyes del ego del hombre, comenzó a crear una serie de modelos sociales, que a medida que más se las intelectualizaban (sociedades utópicas) resultaban más contradictorias y devastadores de la naturaleza y de los seres humanos (que a la final son lo mismo). Los modelos llamados aristocracia, monarquía, esclavismo, feudalismo, mercantilismo, capitalismo, fascismo, socialismo, han sido los diferentes experimentos sociales antinaturales, que han ido sucumbiendo a la naturaleza y al ser humano. O dicho de otra manera, el camino por el que hemos ido progresando y desarrollando hasta llegar al clímax actual del esclavismo del dinero y de la tecnología.

Sistemas todos estos iguales en su esencia, donde hoy al esclavismo moderno se le llama libertad, pero que es lo mismo, pues el hombre libre es esclavo de sí mismo, de la ilusión de la realidad y de la fantasía del consumismo, lo cual es mucho más grave de quién es esclavo físico. Esta "Es una "colonización de las almas" (Fernando Mires) mucho más sutil y perduradera de la que inventó la evangelización colonial. En su "complejo de inferioridad" y el afán de pensar y actuar "como europeo", el poblador tercermundista reafirma y consolida el "complejo de superioridad" occidental, como el "esclavo" reafirma y consolida el "complejo de superioridad" occidental, como el "esclavo" reafirma por su identificación la propia naturaleza de su "amo" (Hegel)." (Esterman 1998)

El hombre libre es esclavo de su libertad, la cual es infinita por lo que nunca se siente realmente libre. Y principalmente porque su libertad individual no se sintoniza con la de los demás, lo que hace que se vuelva esclavo de la soledad, del aislamiento, del individualismo, de la incomunicación. "La civilización moderna trata de individualizarnos y decirnos: usted es un individuo, usted es el rey de la creación, usted elija, usted tiene derecho, usted tiene libertad." (José Luis Sampedro)

La libertad es la falacia más grande de la sociedad civilizatoria posmoderna. Cómo decía alguien: "Nuestra libertad consiste en escoger de quien ser esclavo." El esclavismo del individualismo, del egoísmo, del miedo, de la soledad, del stress, de la ambición, es el que más muertes viene cobrando con sus innumerables enfermedades modernas. Incluso esta idea de la libertad absoluta empieza a adquirir rasgos patológicos, pues cualquier freno

3. Revisar: *Reflexiones sobre el problema de la Guerra y de la paz internacional*, de Raúl Prada Alcoreza. <http://revistas.um.es/analesderecho/article/view/82771>

o control es interpretado como un atentado contra la libertad, y cualquier reglamentación es "liberticida". Cualquier control para los individuos es una forma de represión y autoritarismo, excepto para el mercado, que como Dios Supremo, hay que guardarle temor y obediencia ciega a su divina ley mercantil. Es impensable e imponderable el osar un mínimo de control, eso sería suicida: el querer -al menos- regular al Dios Mercado, ante quien solo hay que guardar una fe divina. Así, el individuo libre, del mercado libre, ha pasado a comportarse como "el león libre del corral libre".

De igual manera siguen subsistiendo los reyes (monarquía), hoy se los conoce con el nombre de presidentes de la república, pero que en última instancia sigue siendo el sistema en el cual una sola persona (monorepública) juega con la vida de millones de seres humanos y de seres de la naturaleza, a quienes dice representar y gobernar. Todos estos experimentos sociales de estos cuatro mil años han sido promovidos por diferentes reyes, pensadores, elegidos, líderes -todos ellos hombres- que han creído encontrar cada cual el modelo perfecto.

Sistemas y medios nacidos de su delirio mental egocéntrico, y no de la comprensión y compaginación con la vida misma, es decir, con las leyes de funcionamiento natural creados por el mismo Convivir: infinito y cíclico. Como dice la Ética de Kant "el hombre no es medio sino fin de todas nuestras acciones, pero todo lo demás (tierra, aire, animales, en suma la naturaleza) es medio para la acción del hombre". En otras palabras, el dominio de la naturaleza implicó el dominio del hombre, al término de ser reducido a objeto, objeto de producción y de consumo, en la ilimitada dimensión del hacer. Heidegger lo explica en la relación de sujeto-objeto, que es lo que determinó el nacimiento de la Modernidad cuando se configuró el vínculo de dominación sobre las cosas. De esta manera, "la Tierra ha sido dominada, como pidió el mito fundador del Génesis." (Ibíd. 2001)

El Convivir Sagrado

La debacle del ser humano se dio principalmente en el acto de desacralización de la naturaleza, de separar a dios de la naturaleza y de la vida corriente y normal, por considerarlo idolatría y fetichismo. Es decir, la desacralización de la naturaleza por la cosificación de la vida, ha sido la mayor hecatombe en toda la historia humana, al desprender a dios de la vida cotidiana y de su entorno, haciéndolo sobrenatural y trascendente, llevándolo a otro mundo y a otra dimensión.

Y se ahondó aún más, cuando se le dio solamente características humanas "masculinas", con lo cual le abandonaron a un claustro y le condenaron a un aislamiento en un cielo castrado. Convirtieron a dios en un ermitaño que vigila desde lo alto los actos del "vivir bien y el vivir mal", y actuando como un portero que abre la puerta del cielo o del infierno, a los santos y a los pecadores, respectivamente. Y desde esa arrogancia y patriarcalismo divino se han dedicado a adorar exclusivamente a los hombres (androlatría) y solo desde hace 50 años a las mujeres también ("la mujer, reconózcamelos es un ser inepto y estúpido pero es un adorno gracioso y necesario". Erasmo de Rotterdam). Esa vanidad del hombre le ha llevado a rendirse culto exclusivamente a sí mismo, desde los profetas, hijos "enviados" de dios (Jesús-Mahoma-Krishna...), pasando por los representantes de dios en la tierra (reyes), los papas y sacerdotes de las iglesias de Abraham (religión) hasta los hombres "ricos y famosos", y las estrellas del espectáculo y el deporte.

Desde la religión semita y la griega las mujeres han tenido un papel secundario. Religiones que reflejaban una plétora de deidades, pero con el mismo pensamiento patriarcal y androcéntrico. La religión de los griegos está muy presente en el paradigma civilizatorio y en nuestra psique (palabra que en griego significa "alma"). La religión cristiana basada en la religión del Dios único de los judíos se basa de hecho en textos escritos en griego y son los que se leen cuando se consultan los Evangelios. De modo que la civilización, que deriva de los griegos, judíos y primeros cristianos, se ha mantenido vigente y potente con las ideas que proceden de ese momento de declinación de la humanidad.

"Cabe mencionar que (...) la mayoría de las grandes religiones a nivel mundial son "sincréticas"; el islam es una síntesis de elementos arábigos, judíos y cristianos; el cristianismo una simbiosis (más o menos consistente) de judaísmo, filosofía griega, ideología romana y elementos indígenas europeos. Ni hablar de las religiones orientales del hinduismo y budismo; hasta el judaísmo considerado como una religión de "alta pureza", contiene elementos "exógenos" de las culturas antiguas del Medio Oriente." (Esterman 1998)

Así ha sido el debate hasta el día de hoy: entre las distintas religiones patriarcales, y por otro lado, entre la ciencia objetiva y la religiosidad sobrenatural. Recientemente (año 2010) el físico inglés Stephen Hawking señalaba que dios no existía, y que la creación se explicaba por las leyes propias de funcionamiento de la naturaleza. Es decir, tanto para los unos como para los otros, el problema es de creación: Los creacionistas dicen que dios creó al mundo y los evolucionistas que la creación y todo es evolución de la materia.

Pero si la vida es creación: ¿quién creó a dios? Y si la materia evoluciona por sí misma, ¿quién creó esa inteligencia evolucionadora? Para el vitalismo, nadie afuera ni separado de sí mismo, y peor de la Nada. La vida no necesita de un creador omnipotente, autárquico, suelto y abstracto sino de un criador y recreador adentro (inter-transconciencial). "Los "rishis" (sabios) creían que el conocimiento no era externo a quién conoce, sino que estaba tejido en el interior de la conciencia. Por lo tanto, ellos no tenían necesidad de un Dios exterior para resolver el acertijo de la vida y la muerte. Los rishis se tenían a sí mismos, lo cual resulta muy afortunado porque lo mismo ocurre con nosotros. Cada persona es consciente." (Chopra 2007)

Por eso para los pueblos naturales sagrados de toda la Madre Tierra no hay creador, ni materia absoluta, solo el eterno infinito (Dios-Cosmos-Vida: Campo Interrelacionado) que se cría y se recrea a sí mismo. Pensar que un Dios Absoluto creó la vida es creer que existe la Nada y que de la Nada salió todo. Cuando hoy nos dice la física cuántica que no existe la Nada sino la "Vacuidad Caótica" que es la vibración dónde está el punto de arranque de todo cuánto existe. Por lo tanto, no hay creador sino vida continua en movimiento y dinámicamente estable, que cada cierto tiempo se transforma completamente cuando viene el Gran Cambio (Big Bang o Jatun Pachakutik).

De ahí, que para los positivistas o materialistas su pensamiento y accionar social sea el de "crear", y que concomitantemente también es: hacer, crecer, avanzar, desarrollar, progresar, evolucionar a la sociedad, al hombre, a la naturaleza... En cambio, en la conciencia de las culturas primordiales vitalistas -ni la vida ni ser alguno- necesitan de creadores en el más allá sobrenatural, sino inter-transcreadores para recrear la vida, y consecuentemente su accionar de vida es un acto y proceso de criar, de engendrar, de cultivar, de labrar, de parir, de concienciar. El ser humano como un criador, un mediador, un guardián de la vida, de la Pachamama, y que al mismo tiempo es criado, cuidado, sanado por ella.

Es decir, mientras unos buscan crear todo (Vivir Mejor-Buen Vivir) creyéndose dioses omnipotentes, otros quieren criar y recrear lo que ya está creado (Convivir armónico). Por eso, cuando se habla de vivir no se trata solamente de habitar un espacio físico, sino hace referencia al conjunto de relaciones que se dan dentro de un espacio concreto y al cosmos en su totalidad (integralidad). Espacio en íntima relación con el tiempo, y no tiempo lineal separado del espacio, como lo es para el logos unidireccional-progresista-evolutivo del mundo monárquico y su dualismo de un tiempo separado del espacio (historia). Por lo tanto no solo es vivir sino aprender a convivir (vivir en compañía de otros), que significa el acto de cuidar y criar a la vida, como algo que se hace juntos, en familia, con toda la familia cósmica. En aymara,

ésta diferencia es muy clara: el verbo jakaña hace referencia a los sentidos más básicos del vivir, y el verbo qamaña se usa para formas más complejas, lo que implica el convivir.

La ciencia materialista y la religión patriarcal-provinciana no pueden comprender que dios es todas esas leyes, energías, poderes, conciencias de la naturaleza y del cosmos. Hawkins y demás, no pueden comprender que dios es todo ello, que está vivo en cada acto y elemento de la creación. Que dios es la vida misma, la existencia en su conjunto, o como decía Tales -uno de los últimos filósofos o "sabios del amor"-: Todo está lleno de dioses. Es decir, que dios está en todo el cosmos como fuente relacional de vida y no como "persona" o "substancia" especial o trascendente sino como presencia energética en cada una de las expresiones de relacionalidad del orden cósmico, a través de cada una de las relaciones particulares (vitalismo).

Sólo podría ser "substancia" o "sujeto supremo" en cuanto es Todo en el todo, y por eso el Todo es sagrado y no existe la idea de profano. Es decir, no es aquella idea de que dios es "el bien" y el diablo es "el mal", sino que es la armonía y equilibrio entre fuerzas diferentes que se complementan y que se necesitan la una con la otra (relacionalidad divina). En cambio en "La primordialidad ontológica y temporal de la sustancialidad con respecto a la relacionalidad forma parte de los axiomas inconscientes de la filosofía occidental: primero "existe algo" que después se relaciona con "algo igualmente existente" con anterioridad. Muy distinto del axioma fundante de la filosofía andina." (Esterman 2008)

El gran físico Albert Einstein fue uno de los pocos que también lo entendió como los andinos y los pueblos vitalistas en general, cuando dijo: "creo en un dios que se revela en la armonía de todo lo que existe". Y cuando señaló que "dios no juega a los dados", indicando que en el multiverso todo tiene sus reglas y ninguno está librado al azar o al capricho de alguien (libertad), llamado dios omnipotente, autárquico y soberano, o cualquier otro nombre que se le quiera dar a esa fuerza exterior y suelta en el más allá. "En occidente, el más allá ha sido considerado como un lugar similar al mundo material. El Paraíso, el Infierno y el Purgatorio, se encuentran en alguna región distante, más allá del cielo, o bajo la tierra. En la India de mi infancia, el más allá no era un lugar, sino un estado de conciencia."(Chopra 2007) E igual para los pueblos andinos, y en general para todos los pueblos de consciencia vital de la Gran Matria.

Por tanto, el Kawsay (Convivir) no es un vivir superfluo, banal, trivial, sino que implica una dimensión sagrada y holística. El Kawsay no es un acto mundano y desarticulado, sino un convivir integral-integrativo y sagrado de la vida. La

Cultura de la Vida (vitalismo) no es un vivir vacío, sino un Convivir Sagrado con la materia y el espíritu en cosmuniión, en complementación y totalidad del uno con el otro.

Este Kawsay también hace referencia e incluye a ese estado sutil de la energía viva (vitalismo), que ha sido categorizado en muchas culturas del mundo como la fuerza sustancial de la vida y que es definido con un nombre específico: *prana* (hindúes), *éter* (europeos), *chi* (chinos), *ki* (japoneses), *ushai* (kichwas ecuatoriales), *sama* (aymaras). "Para nosotros (...) los sacerdotes andinos, el mundo está formado por una variedad de energías vivas, a las que le damos el nombre colectivo de kausay." (Jenkins 1998)

En lengua Aymara se explica claramente a través del verbo *Qama-ña* que significa Convivir: *Qama* es la Fuerza Espiritual. De ahí viene también la definición de dios en su lado masculino, *Pachaqamaq*: la Fuerza Espiritual del Multiverso; y de su lado femenino, Pachamama: la Fuerza Material del Cosmos. (La palabra materia viene del latín mater: madre). Siempre la paridad entre masculino y femenino, espíritu y materia, visible e invisible, donde todo es sagrado.

El dualismo entre sagrado y profano no existe para el mundo de las conciencias (vitalismo), sino la paridad complementaria del espíritu sagrado y de la materia sagrada. En este sentido, "la cosmovisión andina no es animista en sentido estricto, más bien se podría hablar de un "sacralismo", una omnipresencia de lo numinoso y divino... En sentido amplio, todo el universo es sagrado porque representa en cada una de sus partes el orden divino a través de un sistema de relaciones." (Esterman 2008)

El Sumakawsay más precisamente es: el Convivir Sagrado y Holístico en la Armonía y el Equilibrio. Este Kawsay que es la Energía Viva que difumina y reproduce la vida, es el Convivir en el Espíritu Total (Gran Espíritu) que se manifiesta Materialmente generando la Vida. Es por eso que no existe diferencia entre Vida y Espíritu, entre Vida y Dios, entre Vida y Naturaleza, entre Vida y Materia, todas ellas son diferentes palabras para expresar lo mismo pero en diferentes estados o formas (inmanencia). Y a su vez, cada ser de la vida es: dios, fuerza, energía, poder, inteligencia, conciencia de toda la existencia en su conjunto. Es decir, todas las leyes de la vida o de la naturaleza se encuentran en el Campo Interrelacionado, y el Kawsay es la energía sagrada que impregna e inunda a toda la existencia.

Este Kawsay que tiene una dimensión Sagrada y Cósmica, implica la capacidad de los seres humanos por recrear una sociedad, un sistema, una cultura que reproduce al multiverso a escala humana, en todas sus creaciones y manifestaciones sociales. Un acto de bajar el cielo a la tierra

o de descender la energía masculina del cosmos al suelo, y paralelamente de atraer del vientre de la tierra el poder femenino hacia la superficie, donde habitan los humanos para interrelacionar en complementariedad, reciprocidad y correspondencia. Es el talento de cómo responder a la vida como hijos respetuosos del cosmos y de la tierra, ajustándose a sus leyes propias de existencia.

Entonces, Sumakawsay es el Cosmocimiento (Conocimiento del pensamiento-sentimiento) de la Vida o más precisamente es la VIDA CONSCIENTE o CONVIVIR CONSCIENTE o CONCIENCIA DE LA VIDA o CONVIVIR SAGRADO o CRIANZA De LA VIDA o ADMINISTRACION DE LA VIDA o CULTURA DE LA VIDA o FILOSOFIA DE LA VIDA (SABER AMAR LA VIDA). Siendo está última definición la que nos parece la más precisa entre las varias que hemos señalado de Sumak Kawsay/Qamaña. Y la escribimos en una sola palabra: SUMAKAWSAY, para expresar también que nada está separado y porque en el Kichwa ancestral las palabras son aglutinantes, especialmente para expresar conceptos de vida. Y lo mismo con SUMAQAMAÑA en aymara.

De lo que acabamos de anotar, se desprende que la palabra SUMAK-SUMA es muy especial, pues entraña varios significados: armonía, equilibrio, plenitud, pleno, consciente, cultura, calidad, hermoso, sano, límpido, equidad, sabiduría, amor, totalidad, sublime, sagrado, recíproco, complementario, correspondiente, integral, holístico, simbiótico, sinérgico, homeostasis... De todo esto, también queda claro que Vivir Bien/Buen Vivir es el paradigma de la lucha de contrarios, y el Convivir en Armonía o Vitalismo es el arquetipo de la oposición complementaria. Esa la gran exclusión y rupturidad.

A todo esto, los abuelos andinos lo sintetizaron en dos elementos fundamentales: el pensamiento (saber) y el sentimiento (amar), de cuya cosmuniión se manifiestan actividades o se expresan labores (*Ilankay*) de sabiduría (*yachay*) y de amor (*kuyay/munay*). Es decir, para Convivir recreando Armonía y Equilibrio en cada manifestación de la vida, es necesario Convivir Amorosamente (Kuyay Kawsay) y Convivir Sabiamente (Yachay Kawsay). De ahí que "Sumakawsay" más precisamente hablando es "SABER CONVIVIR Y APOYARSE LOS UNOS A LOS OTROS", como bien señalaba un líder aymara cuando criticaba que suma qamaña no es vivir bien. Visión similar a la de los filósofos primordiales o endémicos griegos que lo definían de la misma manera, con la palabra Filosofía: Sabiduría del Amor o Amor a la Sabiduría, Filos: Amor, Sophos: Sabiduría. Y desde esta óptica, si podemos hablar de Filosofía Andina y de Filosofía de la Vida (Saber Amar la Vida)

Estos son los dos principios o "mandamientos" andinos, que fueron deformados y tergiversados por los conquistadores, especialmente por el

Inca Garcilaso de la Vega, en su trinidad del *"ama shua, ama quella, ama llulla"*. Sus diez mandamientos de no robar, no matarás, no desearás a la mujer del prójimo, etc., lo sintetizaron en 3 mandamientos (trinidad) para que sean repetidos por los pueblos andinos: no me robarás, no me serás ocioso, no me mentirás. Hábilmente tergiversaron el Convivir Amorosamente con su visión pecaminosa, de no me robarás y no desearás a mi mujer, ni mis cosas. El Convivir Sabiamente con su creencia dogmática, de no me mentirás y no pensarás más que en mi dios, y en mi civilización monárquica. Y el Convivir Laboriosamente con su actitud explotadora, de no serás vago ni perezoso para que trabajes bien mis campos y me hagas rico. Ese fue su afán domesticador, evangelizador, civilizador con el que nos siguen instruyendo hasta nuestros días, pues no ha cambiado nada en esencia en estos 500 años.

E incluso ya han logrado incorporarlos a las constituciones de Ecuador y de Bolivia, lamentablemente, bajo el argumento de que son principios andinos. En este sentido, también se hace necesario el retomar los ancestrales principios andinos y reemplazarlos por los impuestos por los colonizadores de ama shua, ama llulla y ama quella. Los dos principios andinos de cuya intercomunicación surge el tercero incluido son: en el mismo amor (shuklla kuyay), en la misma sabiduría (shuklla yachay), y en la misma labor (shuklla llankay). O también expresada: con el mismo pensamiento (shuk yuyaylla), con el mismo corazón (shuk shunkulla), y con las mismas manos (shuk makilla).

VITALISMO: El convivir armónico "alter-mundial"

El sistema del Sumakawsayo del Cosmocimiento de la Vida tiene muchos siglos de experiencia, fue conocido y vivido -desde antes de la invasión española- por los pueblos andinos, y en general por todos los pueblos de Amaruca y del mundo entero. Aunque no fue perfecto ni ideal, pues hubieron muchas insuficiencias y en algunos casos trágicos, pero sin embargo su aspiración de cosmión intensa con la naturaleza y sus leyes de funcionamiento era insoslayable y determinante. Se les puede criticar o señalar sus deficiencias, pero si hacemos una comparación con la época civilizatoria, no hay parangón entre una y otra. En todo caso, sus principios son plausibles y eso es lo que más importa a este momento de la vida, y de re-aprender de los dos procesos (vital y civilizatorio), en sus falencias y en sus fortalezas. Pero es obvio, que

solo un pueblo compenetrado con la conciencia cósmica puede despertar principios holísticos-naturales-culturales, y al revés.

La época del matrilineaje es más rescatable y alentadora que la patriarcal, que está vigente en nuestros días. Se la practicó en las relaciones de pareja, donde no era el hombre el bien (Adán) y la mujer el mal (Eva), y no había la dictadura patriarcal de los padres sobre los hijos, o la democracia de unas cosmunitades sobre otras en desacuerdo. Tanto es así, que actualmente se sigue practicando en ciertas cosmunitades y familias andinas, como así mismo en algunos lugares del mundo entero, e incluso en algunas familias de "occidente". A través del encuentro (tinku) entre personas o cosmunitades en conflicto se busca resolverlos en base al común acuerdo, hasta que todos acepten y queden satisfechas sus aspiraciones.

Los propios cronistas españoles también contaron de este sistema social andino, el caso más interesante es el que relata Pedro Cieza de León, quién en su obra Crónicas del Perú y el Señorío de los Incas, detalla el alto nivel de organización social y económico logrado en casi todos sus ámbitos de vida, fruto de una comprensión e interrelación íntima con el sistema natural. Ahí cuenta de un sistema muy elaborado y armónico de vida, el cual admiró a los europeos que leyeron este libro y que sirvió de inspiración a otros intelectuales para proponer un sistema parecido para Europa, como sostiene el francés Louis Baoudin en su libro el Imperio Socialista de los Incas. Los socialistas utópicos como Owen y otros, posiblemente se inspiraron en los Incas para lanzar sus teorías socialistas, y seguramente también Carlos Marx con sus teorías comunistas pues en sus escritos hace referencias a estas sociedades ancestrales en todo el mundo.

En este sentido, consideramos que el Convivir en Armonía o Vitalismo tampoco fue desconocido por los europeos antiguos, pues las culturas ancestrales originarias de Europa también funcionaron en sistemas "cosmunitarios" holísticos, especialmente en la época del matri-patrilineaje de las sociedades solares y lunares (también llamado por Marx el comunismo primitivo), hasta su descomposición en el matriarcalismo, que a su vez conllevó a la aparición del patriarcalismo (excedente en la producción). Dice Marija Gimbutas en referencia a Europa: "Todavía vivimos bajo la influencia de esa agresiva invasión masculina, y sólo estamos iniciando el descubrimiento de la larga alineación de nuestra auténtica Herencia Europea- la cultura gylánica, no violenta y centrada en la tierra." (Gimbutas 1989)

En ese mismo sentido, hay una serie de libros que relatan sobre los saberes de estos mundos antiguos y de cómo proponían retomarlos y recuperarlos: En la Biblia Cristiana, se habla de la concepción del paraíso perdido hasta la

Edad de Oro en la mitología griega y romana. Se señala a La República de Platón, como el primer planteamiento literario-filosófico de una comunidad ideal. Ya hacia el Renacimiento, Tomás Moro escribe su famosa novela Utopía (1516), en la que inventa el término con el que más tarde se nombraría a la corriente del socialismo utópico. Otras utopías literarias son La ciudad del sol (1602) de Tommaso Campanella, Código de la naturaleza (1755) de Morelly, Juan Jacobo Rousseau y el Contrato Social (1762), Foción (1763) de Gabriel Bonnot de Mably, Chateaubriand y su libro Átala (1803).

En síntesis: Después de todos estos experimentos de la arrogancia patriarcal: separatista y jerarquista, se hace necesario volver a la sencillez y simplicidad humana-natural (vital) para retornar a ser seres respetuosos y responsables con nuestra existencia y con la vida en su totalidad. Es el momento de terminar con los experimentos sociales y de retomar el Sistema Armónico Natural y Orgánico de la Vida (Vitalismo), vivido y comprobado por los abuelos y abuelas en todos los rincones de la Allpamama o Gaia por mínimo ocho mil años, desde el surgimiento de la agricultura. "Es habitual describir a nuestros ancestros remotos (que vivieron de esa riqueza sin saquearla, como hoy hacemos) como pobres y desdichados. Se los describe sufriendo malnutrición crónica, viviendo al borde del hambre. Nada más lejos a la realidad. Al respecto, ahora, la literatura científica es abundante y contundente. M. Sahlins, La economía de la edad de piedra, ha llegado a hablar de la edad de piedra como una era de abundancia y afluencia." (Medina 2001)

Entonces, nos "Interesa aquí comprender que las filosofías del ser, impuestas por las instituciones de occidente a lo largo y ancho del planeta en que vivimos, han cumplido con su tiempo y que ya es hora de repensar los nichos culturales, emocionales, y racionales desde los cuales nos levantamos. Las Américas han traído a la mano muchas racionalidades, muchas lógicas, muchas maneras de vivir, de sentir y de emocionarnos." (Espoto 2008)

Para ello es primordial e imprescindible el comprender qué es la cosmoconciencia andina para poder intentar definir qué es el Sumakawsay. Acercarse desde las corrientes civilizatorias occidentales modernas de derecha o de izquierda, mercantilistas o liberales, es caer nuevamente en el mismo error de siempre, de pretender adaptar o categorizar ideas de otro mundo dentro de otro. "Por eso resulta inadecuado y hasta absurdo tratar de acercarse a la cultura y filosofía andina desde la ideología de una "ciencia materialista"; el reduccionismo occidental no es capaz de "entender" la riqueza sapiencial y "científica" del hombre andino". (Esterman 1998)

Siendo eso lo que hemos vivido en estos 500 años: los conquistadores,

antiguos y modernos, analizando e interpretando a sus antojos maniqueistas del "bien y el mal"; y los indianistas e indigenistas puntualizando desde sus "buenas intenciones". "Aunque las consecuencias... ya no llevan a la extinción física, la esclavitud forzada o la exclusión formal de los derechos humanos, las estrategias de la filosofía académica contra la irrupción de lo indígena en el área del pensamiento filosófico no difieren principalmente de las argumentaciones de los primeros conquistadores." (Esterman 2008)

Pretender hablar del Sumakawsay sin conocer la cosmoconciencia andina, es la práctica arribista, enajenante y estereotipada de siempre. Es simplemente continuar con el atropello y el abuso de los "extirpadores de idolatrías" del pensamiento y sentimiento ancestral andino. Es la prepotencia intelectual de quienes desconocen la tradición andina, y más que todo de quienes no la han vivido para interiorizarla en su vientre y enraizarla en su corazón. ¿Cuántos de los que hoy hablan del Sumak Kawsay: conocen, sienten y viven dentro de la cosmoconciencia andina? "Uno no puede conocer realmente el pensamiento filosófico de un pueblo si nunca se ha sentado a su mesa, si no ha bailado sus danzas, si no ha sufrido con él." (Esterman 1998)

Riesgos para el Sumakawsay

Si bien es muy importante que el Sumakawsay esté nuevamente en el ambiente social y genere ciertas inquietudes y esperanzas, no es menos cierto que pueda terminar como otra moda más de las tantas que han habido. Existen algunos riesgos y es muy importante tenerlos muy claros, al menos para quienes tenemos un inmenso respeto por las tradiciones milenarias de nuestros antepasados, para que de alguna manera seamos la voz y el corazón de este cosmocimiento, al cual consideramos muy sagrado.

En todo caso, apoyamos el haber incluido este concepto ancestral en las Constituciones Políticas de Bolivia y Ecuador, pero lo cual debe ser un instrumento o mecanismo para seguir profundizando el diálogo, el análisis, y sobre todo para la re-educación y toma de conciencia de toda la sociedad. No solo y principalmente desde la teoría, sino a partir de la convivencia, tomando como eje a la experiencia acumulada de las comunidades ancestrales que sobreviven y de la memoria que vive inconsciente en cada uno de nosotros. No debería haber una afán desesperado por ya consolidarlo al 100 %, pero tampoco el de perder el ritmo de asentamiento y que luego sea remontado por otras teorías, o de que sea diluido dentro de otros postulados y quede como algo superfluo o en un rimbombante folclorismo, típico de los indigenistas.

Por eso es muy importante saber: por dónde caminamos, con qué caminamos, y con quién caminamos, sino nunca activaremos ese propósito. Para ello es importante corazonar que no hay camino que nos lleve al sumakawsay -vitalismo, sino que el sumakawsay -vitalismo es el camino. A igual, que no hay camino al amor sino el amor es el camino. Y ese camino ya tiene un recorrido de por lo menos 10.000 años, por lo que no hay que comenzar a especular con nuevas teorías, sino en despertar nuestro inconsciente colectivo. Ahí en nuestra memoria ancestral está el camino, camino natural que debemos recuperarlo después de habernos extraviado, para seguir caminando al ritmo de la vida. En ese sentido, el período de transición es importantísimo pero no debe ser convertido inconscientemente en un fin -en sí mismo-, o que nos desvíe en el intento. Para que ello no suceda, la guía fundamental son todos los principios y leyes de la Cosmoconciencia Andina, para que así todo esto pueda ser real y factible, y no quede como una nueva aventura ilusoria o fantasiosa o idealista, de las muchas que hemos vivido, especialmente estos cien últimos años. He aquí algunos riesgos:

1. Caer nuevamente en el maniqueísmo del "bien y el mal". Seguir reproduciendo -de una nueva forma- la dicotomía: bien y mal, y consecuentemente creando nuevas formas de bien y de mal ultra-modernos, para seguir categorizando y continuar en la lucha de los que se creen que son el bien contra los del mal. Así, entre los que ahora comienzan a hablar del Vivir Bien y le oponen el Vivir Mal, o Buen Vivir y su adversario el Mal Vivir. O los que comienzan a hablar de Mal-desarrollo, como que hubiera habido o pudiera existir un Buen-desarrollo. Lo cual, a la final tiene ante todo una fuerte carga moralista, que una connotación cultural o epistemológica.

2. Hacer sincretismos que desnaturalizan la esencia de cada tradición. A pretexto de relativismo o de inclusión, caer en la actitud de hacer mezclas que hagan perder la belleza de la diversidad, para crear híbridos que más parecen monstruos que nuevas entidades (biosocialismo del sumak kawsay). Es hacer mixturas que en última instancia se vuelven: "*ligh*" y "*new age*", para tan solo el consumo del mercado -banal y superficial- de hoy en día. Siendo al parecer es el propósito de los socialistas del siglo XXI, de envolver al Sumakawsay para que quede solo como un apéndice folclórico del socialismo posmoderno. De ahí la importancia de marcar la estructura de ambos, aunque se planteen alianzas pero que sea en similares condiciones y no que el sumakawsay -vitalismo sea solo una "costilla" del socialismo.

3. Querer unificar las diferentes visiones del Buen Vivir en uno solo. Que quienes promueven ahora el Buen Vivir, cojan algunos tópicos de los diferentes "Buen Vivir" desde los socráticos, pasando por los cristianos, hasta lo andino, y en ese propósito hacer una mazamorra "única" que nos intoxique a todos.

En el afán civilizatorio de propender a la unificación en vez de estimular la variedad, terminemos en un nuevo esclavismo reduccionista (Globalización del Buen Vivir).

4. Dogmatizar a través de las teorías y que no re-surja desde el corazonamiento (sentimiento-pensamiento). Que el análisis se simplifique a una cuestión simplemente mental, retórica, intelectual, subjetivista para nuevamente quererlo resolver en, y a partir, de las ideas políticas. Esto sería no entender, que es la vivencia y solo ella la que enseña e instruye. Es la vivencia anclada en la realidad y no en las ilusiones o utopías personales, para reproducir los delirios civilizatorios y seguir en los mismos sueños falaces que hemos vivido. No podemos racionalizar exclusivamente algo que es vivencial, y que surgió para nuestros antepasados en su estrecha vinculación con la realidad de la naturaleza, para hoy convertirlo en un simple modo de producción o sistema social o teoría socio-económica. Si bien es todo ello, es mucho más que aquello. Siendo ese el otro riesgo: convertirlo en algo fatuo y llevarlo superficialmente al debate social como otra teoría o dogma social.

5. Caer en la aventura, en la que cada cual individualmente suelta su imaginación, cuando esto es un proceso milenarico cosmunitario. No valorar el proceso histórico y experiencial de quienes configuraron en un larguísimo período de vida el Sumakawsay. Comenzar a construir su Buen Vivir, muy particular e individual, y desde ahí lanzar sus teorías nuevas del Buen Vivir, que en muchos casos contradigan a los procesos milenaricos de los pueblos y las presenten como verdades propias, fruto o a pretexto de su libertad de pensamiento y libertad de expresión.

6. Que se apliquen paradigmas civilizatorios reduccionistas a un arquetipo multiversal. Que partiendo de lineamientos anversos se hagan adaptaciones sutiles y se construya un Sumak Kawsay que contradiga las bases y fundamentos de su esencia primordial. Que quede solo con ropaje andino pero en el condumio sea civilizatorio -como actualmente se presenta-, de la misma manera como se ha ido construyendo el folclorismo andino en estos 500 años, que no es mas que souvenir para el etnoturismo civilizatorio. Y desde ahí habrá que ir marcando las rupturas para que la flor del Sumakawsay se manifieste y se esparza con el viento y no sea arrinconado como "hierba mala".

7. Que se vayan creando apellidos para el Sumakawsay y el Buen Vivir. Así como con el desarrollo, en que le han ido dando las vueltas para pretender hacerlo a sus medidas, y luego surja un Sumakawsay sustentable, Sumak Kawsay identitario, Sumak Kawsay revolucionario, Sumak Kawsay socialista, etc. Con el Buen Vivir, que más ha sido una teoría desde Sócrates podría ser

obvio, pero con algo tan profundo por su historicidad y vivencialidad milenaria sería un insulto a todos esos pueblos, a sus muertes y a sus dolores.

8. Establecer indicadores del Buen Vivir. Algunos ya se han lanzado a delimitar indicadores sin antes precisar y renacer la estructura fundamental del Sumakawsay, y esto puede llevar a algo mecánico y a un nuevo tecnicismo. Pretender ir de la técnica a la conciencia, de la teoría a la conciencia, de la economía a la conciencia, y no comprender que es al revés, que es en primera instancia comprender y enraizar la conciencia orgánica total, la matriz desde la cual se paren las demás expresiones de vida. Y de esta manera, todas estén conectadas a la fuente y no comiencen a dispararse a su libre arbitrio y terminar yéndose en contra de quien sostiene y mantiene todo ello: la Madre Naturaleza.

9. Caer en la idealización y romanticismo de lo que fue el proceso de nuestros antepasados al configurar este sistema de vida, y crearse falsas ilusiones de que ya llega el paraíso. Siempre han habido y habrán controversias y dificultades, y es muy difícil llevar a la práctica todo lo que conceptualmente y transculturalmente se plantea. No somos ilusos en pensar que nuestros abuelos ya vivieron plenamente el Sumakawsay. Además que configurar el Sumakawsay como principios de vida les tomó varios períodos para irlo sistematizando y aplicando en todos los órdenes y situaciones. Incluso quedaron en algunos contextos como expectativas y no se lograron ejercitarlas ampliamente en toda la población, y en muchos casos quedó reducido a ciertas comunidades.

En ese sentido, nos llevará muchos años para que se asiente el Sumakawsay – vitalismo en este tiempo y mucho más para que cuaje en la conciencia cotidiana de la gente. La expresión de la diferencia, que es algo natural en la vida siempre traerá conflictos y deberemos ir reaprendiendo paulatinamente a asimilar, interiorizar y enraizar el respeto. Esta palabra es la base de todo. El respeto es humildad y mientras el ser humano no logre encarnarlo cada vez más plenamente en su conciencia, existirán las disputas. Sin embargo, ese es el medio o instrumento que tenemos los humanos para, como "Caminantes del Arcoíris" cumplir con nuestra tarea y misión de vida, de re-activarnos de seres humanos individuales y separados a seres humanos totales (maestros de la vida).

Que ciertos grupos o pueblos quieran apropiarse y decir que es suyo. En esto es importante dejar bien claro, que el Sumakawsay no tiene que ver con razas o etnias o geografías o grupos, que quieran utilizar o aprovechar para atribuirse potestades, en algún sentido o forma. A la final de cuentas, el vitalismo ha sido conocido y practicado por toda la humanidad en diferentes

períodos de su existencia y en las diferentes regiones de la Madre Tierra. Evidentemente con diferentes nombres y variedades, pero a la final dentro de la misma esencia del Convivir Natural Armónico o Filosofía de la Vida (vitalismo). Esto significa que el Sumakawsay "no es propiedad exclusiva del aimara -y quechua hablantes-, ni de personas con tez oscura, sino de todos los pueblos de buena voluntad que quieren y trabajan por un cambio radical (paradigmático) en las relaciones humanas y con la naturaleza." (Esterman 2008)

Atawallpa Oviedo:

Terapeuta Vitalista (autodidacta), Abogado y Doctor en Jurisprudencia (UCE). Conferencista y animador internacional: Francia, Suiza, Bélgica, Alemania, Suecia, España, Bolivia. Impulsor del Movimiento Sumak: organización holística que impulsa el Sumakawsay en conjunción con el Vitalismo a nivel mundial.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, Alberto (2010); "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo - Una lectura desde la Constitución de Montecristi", Policy Paper N° 9, Fundación Friedrich Ebert. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>

Acosta, Alberto (2011); "Los Derechos de la Naturaleza - Una lectura sobre el derecho a la existencia", en varios autores (Alberto Acosta y Esperanza Martínez - editores); La Naturaleza con Derechos - De la filosofía a la política, Abya-Yala, serie debate

Esposito, R. y S. Holas (2008) Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas. *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*,4/5.

Estermann, Josef (1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Abya-Yala, Quito

Estermann, Josef (2008) Si el sur fuera el norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. ISEAT, Junio 2008. 359 pp, La Paz, Bolivia.

Chopra ,Deepak (2007) *Jamás Moriremos*, Editorial: Alamah, México

Davalos, Pablo (2009) Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (buen vivir) y las teorías del desarrollo, en ALAI, América Latina en Movimiento. <http://alainet.org/active/25617&lang=es>

Gimbutas, Marija (1989) El lenguaje de la Diosa

Huanacuni Mamani Fernando (2010) "Vivir Bien/Buen Vivir" - Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales, Convenio Andrés Bello, La Paz .

Isch López, Edgar (2008), El "buen vivir" o Sumak Kawsay, en www.voltairenet.org/a157761

Jenkins, Elisabeth (1998) *Iniciación en el corazón de los Andes*. Ediciones B, Barcelona.

Kusch, Rodolfo (1975) *América Profunda*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina

Medina, Javier (2001) *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, Esta publicación cuenta con el financiamiento del Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Técnica Alemana (PADEP/GTZ).Serie: Gestión Pública Intercultural (GPI). No. 8, Bolivia.

Milla Villena, Carlos (2005) *Génesis de la Cultura Andina*, Ediciones Amaru Wayra, Lima Perú

Prada A, Raúl (2011) La Guerra de la Madre Tierra, en *Horizontes nómadas*.<http://horizontesnomadas.blogspot.com/2012/01/la-guerra-de-la-madre-tierra.html?sref=bl>

Ramírez Gallegos, Rene (2010), Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano, en *Rebelión*

Crecimiento, Decrecimiento, y Buen Vivir

Koldo Unceta.

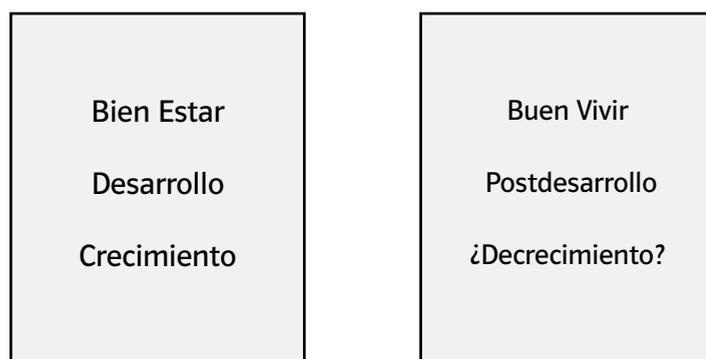
Introducción

El propósito de estas líneas no es otro que el de discutir las relaciones existentes entre crecimiento, decrecimiento y buen vivir, tratando de profundizar en un asunto que en ocasiones se presenta de manera un tanto grosera. Como es sabido, en algunos sectores sociales y académicos de Europa ha ido tomando fuerza la noción de decrecimiento, en gran medida como respuesta a los fracasos y a los problemas generados por el crecimiento económico y por la lógica del desarrollo habido durante las últimas décadas. Algunos de esos sectores, se han hecho eco de los debates surgidos en América Latina sobre el Buen Vivir y ha establecido una relación entre ambos asuntos. Incluso se han llegado a convocar encuentros y seminarios bajo el título de "Buen Vivir y Decrecimiento" dando por supuesto que ambos conceptos son diferentes caras de un mismo propósito. Por ello, resulta necesario examinar las posibles relaciones entre ambas cosas y hacerlo desde el principio: ¿Qué relación tiene crecer o decrecer para vivir bien?

Las reflexiones que se plantean a continuación constituyen tan sólo unas primeras ideas sobre el tema, elaboradas para ser discutidas en este Seminario "Construyendo el Buen Vivir", como base para llevar posteriormente adelante una investigación más profunda sobre el tema.

Cabría señalar de entrada que el crecimiento económico ha formado parte esencial de las estrategias orientadas al desarrollo, entendido éste como el logro de un mayor bienestar. Además ello ha estado en el centro de los enfoques dominantes en el ámbito de los estudios sobre el desarrollo. Frente a esto, la aproximación alternativa al Buen Vivir se plantearía como rechazo de la idea desarrollista, en línea con las posiciones del postdesarrollo lo que,

a su vez, descansaría en una lógica decrecentista frente a la apuesta por el crecimiento. Así las cosas, de la misma forma que las fracasadas apuestas por el desarrollo y el bienestar han descansado en el crecimiento, la opción por el Buen Vivir en clave postdesarrollista debería necesariamente basarse en la apuesta por el decrecimiento. En este sentido, estaríamos ante dos lógicas antagónicas e irreconciliables. Ahora bien, ¿qué hay de cierto en este planteamiento?



El crecimiento en la historia del pensamiento sobre el desarrollo

Antes de adentrarnos en el análisis de esta cuestión, convendría subrayar que el tema dista mucho de ser simple, lo que sugiere la conveniencia de identificar elementos de confluencia y elementos de conflicto existentes entre ambas nociones. Para ello es obligado realizar algunas precisiones conceptuales, que comenzaremos mediante un breve apunte sobre la cuestión del crecimiento y el significado que este ha tenido como expresión del progreso y el desarrollo, recogiendo algunas ideas que ya he planteado con anterioridad en diversos trabajos.

De manera muy general, la defensa del crecimiento como fundamento del bienestar tiene que ver con cuatro asuntos clave que conviene recordar. El primero de ellos es la apelación a las necesidades humanas y al imperativo de producir más para poder satisfacer las mismas, especialmente cuando la población iba en aumento y sus expectativas de bienestar se iban ensanchando. De ahí que para que la gente pudiera acceder a lo que necesitaba hacía falta producir más, era preciso el crecimiento.

El segundo argumento es el que se refiere al incremento de las rentas para poder adquirir los bienes y servicios deseados. Desde esa preocupación la economía debería crecer para generar un mayor número de empleos y, de modo más general, para que la gente pueda disponer de mayores rentas para incrementar su bienestar. De hecho, cuando se habla del crecimiento, el mismo se expresa como un incremento del producto o del ingreso por habitante.

El tercer asunto a considerar es que el crecimiento económico, y especialmente su expresión contable –el incremento del PIB/hab.–, ha sido una manera muy cómoda que los economistas han encontrado para simplificar la realidad, y poder así plantear análisis y objetivos cuantitativos, susceptibles de ser plasmados en modelos, lo que por otra parte, ha sido de gran utilidad para muchos políticos a la hora de ofrecer resultados sobre su gestión más allá de las repercusiones reales en términos de bienestar.

Finalmente, es preciso recordar que la apuesta por el crecimiento ha sido una magnífica coartada para evitar el debate sobre la distribución. En efecto, en la medida en que la tarta se hiciera mayor, habría más posibilidades de repartir la misma. De esa forma, el crecimiento acabó por convertirse en un imperativo sin el cual las posibilidades de llevar a cabo cualquier política social se hacían mucho más complicadas.

Sin embargo, y pese a las anteriores consideraciones, la defensa del crecimiento económico no ha sido en modo alguno unánime a lo largo de la historia reciente. Por el contrario han sido muchos los autores y los puntos de vista desde los que se ha discutido la bondad o la necesidad del crecimiento. Por un lado, se ha venido cuestionando reiteradamente la defensa del crecimiento como fin en sí mismo, subrayándose que, en todo caso, la expansión de la producción sólo podría ser un medio para lograr un mayor bienestar. Esta preocupación ya venía desde Aristóteles, para quien “la riqueza no es el bien que estamos buscando, ya que solamente es útil para otros propósitos y por otros motivos”, y la misma ha sido recogida por un gran número de economistas. Autores desarrollistas como Perroux se preguntaron sobre la utilidad del el crecimiento, y sobre las condiciones en que el mismo podría ser provechoso, dando por supuesto que sus bondades no estaban predeterminadas. Más recientemente, la cuestión de los fines y los medios ha sido resaltada por Amartya Sen al afirmar que “aunque los bienes y servicios son valiosos, no lo son por sí mismos” y que “su valor radica en lo que pueden hacer por la gente o más bien, lo que la gente puede hacer con ellos”. Este planteamiento es el que se encuentra en la base del enfoque de capacidades y de las propuestas del PNUD sobre el Desarrollo Humano.

La preocupación por los negativos efectos de considerar el crecimiento como eje del bienestar ha constituido una constante a lo largo de la historia, hasta

el punto de que un economista del desarrollo tan destacado como Albert Hirschman, llegó a señalar que “la economía del desarrollo debía guardarse muy bien de pedir prestado de la economía del crecimiento”.

Sin embargo, el cuestionamiento del crecimiento económico ha ido mucho más allá de la preocupación por los fines y los medios del desarrollo. Como es bien sabido, el crecimiento ha causado numerosos problemas a la humanidad y no pocos autores han subrayado que el mismo no ha supuesto siempre mayor bienestar, ni se ha traducido en que la gente se sintiera mejor. En este campo podemos encontrar numerosas posiciones críticas. La de Hirsch vino a subrayar la existencia de límites sociales al crecimiento, ya que determinados bienes –que el llamó posicionales– sólo podrían estar disponibles para una parte de la sociedad. Por su parte, Scitovski señaló la existencia de una débil relación entre el ingreso y la felicidad, apuntando entre otras cosas que un mayor ingreso –con el que poder vivir mejor– se lograba muchas veces a costa de un mayor sufrimiento y alienación que, en realidad, suponía vivir peor. Max-Neef subrayaría que las necesidades humanas pueden satisfacerse de formas diversas, y que la insistencia en el ingreso y en los bienes materiales como únicos satisfactores suponía que la calidad de vida quedaba sacrificada por la obsesión de incrementar la productividad de los medios. Finalmente, en este breve repaso, es obligado citar de nuevo a Sen, para quien el bienestar no es sólo el resultado obtenido, sino la forma misma de conseguirlo –la agencia–, como expresión del propio proceso y de la posibilidad de las personas de ser protagonistas y no meros destinatarios de los resultados obtenidos por la acción de otros. En definitiva, podemos observar que desde distintos puntos de vista se ha venido mostrando que el crecimiento económico ha generado en ocasiones muchos más problemas de los que debía solucionar, constituyendo al mismo tiempo una fuente de frustración y de malestar para muchas personas.

Además, junto a todo esto, desde hace varias décadas se ha venido insistiendo también en que el crecimiento económico ilimitado era inviable desde el punto de vista de los recursos naturales, por lo que el mismo no era universalizable. Desde la publicación del Informe Meadows a principios de los años 70 han sido numerosos los autores que han llamado la atención sobre la finitud de los recursos naturales y la inviabilidad del crecimiento ilimitado. De esta manera se pondría asimismo de manifiesto el problema de la redistribución y las cuestiones asociadas a la solidaridad tanto intra como intergeneracional. En efecto, la cuestión de la sostenibilidad vendría a subrayar que no sólo existía un problema de justicia social en el presente, sino también que la insistencia en el crecimiento económico representaba una apuesta irresponsable basada en el agotamiento paulatino de las fuentes de vida de las futuras generaciones.

Bien Estar y Buen Vivir

Todo lo anterior pone sobradamente de manifiesto que, pese a la permanente defensa de un vínculo indisoluble entre crecimiento y bienestar, la relación entre ambas cosas dista mucho de ser tan clara como se ha pretendido. Por el contrario, como se ha mostrado en numerosas ocasiones, el crecimiento económico se ha traducido muchas veces en malestar antes que en bienestar humano. Ahora bien ¿supone eso que, razonando en sentido contrario, el Buen Vivir –como expresión de una nueva forma de entender la vida humana– debía descansar sobre el decrecimiento?

Para poder responder a esta pregunta es preciso examinar con mayor detalle algunas de las preocupaciones del Buen Vivir, comparándolas con las de la visión convencional del Bienestar. Comenzando por éste último concepto, pueden identificarse tres preocupaciones que han estado presentes, aunque de distinta manera, en el debate económico y social relativo al Bienestar habido en el mundo occidental, y que a los efectos del análisis que aquí se plantea, puede ser de utilidad recordar. Estas han sido las siguientes: Por un lado la ya mencionada preocupación por producir más para superar la escasez y permitir el acceso a un mayor número de bienes y servicios como condición para satisfacer mejor las necesidades. En segundo lugar, las preocupaciones relacionadas con la distribución y la equidad, reflejada en los debates y en la literatura sobre la pobreza y la desigualdad, especialmente en los sectores progresistas o de izquierda. Y en tercer término, la insistencia en el progreso, en la transformación y el cambio social, en la ruptura con limitaciones derivadas de la tradición, como medios para lograr un mayor grado de bienestar personal y colectivo. Dicha insistencia se inscribiría, por otra parte, en una clara visión lineal de la historia.

Bien Estar	Buen Vivir
Expansión productiva para satisfacción de necesidades	Armonía interior
Distribución y equidad	Armonía social
Progreso y cambio social	Armonía con la naturaleza

Por el otro lado, refiriéndonos ahora a la noción de Buen Vivir, y más allá de las distintas conceptualizaciones y estrategias planteadas sobre el mismo, pueden identificarse tres preocupaciones esenciales en el debate, presentes en las distintas corrientes que participan en el mismo: Primeramente, la preocupación por el logro de una mayor armonía interior que permita a las personas vivir de manera más acorde consigo mismas, y con sus propias convicciones y creencias. En segundo término, la necesidad de una mayor armonía entre las personas y los grupos sociales como condición para avanzar hacia el Buen Vivir. Y en tercer lugar la armonía con la naturaleza como requisito insoslayable para sustentar un modelo de vida compatible con la idea de Buen Vivir.

Si comparamos los dos tipos de preocupaciones (las relativas a los debates sobre el Bien Estar y las que están más presentes en los estudios sobre el Buen Vivir), nos encontramos con que sólo en uno de los puntos, el de las relaciones sociales, puede observarse una cierta conexión. En ambos casos se detecta una preocupación por la armonía social como condición para una vida más satisfactoria. Ello no obstante, la manera en que desde el pensamiento occidental se ha abordado generalmente el asunto - aumentar la tarta como condición para poder repartirla, en vez de repartir lo que hay - ha provocado un serio deterioro tanto de la propia condición humana -cada vez menor armonía interior, mayor insatisfacción y ansiedad-, como de las relaciones con el resto de la naturaleza, cada vez menos armónicas y más distantes.

Algunas consideraciones sobre el Decrecimiento

Partiendo de estas consideraciones ¿cómo plantear entonces de la relación entre Decrecimiento y Buen Vivir? ¿Representa el Decrecimiento una aportación sustancial, una propuesta que encaja perfectamente con el Buen Vivir, como algunos parecen plantear? Desde mi punto de vista la respuesta a estos interrogantes exige tomar en consideración tres aspectos diferentes del tema. En primer lugar, es preciso contextualizar el debate y tener en cuenta los antecedentes, pues la crítica del crecimiento económico no es en absoluto algo nuevo. En segundo término, hace falta examinar y concretar los contenidos de la propuesta. Y finalmente, se requiere precisar el ámbito de aplicación de la misma.

Por lo que se refiere al primero de estos tres asuntos, hay que señalar que, como ya se ha apuntado, las propuestas sobre la conveniencia de detener el

crecimiento no son nuevas en absoluto, lo que obliga a examinar con cierto detalle cuales son las novedades que ahora se plantean. Lo cierto es que son numerosos los autores que han venido insistiendo en la necesidad de poner freno al crecimiento para poder incrementar el bienestar de las personas y de la humanidad en su conjunto. Por ejemplo, hace más de 150 años que Stuart Mill hablaba del estado estacionario en estos términos: "Una condición estacionaria del capital y de la población no entraña el estancamiento del progreso humano. El ámbito para el desarrollo de todos los tipos de cultura mental, y de progreso social y moral, sería tan amplio como siempre; y podría mejorarse el Arte de Vivir con muchas más probabilidades"

Ya en el siglo XX Georgescu-Roegen, considerado el padre de la economía ecológica, defendía la necesidad de detener el crecimiento y apostar por el estado estacionario como base de la bioeconomía que él proponía. Son también conocidos los ya mencionados Informes al Club de Roma de principios de los años 70, en los que se avanzó la propuesta de crecimiento cero (en el primer informe) y se insistió en la necesidad de diferenciar entre el crecimiento indiferenciado dañino, como el de las células cancerosas, y el crecimiento diferenciado, u orgánico, concebido más allá de lo material (segundo informe). En este orden de cosas es preciso recordar también a los representantes del pensamiento alternativo antidesarrollista, como André Gorz, Ivan Illich, y otros, que plantearon reiteradamente la necesidad de apostar por una noción de progreso social alejada del crecimiento. Y está, efectivamente, la corriente más reciente del decrecimiento, muchos de cuyos defensores -como Latouche- se inscriben en la crítica global de la modernidad y se reclaman postdesarrollistas. Sin embargo, no todos los defensores del decrecimiento hablan de lo mismo, pudiéndose distinguir distintos matices entre ellos como veremos en seguida.

En cualquier caso, y a los efectos que aquí nos interesan, resulta de interés recordar que la propuesta del decrecimiento no supone una gran novedad, si tenemos en cuenta los numerosos antecedentes existentes en torno al estado estacionario, el crecimiento cero, o la necesidad de abandonar la idea del crecimiento ilimitado. Es preciso por tanto, contextualizar el debate y preguntarse por los aspectos realmente novedosos, huyendo de planteamientos generalistas o superficiales

Para algunos, como el propio Latouche, el decrecimiento es más que nada una consigna, una llamada de atención sobre las nefastas consecuencias del crecimiento. Se trataría por tanto de una noción cuyo objetivo es sacudir los cimientos del desarrollo como propuesta fracasada. En esta línea, Aries, otro de los autores franceses defensores del decrecimiento, lo define como una palabra-obús. De acuerdo con esta forma de razonar, el decrecimiento

se definiría más bien como una crítica frontal al crecimiento que como una alternativa con propuestas concretas.

Pero existen preguntas ineludibles, a las que es preciso dar respuesta a los efectos que aquí nos interesa: ¿Cuáles son los contenidos de la propuesta? ¿Qué supondría en concreto apostar por el decrecimiento? ¿Disminuir la producción? ¿Disminuir el valor monetario de la producción? ¿Disminuir el componente físico de la producción? ¿Se trata de algo que va más allá de lo productivo? Lo cierto es que muchas de estas preguntas no están claramente respondidas en algunas de las principales referencias de la literatura reciente sobre el decrecimiento.

Por otra parte, tampoco puede obviarse otro tema relativo al concepto de decrecimiento y es el que se refiere a sus límites. ¿Hasta cuándo hay que decrecer? ¿Tiene límites el decrecimiento? Algunos defensores del decrecimiento se molestan cuando se les plantea esta objeción y argumentan que es obvio, que existen unos mínimos vitales que siempre serían un límite al decrecimiento. Sin embargo, en mi opinión se trata de una cuestión que merece ser considerada.

Finalmente, hay una cuestión no menos importante que requiere ser tenida en cuenta. ¿Cuál es el ámbito de aplicación de la propuesta? ¿Se trata de un planteamiento aplicable en todos los países y territorios, con independencia de su situación y de sus necesidades humanas y productivas? Algunos autores han tratado de escapar de esta lógica, planteando una propuesta más matizada sobre el decrecimiento, que tenga en cuenta las muy diversas situaciones existentes en unos y otros lugares, y la necesidad de proponer unos objetivos realistas. Se trata de la idea de Decrecimiento Sostenible defendida entre otros por Schneider, por Martínez Alier, o por Bermejo. Así, en la formulación de Schneider, el Decrecimiento Sostenible se define como la "reducción equitativa de los niveles de producción y consumo que permita aumentar el bienestar humano y mejorar las condiciones ecológicas tanto a nivel local como global, en el corto y en el largo plazo".

Decrecimiento y Buen Vivir

Llegados a este punto, podemos ya plantear algunas consideraciones sobre la relación entre Decrecimiento y Buen Vivir. Como veíamos al comienzo, algunos autores y organizaciones sociales, especialmente en Europa, plantean la existencia de una relación natural entre ambos conceptos, tan

natural que casi no necesita demostrarse ni justificarse. A lo largo de las líneas anteriores se ha tratado de aportar elementos de juicio que permitan analizar este asunto con mayor rigor. Por ello trataremos de responder a las preguntas planteadas al inicio distinguiendo para ello dos planos diferentes.

En primer lugar consideraremos los aspectos conceptuales del tema. De acuerdo a lo expuesto más arriba, gran parte de las posiciones decrecentistas descansan sobre la crítica del productivismo del modelo dominante y la consiguiente necesidad de plantear una propuesta que vaya en sentido contrario, que se oriente a una disminución de la producción. Sin embargo, cabe preguntarse sobre el interés de centrar el debate sobre el Buen Vivir de nuevo sobre los aspectos relativos a la producción. Desde mi punto de vista, es necesario subrayar la importancia de escapar de la lógica del PIB como referencia esencial del Bienestar, pero también del Buen Vivir. No podemos sustituir la defensa del crecimiento (que estrictamente es el incremento del PIB/hab.) por la defensa del decrecimiento (que, en buena lógica, sería la defensa de la disminución del PIB/hab.), pues la problemática del Bienestar o la del Buen Vivir son mucho más complejas y desbordan, con mucho, los aspectos productivos.

Y en segundo término, creemos que es preciso tener en cuenta la gran diferencia existente entre unas y otras sociedades en lo referente a su capacidad productiva y a la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales de la población. En ese sentido, si bien es cierto que muchos países y territorios tienen unos niveles de producción excesivos, que nada tienen que ver con las necesidades reales, y que se basan además en esquilmar los recursos naturales, no es menos cierto que otras sociedades requieren de un incremento de la producción para asegurar la satisfacción de necesidades vitales como pueden ser la alimentación, la vivienda, o el transporte. Por ello, el Decrecimiento difícilmente puede estar en la agenda de muchas sociedades que aspiran al Buen Vivir pero que reclaman incrementar la producción de bienes y servicios básicos para cubrir sus necesidades fundamentales.

Terminaré esta valoración preliminar sobre las relaciones entre Decrecimiento y Buen Vivir con algunas reflexiones finales. Por una parte, considero que es preciso tener en cuenta que, como han señalado diversos autores –entre otros Acosta, Gudynas, o Tortosa– el Buen Vivir es un concepto en construcción. De manera similar se han referido otros a la noción de Decrecimiento, señalando que se trata sobre todo de un enfoque, de una crítica al crecimiento, que de un concepto acabado. En las líneas anteriores se han subrayado diversos asuntos que afectan al debate actualmente existente sobre el tema, y que muestran la existencia de cuestiones abiertas y no resueltas. Sin una

concreción mucho mayor no puede sostenerse en rigor que el Decrecimiento sea una condición del Buen Vivir, ni que el mismo garantice unas relaciones más armónicas en las tres dimensiones ya mencionadas. En consecuencia, no parece que pueda hablarse de la existencia de base sólida para establecer un vínculo entre ambas nociones, por lo que la identificación entre las mismas puede responder, más que otra cosa, a un cierto voluntarismo.

Pero además de la necesaria profundización en los aspectos conceptuales del debate, no debemos olvidar los problemas políticos asociados al mismo. A lo largo de este mismo seminario se viene planteando la necesidad de generar consensos sobre el Buen Vivir que le den una mayor potencialidad. Pues bien, desde este punto de vista, la identificación entre Buen Vivir y Decrecimiento puede perjudicar el avance del Buen Vivir, sobre todo si se tiene en cuenta la coexistencia de diversos proyectos político-sociales en países como Ecuador o Bolivia que se confrontan de manera especial en torno a temas como el extractivismo y la necesidad o no de mantener la actual política de explotación de los recursos naturales no renovables. Desde ese punto de vista, y cuando desde algunos sectores se apela a la necesidad de perpetuar el modelo extractivista para atender las necesidades de la población más desfavorecida y garantizar la provisión de bienes básicos, no parece lo más apropiado vincular el Buen Vivir a una idea -como la del Decrecimiento- concebida en otro contexto y que podría ser fácilmente manipulada.

Apunte final

Antes de terminar me gustaría plantear, de forma telegráfica, algunas ideas que podrían servir de base para integrar la reflexión sobre el crecimiento y el decrecimiento en el debate sobre el Buen Vivir.

En primer lugar, considero la necesidad de partir de una idea del Buen Vivir abierta y mestiza, que además de reivindicar la importancia y las aportaciones de distintas cosmovisiones -como las de los pueblos andinos- acepte la existencia de una universalidad fáctica, con interdependencias a distintas escalas, y con problemas y urgencias a los que hacer frente entre todos.

En segundo término, creo necesario asumir los cambios y las transformaciones sociales como parte de la existencia humana, rechazando la noción de sociedades inmutables -que no existen más que sobre el papel- al margen

del debate de ideas y de las influencias y las corrientes culturales diversas.

Ello no obstante, me parece fundamental rechazar la linealidad como característica de los procesos de cambio social, tal como ha venido haciendo el pensamiento occidental dominante, así como la imposición de referencias y valores contra de la opinión de las mayorías sociales existentes en cada territorio.

En cuarto lugar, me parece conveniente rechazar y superar el crecimiento y del decrecimiento como referencias y como propuestas globales, asociadas fundamentalmente al ámbito de la producción mercantil, planteando como alternativa el avance hacia una era de **postcrecimiento** con referencias y objetivos múltiples adaptados a cada caso.

En mi opinión, el avance hacia dicha era de **postcrecimiento** requiere trabajar en torno a diversos problemas teóricos y prácticos que tienen que ver con reducir la esfera de lo mercantil, con el reparto del tiempo de trabajo, con la equidad de género, con disminuir la escala de algunas actividades económicas, con enfrentar las desigualdades, o con reducir el uso de recursos no renovables y la generación de residuos, entre otros.

Finalmente, me parece necesario subrayar que dicha lógica de **postcrecimiento** debería enmarcarse en una lógica multidimensional y multiescalar que no pierda de vista los problemas de la gobernanza global pero que, al mismo tiempo, se nutra de los avances y las experiencias locales que, como las generadas en torno al Buen Vivir andino, suponen aportaciones de gran interés para continuar este debate.

Koldo Unceta:

Doctor en Ciencias Económicas. Catedrático de Economía Aplicada e investigador del Instituto Hegoa, Universidad del País Vasco (España)

BIBLIOGRAFIA

- Acosta, A. (2008): *"El Buen Vivir, una oportunidad por construir"*, en Ecuador Debate n° 75, Quito.
- Acosta, A. y E. Martínez (comps.) (2011): El buen vivir. Una vía para el desarrollo. Abya-Yala, Quito.
- Acosta, A. (2011): *"El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi"*, en Policy Paper n° 9. Fundación Friedrich Ebert. Quito.
- Bermejo, R. et al. (2010): Menos es más: del Desarrollo Sostenible al Decrecimiento Sostenible. Cuadernos de Trabajo n° 52. Instituto Hegoa. Bilbao
- Gudynas, E. (2011): Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. América latina en Movimiento. Febrero.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011): *"El buen vivir más allá del desarrollo"*, en Qué Hacer n° 181. DESCO. Lima
- Gudynas, E. (2011): *"Buen Vivir: Today's tomorrow"*, en Development n° 54-4.
- Hirsch, F. (1977): Social limits to growth. Cambridge University Press.
- Hirschman, A. (1961): La estrategia del desarrollo económico. FCE. México
- Latouche, S. (2008): La apuesta por el decrecimiento. Icaria-Antrazyt. Barcelona.
- Latouche, S. (2009): Pequeño tratado del decrecimiento sereno. Icaria-Más madera. Barcelona.
- Martínez-Alier, J. (2009), *"Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas"* en Revista de Economía Crítica n° 8.
- Max-Neef, M. (1993): Desarrollo a escala humana. Nordan-Icaria. Barcelona
- Meadows, D. et al. (1972): Los límites del crecimiento. FCE. México
- Sen, Amartya (1983). *"Los bienes y la gente"*, en Comercio Exterior, Vol. 33, n° 12. México
- Scitovsky (1986): Frustraciones de la riqueza. FCE. México
- Schneider, F., Kallis, G. y Martínez Alier, J. (2010). *"Crisis or opportunity? Economic degrowth for social equity and ecological sustainability. Introduction to this special issue."* en Journal of Cleaner Production Vol. 18. Elsevier.
- Tortosa, J.M. (2009): Sumak Kawsay, Suma Kkamaña, Buen Vivir. Fundación carolina. Madrid.
- Tortosa, J.M. (2011): Maldesarrollo y Mal Vivir. Abya-Yala. Quito
- Unceta, K. (2009): *"Desarrollo, Subdesarrollo, Maldesarrollo y Postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones"*, en Carta latinoamericana n° 7. CLAES. Montevideo

La Naturaleza como sujeto de derecho: posibilidad de "medir" lo intangible

Yeimi Alexandra Arias

Introducción

Esta ponencia busca presentar de manera provocadora, la posible contradicción que genera la incorporación de la categoría de sujeto de derecho dentro de la alternativa al desarrollo Buen Vivir; introducción que se realiza mediante la declaración de la naturaleza como sujeto de derecho. Expondré dicha declaración, como una forma de medir lo intangible, hacia una valoración netamente pecuniaria de la naturaleza, en la misma vía del pensamiento occidental moderno. Para ello presentaré primero las cosmovisiones que implican, de un lado el Buen Vivir y de otro el sujeto de derecho, realizando a la par un esbozo de los presupuestos teóricos de cada uno de ellos. Posteriormente señalaré algunas de las posibles contradicciones que esta fusión de categorías y sus visiones de mundo pueden generar, para finalmente intentar proponer una posible solución a esta disyuntiva.

Sujeto de derecho.

La categoría de sujeto de derecho, proviene del derecho occidental y más precisamente "del humanismo o personalismo jurídico, cuya raíz histórica se encuentra en la doctrina cristiana," como señala Fernández Sessarego (2002, p.3), pero tiene unos antecedentes más antiguos en el derecho romano, donde, como afirma Schiffrin (2005), se consideraba a un sujeto monádico, aislado, dueño y propietario de los demás seres (mujer, animales, etc.); sujeto que se identificaba con el concepto de persona, pero que finalmente sirvió de base para lo que se conoce contemporáneamente

como sujeto de derecho. Es en Roma donde se constituye la idea de las obligaciones, de dominio y de propiedad. Una idea de propiedad fundada en un sistema patriarcal extremadamente formal. Cada "sujeto" del grupo familiar, sin importar la cantidad de personas que hicieran parte de aquel, era propietario de su mujer, sus hijos y sus esclavos, al punto de poder disponer de su vida: matarlos y venderlos libremente. Este dominio o propiedad no solo abarcaba las personas del grupo, sino también su territorio: donde obtenían su sustento, realizan sus actividades interpersonales y asentaban sus costumbres y tradiciones, es decir, lo que podríamos llamar actualmente su territorialidad.

El sujeto de derecho se consolida en su significación contemporánea a partir del siglo XVII desde pensadores como Locke, Hobbes, Pundenforf y finalmente Leibniz, los cuales fundamentan el derecho subjetivo, como una materialización de la condición moral del hombre, que por ostentar tal condición se hace acreedor de derechos, y por tanto "sujeto de derecho" (Zarca, 1999). Esta visión, conduce a una separación entre el hombre y la naturaleza, el primero, sujeto de derecho, el segundo, elemento regulado al servicio del primero (ver López Rivera, 2005), además ubica al hombre en una posición jerárquica superior a la de los demás seres existentes, y lo legitima para el control y la dominación. La libertad para Kant, y la condición de sí mismo para Locke, son los elementos que diferencian al hombre de naturaleza, y por tanto son los que justifican la inmutabilidad de los derechos naturales del hombre, como algo *per se*, inherente al ser humano desde su misma creación o nacimiento. En este sentido, el derecho de la ilustración tuvo como base enaltecer el hombre como ser, naturalmente dotado de derechos, libre para actuar sobre los demás seres y por tanto aislado de los mismos; hecho que finalmente le permite comunicarse con "los otros", únicamente, a través de la propiedad. Ello explica porque, Locke, uno de los pensadores más grandes en el surgimiento de mundo moderno, sólo consideraba como derecho, el derecho de propiedad y todas sus variaciones (Schiffrin, 2005).

El sujeto de derecho, entonces, concreta el ideario jurídico occidental liberal, ya que al dotar al hombre de derechos, legitima ante el contrato social (positivizado en regulaciones jurídicas), el accionar del mismo como propietario y poseedor de potestades y de bienes; presupuesto fundamental del sistema capitalista y por su puesto de los estados modernos, estos también al servicio del capital en el sentir de O'donnell (1977). Es así como el sujeto de derecho responde a una cosmovisión moderna, pues al exaltar la propiedad como máximo valor, al constituir un sujeto individual y al pretender universalizar y naturalizar los derechos del hombre como condición inalienable, posibilita el desarrollo del paradigma economicista

identificado con el desarrollo (el principio de ganancia), la homogenización, la universalización axiológica-normativa y el trabajo como sentido de la existencia misma.

Todas las declaraciones originarias de derechos, incluidas las más representativas como la de Virginia y la misma declaración de los derechos del hombre y del ciudadano se fundamentan en esos presupuestos, heredados por un lado de la tradición romana, sobre todo el derecho continental europeo de donde proviene el derecho Latinoamericano, y de otro lado, del derecho moderno que estima a un individuo omnipotente y aislado que se define concretamente por la propiedad y la posesión. En el derecho contemporáneo, específicamente en el derecho Latinoamericano, la categoría de sujeto de derecho, en la perspectiva de sus orígenes, no solo ha permitido el reconocimiento de derechos primero civiles, luego sociales, económicos y culturales, sino que a través del sistema jurídico ha incorporado a los individuos, grupos económicos, y comunidades al sistema comercial capitalista; dicho de otro modo el sujeto de derecho ha sido y sigue siendo instrumental al sistema económico imperante.

El Buen Vivir

La alternativa al desarrollo "Buen Vivir", se erige como una propuesta de origen indígena latinoamericano previo a la colonización Europea, precisamente en comunidades como los Aymara, los Quichua y los Mapuche, (Hernández, 2009). Ella desconoce los principios del desarrollo occidental, (desarrollo fundado en la idea de crecimiento infinito, y en el antropocentrismo heredado de la ilustración) y en su lugar ubica como centro de su propuesta la relación hombre-naturaleza en términos de reciprocidad y complementariedad (Cortez, 2010). El "Buen Vivir" por tanto, se opone al capitalismo que depreda la naturaleza, así como a la ruptura ontológica entre el hombre y aquella, ruptura permite considerar al hombre como dominador-ordenador (justificado por la racionalidad que le otorga libertad) y a la naturaleza, como un ente de recursos. El "Buen Vivir" es entonces, una propuesta alternativa al desarrollo, ya que no solo cuestiona esos presupuestos occidentales, sino que plantea otra forma de relacionamiento con la naturaleza (desde otra cosmovisión), implicando un sistema económico no extractivo y lineal, una perspectiva del futuro no identificable con el evolucionismo y el progreso y una vida comunitaria que se opone al individualismo, y a la propiedad privada como máximo valor social (Acosta, 2008).

El "Buen Vivir", busca la consolidación de estrategias plurales de construcción de resistencias y nuevas posibilidades en el contexto de la dominación. En su perspectiva económica se concentra en la conciencia ecológica, y en la cooperación recíproca, según los señalamientos de Cortez (2010), y en tal sentido contribuye a superar la dicotomía entre economía y ecología, así como elimina el status superior del derecho de propiedad. En términos de Avendaño (2009), se plantea una visión colectiva de los medios de producción, basado en una economía comunitaria, que pretende mucho más que la simple satisfacción de las necesidades materiales. En cuanto al ámbito social, como refiere Acosta (2008), se opone al consumo desmedido, y al individualismo-egoísmo, proponiendo como eje transversal el interés colectivo y comunitario.

Son la reciprocidad y la complementariedad los principios que dotan de alternatividad al Buen Vivir como propuesta contra-hegemónica. La complementariedad en el sentir de Temple (2001) niega el principio dialéctico occidental que afirma una ontología de las cosas a partir de la lucha de contrarios como momento conflictivo, y en su lugar evidencia en los opuestos una suerte de complemento entre sí. En este orden de ideas, en el pensamiento andino por ejemplo, la vida está ligada a la muerte, y la vida de cada uno de los integrantes de la comunidad está ligado a la de los demás a través de la economía, las relaciones familiares, la política y el trabajo, donde el principio de colaboración reconoce que la vida de cada quien, se posibilita por la existencia y participación de los otros. En la misma lógica los Aymaras, parten de la unidad dual para el conocimiento de las cosas y los fenómenos (epistemología) como también para constituir la práctica comunitaria; es así como el Hombre, Jaqi, es varón y a la misma vez mujer; no existe por tanto una superioridad jerárquica sino una complementariedad de opuestos. Unidad-dual que se reitera en la Paccha mama (madre tierra) como el concepto donde se encuentran complementariamente las dos fuerzas fundamentales del universo: el tiempo y el espacio, manifestando así la complejidad del cosmos.

Es necesario reconocer, sin embargo, que este principio no es extraño a occidente. Hasta el renacimiento, es decir hasta los albores de la modernidad, la complementariedad hizo parte fundamental de *Philosophia peremnis* donde se ubica el Kabbalah, el Sufismo y la Mística cristiana, y posteriormente a partir de las investigaciones de física cuántica y de biología fue reconocido por el paradigma científico técnico como una forma de explicar el mundo subatómico, bacteriano y celular; siendo Niels Bohr quien con la idea de la complementariedad de los opuestos permitió reconsiderar el paradigma reduccionista newtoniano, como un aporte desde el principio de la incertidumbre (ver Medina, 2001).

La reciprocidad por su parte contempla unas relaciones sociales basadas en el "producir para dar", "consumir para recibir" y "producir para volver a dar", todo ello como un círculo virtuoso que aumenta el sentido de humanidad y de colaboración, más allá de la simple solidaridad (dar de lo que sobra). Según Medina (2001) el paradigma científico occidental ha reconocido esta reciprocidad en los sistemas biológicos, destacando significativamente el caso de la simbiosis, por ejemplo entre un alga y un hongo, o el caso del mutualismo, presente en los ecosistemas a través de la polinización y la fijación de nitrógeno efectuada por bacterias que habitan las raíces leguminosas. Ello permite comprender porque las comunidades amerindias han apropiado tan fácilmente el principio de reciprocidad en sus relaciones sociales, políticas y económicas, ya que consideran al hombre parte de la naturaleza y reconocen una conexión tangible entre los elementos biológicos y los elementos sociales y espirituales.

Es así como ese principio de reciprocidad presente en los sistemas biológicos y evidentes para las comunidades indígenas americanas llevados al ámbito social, considera la libertad individual, como una condición de responsabilidad para con los otros, y no como un sentimiento egoísta; base de la economía moderna. En las relaciones sociales según Mayer (1974, p. 38): "la reciprocidad (...) es como un cordón umbilical que nutre a las personas por él vinculadas, ya que existe un constante y múltiple ir y venir entre los individuos relacionados por intercambios recíprocos", relaciones que configuran fenómenos sociales totalizadores ya que en ellos todas las instituciones (religiosas, legales, económicas, morales) hayan su expresión paralela.

En el mismo sentido el concepto "cooperación recíproca" se convierte en parte inherente de la economía, ella regula el flujo de mano de obra, de servicios y de bienes, en los sistemas de distribución y consumo. Esta es la razón por la cual, la posesión de la tierra se tiene como comunitaria o familiar, sobre todo, en lo que versa sobre la economía de subsistencia. Alulema Pichasaca (s.f) lo explica como:

"El dar para recibir, pero no impuesto sino vivido en la intensidad de su práctica, no se enuncia, simplemente se cumple, ya que es una razón para unir a las familias o a la comunidad campesina, es una manera de vencer las adversidades económicas y la falta de mano de obra; en la comunidad se conoce a la ayuda al individuo como makimañachi (presta mano)." (Alulema Pichasaca, s.f, p. 4)

Contradicción

Claros los presupuestos teóricos y las visiones de mundo que representan, de un lado el sujeto de derecho y de otro el Buen Vivir, es evidente la existencia de una contradicción entre ellos. Recapitulando, y esto con el fin de hacer lo más explícitamente posible dicha disyuntiva, el sujeto de derecho se constituye en la configuración jurídico formal del paradigma antropocéntrico y en medio instrumental del derecho de propiedad, siendo representación del sujeto individual que soporta la estructura social de la visión moderna. Y el Buen Vivir se opone al paradigma antropocéntrico, y por ello ubica como principio la relación hombre naturaleza en términos de reciprocidad y complementariedad.

Ahora bien, si existe tal contradicción, es necesario preguntarse ¿Qué puede suceder cuando el sujeto de derecho como categoría moderna y el Buen Vivir como propuesta alternativa al desarrollo se encuentran?, ¿Qué ocurre cuando el Buen Vivir, pretende utilizar esta categoría para dotar a la naturaleza de derechos, es decir declararla como sujeto de derecho? .Para responder a estas preguntas es obligatorio hacer alusión a dos aspectos fundamentales, primero al poder simbólico y formal de las declaraciones jurídicas,(sujeto de derecho), y segundo al papel de la naturaleza dentro del Buen Vivir, pero también dentro del pensamiento occidental moderno.

El derecho, según la cosmovisión occidental, es una plataforma simbólica que como bien afirma Ángel Maya (1996), se encuentra materializada en un acuerdo de voluntades, que puede ser escrito u oral, pero que definitivamente emerge como una disciplina que regula la actividad humana, pero también como un mecanismo que influye en esa misma actividad: modificándola, transgrediéndola o patrocinándola, lo cual determina los imaginarios culturales de la sociedad. En este orden de ideas el derecho no solo impone límites a través del sistema coercitivo del Estado, como última *ratio*, sino que también impone un peso al accionar de los sujetos de modo ético-moral, y además configura imaginarios sociales que establecen acciones. Declarar a la naturaleza como sujeto de derecho, además de otorgar prerrogativas y establecer a la par, límites de acción formales, que se respaldan, como se dijo, en el poder coercitivo del Estado, genera unos imaginarios en las comunidades que acogen tal declaración; ello significa sustancializar la naturaleza como un "ente" que ostenta derechos pero que también entra el espectro comercial. Así las cosas, las comunidades, pero también las grandes multinacionales ven en la naturaleza un "ser" dotado de derechos y al mismo tiempo un "ser" que puede vender, comprar y ser reparado.

El entendimiento de la naturaleza desde la perspectiva moderno-occidental,

es un tema que desde los filósofos griegos presocráticos preocupó al hombre. Explicar primero que era la naturaleza, luego si el hombre formaba o no parte de aquella, fueron asuntos que filósofos como Anaximandro, Empédocles, y Parménides, tuvieron como punto de partida para la creación de una filosofía "naturalista". Así las cosas como refiere Ángel Maya (2010), para los Jonios: entre los cuales se encontraban Anaximandro, Heráclito y Parménides, la naturaleza se definía por su autosuficiencia, esto con el fin de desligarla de las explicaciones míticas y de los dioses. Para los estoicos, sin embargo, la naturaleza se erigía como la divinidad misma, y en tal sentido no solo se constituía como el proceso de causas materiales sino también como el impulso divino que le da aliento (posición muy atrayente para los ecologistas profundos). En el sentir de Platón la naturaleza es un ente salvaje que solo puede ser explicado y dictaminado por Dios, y que por tanto carece de autonomía y de importancia; posición que luego es ponderada por Aristóteles al intentar regresarle tal autonomía a la naturaleza, desplazando a dios de sus análisis. Sin embargo, el mismo Aristóteles condiciona la naturaleza a los designios de una voluntad inmanente, que denomina una causa final, de lo que resulta una visión teleológica muy propia de la cultura occidental. Esta explicación Aristotélica a pesar de otorgarle un matiz racional a los planteamientos platónicos, sigue considerando un trasfondo metafísico, motivo por el cual la academia no puede aceptarlo, y es entonces cuando se produce una ruptura transcendental: se trasladan los planteamientos platónicos al plano religioso, y se deja el empirismo para el ámbito académico.

El platonismo tuvo éxito, en el plano religioso y de ahí su importancia como pensamiento dominante en más de diez siglos; durante la edad media. De una lado esta idea platónica-cristina que pone a la naturaleza al arbitrio de un ser supremo, presenta una connotación "negativa", pues ubica la naturaleza en el plano de pecado terrenal, de corrupción y pesimismo, que solo puede ser redimida por la divinidad; divinidad que únicamente favorecerá tal redención a través de la fe. Sin embargo, subsecuentemente como bien afirma Federovisky (2007), al considerar a la naturaleza en un plano de lo salvaje, lo intocable, lo desconocido, se generaba una suerte de respeto, que se identifica con el temor a dios y con el destino insoslayable que imponía él mismo como ser supremo.

Con la llegada del renacimiento; el racionalismo y la ciencia como su legitimadora exigen una explicación de la naturaleza fuera de los presupuestos religiosos y metafísicos. Es entonces cuando surgen pensadores como Descartes y Kant, que definen el camino de conceptualización y relacionamiento hombre-naturaleza en la modernidad. Descartes al entender la existencia como una dualidad entre materia y espíritu, posiciona

a la naturaleza en el plano netamente material, como un entramado de consecuencias lógicas que se explican en la ciencia y que tienen un impulso inicial identificado con dios, pero que a partir de ese momento operan a través de una dinámica independiente y autosuficiente que está desvinculado del ser humano como *res cogitans*, con lo cual abre el primer espacio para el pensamiento kantiano. Kant, entonces, ubica a la naturaleza en el campo de la causalidad determinística, la cual no comprende la libertad humana que legitima el dominio del hombre sobre la naturaleza (ver por ej. Gudynas, 2010). La naturaleza, es para Kant el ámbito de las causas necesarias, por ello la ciencia es quien debe realizar el análisis de la misma, y por la misma razón el hombre como ser de "razón y de libertad" debe dirigirse hacia la dominación de la naturaleza.

La naturaleza, entonces ya no puede ser esa totalidad que imaginaron los Jonios, pero tampoco esa naturaleza divinizada y lejana que fue durante el Medioevo. Se trata pues de una naturaleza que constituye solo una parte de la realidad: el conjunto de las causalidades que se explican y se conocen en la ciencia occidental. Así las cosas, como refiere Serje (2008) la concepción occidental de la naturaleza desde Platón hasta Kant, se fundamenta en la separación sociedad-naturaleza, reduciendo la segunda a un entramado de causalidades materiales, que pueden ser controladas por la ciencia y que se separan diametralmente del libre albedrío humano, lo cual genera una justificación de superioridad y de dominación humana, así como constituye "la piedra angular del pensamiento racional moderno y "de la epistemología de la ciencia" (Serje, 2008, p. 8)

Ahora bien, para las culturas amerindias no existe una separación ontológica entre el hombre y la naturaleza. Como bien afirma Cajigas (2010), las comunidades amerindias, específicamente las sociedades amazónicas no establecen una diferenciación profunda entre lo social y lo natural. Los espacios y los límites entre lo humano y lo humano se diluyen por ejemplo, en el ejercicio nómada que realizan los chamanes en lo que el mismo Cajigas denomina "una especie de diplomacia cósmica" (2010, p.59). La distinción, entonces, entre lo social y lo natural, solo obedece a un aspecto netamente moral, en el espectro de una única sociedad cósmica. Ello permite observar como las relaciones entre naturaleza-cultura y sociedad no se desarrollan desde espacios ontológicamente disímiles, sino a partir de un relacionamiento constante que configura una manera de "ser" per se.

Afirmaciones como "los peces tienen maloca", expresan la dilución de esos límites, entre lo humano y lo no humano, y manifiestan a la par el carácter cultural de lo natural y viceversa. Es así como:

"Las entidades no humanas tienen comportamiento humanos, con subjetividades, tienen intencionalidad y pueden afectar y ser afectadas por los humanos; (...). En estas cosmologías lo humano se presenta como una ontología permanente que es actualizada de diversas formas por los distintos puntos de vista presentes en las subjetividades (de ahí que los animales se quiten la ropa cuando llegan a sus casas y sean hombres)". (Cajigas, 2010, p. 61)

En este sentido los principios de reciprocidad y complementariedad juegan un papel preponderante, pues es el primero quien organiza las relaciones entre todos los seres de la naturaleza, incluido el hombre, y es el segundo donde se manifiesta la dualidad humano-no humano, como una unión de opuestos, que en tal sentido no se contradicen sino que se complementan para formar un único ente desde lo ontológico. Ello se evidencia claramente en la cosmología de los grupos Tukano quienes conciben, en el sentir de Cajigas (2010, p 60)

"un circuito permanente de energía proveniente del padre sol, que fecunda este nivel de vida y a sus seres, denominado Tulari-boga. [Así mismo] en las actividades de caza se prestan especial atención al intercambio que se debe realizar entre almas humanas y presas de cacería, (...) [garantizando] la continuidad del ciclo energético de fertilidad."

Así por ejemplo para la cultura Aymara, existen tres mundos el Arajpacha (mundo de arriba), el Akapacha (el "acá", donde vive el hombre Aymara) y el Manquepacha (mundo de abajo). El mundo de "acá", implica concebir la existencia con fundamento en la naturaleza como eje de todas las cosas. La complementariedad es uno de los principios que posibilitan esa concepción, comprendiendo al otro no como la negación del ser sino como su complemento (Valdivia, 2005). A lo que se le suma la reciprocidad como manifestación de la complementariedad en el terreno de lo moral y lo práctico, por ello en el sentido de Valdivia (2005, p.2): "Cada acción cumple su sentido y fin, en la correspondencia con una acción complementaria, logrando un equilibrio". Ello implica la integralidad entre el hombre y la naturaleza, como un todo, así como exige un dar y recibir entre todos los seres existentes.

Esta complementariedad explica por qué las comunidades indígenas americanas tienen como característica fundamental el respeto a la tierra, considerándola como ser viviente, donde todo está interaccionado. En esta

perspectiva Alulema Pichasaca (s.f, p, 3)afirma que “la pachamama [como fuente creadora de la naturaleza y como ella misma] es vida, es holística, es agro céntrica y es totalizadora, en la que concibe que todo lo que existe esta interrelacionado, que nada ni nadie puede vivir y existir solo y aislado”. Los seres abióticos para occidente, tienen vida en las cosmovisiones y cosmologías indígenas; el agua por ejemplo se considera un ser viviente, el cual provee vida como sangre que nutre la tierra y posibilita la producción a nivel económico. Por este motivo la chacra es fundamental dentro de sus cosmovisiones y cosmovivencias; el quehacer de las comunidades gira en torno al manejo, conservación y cuidado de las chacra desde una mirada agro-céntrica, mirada que no incluye únicamente la perspectiva económica, sino también un escenario donde se desarrollan las relaciones sociales, religiosas y donde se une el vínculo con los demás seres de la naturaleza. Medina (2001, p.33) afirma, al respecto:

“La agricultura no es un medio de vida, un negocio, aunque ella proporcione ingresos monetarios. Lo que cuenta es el gozo que proporciona la recreación cotidiana de la naturaleza. Esta alegría no sólo se expresa en las fiestas, sino en ver el crecimiento del maíz que «hace alegrar al monte». El gozo, ese sentimiento, no sólo lo comparten los miembros de la comunidad humana sino las otras dos comunidades, la de los ancestros-divinidades, Waka, y la comunidad de la Naturaleza, Sallqa, con la que están interconectados.”

En este orden de ideas, es indiscutible como los conceptos e imaginarios sociales que se tienen de naturaleza, en el mundo occidental moderno y en la cosmovisión indígena americana y de ahí en el Buen Vivir, se confrontan y se contradicen. Es por ello que al declarar a la naturaleza sujeto de derecho se debe reflexionar sobre a que “naturaleza” nos referimos, si a la naturaleza material identificada como un entramado de consecuencias lógicas que se explican en la ciencia, de las cuales no hace parte el hombre, o a una unidad complementaria, viva, donde la energía tangible e intangible recorren cada uno de los seres que existen, incluido el hombre.

Declarar a la naturaleza sujeto de derecho, conociendo los antecedentes y contenidos formales y sustantivos del mismo, “supondría” considerar a la naturaleza desde los presupuestos modernos, es decir, una naturaleza mecánica y puesta al servicio del hombre como recurso. Dicha afirmación puede no ser del todo cierta, pues a pesar de que el sujeto de derecho como categoría occidental es antropocéntrica y funcional al capitalismo, no quiere decir eso, necesariamente, que no pueda permitir el otorgamiento de

derechos a una naturaleza ontológicamente ligada al hombre. Sin embargo, y aquí en donde se empiezan a observar las consecuencias de la contradicción sujeto de derecho-Buen Vivir, declarar a la naturaleza como sujeto de derecho, implica otorgarle un estatus, que si bien es cierto le confiere derechos y prerrogativas ante el sistema jurídico, también es cierto que la inserta en el juego comercial capitalista y en los presupuestos de universalidad y homogenización modernos. Dicho de otro modo ¿de qué sirve considerar a la naturaleza como unidad energética vital, si se abre la posibilidad de que se estime con un “sujeto” que puede ser reparado civilmente, al modo de la ficción de las personas jurídicas, como las sociedades anónimas, limitadas etc.? Así, aunque en términos teóricos es posible declarar a la naturaleza sujeto de derecho, concibiendo aquella según la cosmovisión amerindia, tal declaración quíerese o no abrirá la posibilidad de que, en el ámbito práctico se conciba a la naturaleza a partir del paradigma moderno y permitirá por tanto medir lo intangible en términos pecuniarios.

Intentaré explicar este punto con más profundidad recurriendo, al primer punto que anuncié como necesario para abordar las implicaciones de la contradicción en referencia, el punto acerca del poder simbólico y formal de las declaraciones jurídicas. Como señalé previamente las declaraciones jurídicas poseen un poder no solo legal, en términos de la prescripción y el castigo de un órgano organizador social, legitimado, que se conoce como estado, sino que también le otorgan un status y un rol dentro del espectro económico, social y político a los individuos, entes y objetos. Es por esta razón, como bien señala Caldas (2004), que la declaración de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, no solo generó evidentemente una concesión de derechos dentro del marco jurídico occidental, sino que también significó “la posibilidad de que estas comunidades entrasen en relaciones jurídicas como titulares (propietarias), pudiendo por lo tanto disponer de sus bienes (sus saberes ancestrales)” (Caldas, 2004, p. 22). Ello refleja concretamente el presupuesto romano, sobre la entronización del derecho de propiedad y la configuración del sujeto como acreedor del mismo, así como la prescripción moderna acerca de la universalización de los derechos y la importancia del derecho al servicio de la economía.

Para que “la naturaleza” como ente acreedor de derechos pueda entrar en el terreno práctico de la categoría de sujeto derecho, necesita de una ficción al modo de las personas jurídicas (Sociedades anónimas, limitadas, encomandita), dado que para exigir sus derechos necesitará de un ser humano que la represente (ver Crespo Plaza, 2008). Las personas jurídicas son una organización o un conjunto de organizaciones, que participan en el quehacer económico, político y jurídico a través de una representante legal, un ser-humano, el cual se hace acreedor de potestades mediante las cuales

la organización realiza sus fines, pero también se hace responsable de ciertos deberes que se desprenden del accionar de la misma organización; ello se conoce como una ficción jurídica, pues a pesar de que la organización no puede identificarse con una persona, en el sentido ontológico, el derecho le otorga este *status* para lograr su desarrollo como sujeto de derecho. Así las cosas, el derecho contemporáneo ha reconocido que cuando estas personas jurídicas sufren daños, deben ser reparadas-indemnizadas pecuniariamente, sin que se realicen otro tipo de consideraciones por ejemplo a nivel ético. La naturaleza como sujeto de derecho, en este sentido, podría identificarse con las personas jurídicas, tendría un representante legal, que velaría por su protección, y de la misma forma que aquellas podría ser reparada pecuniariamente cuando sus derechos hayan sido violentados. Cabe preguntarse si “la naturaleza” considerada como sujeto de derecho y prácticamente concebida como una persona jurídica, ¿Responde a una concepción moderna o amerindia sobre la naturaleza? ¿ello de qué manera está afectando o no el ideario del Buen Vivir?, efectivamente en el caso de la “naturaleza” ¿basta con una simple indemnización pecuniaria para pensar en una reparación?, mucho más que eso, es necesario preguntarse si lo que se busca con tal declaración es “reparar” a la naturaleza, objetivo un poco difuso si se piensa en la entropía, o lo que se busca es una relación hombre-naturaleza distinta a la occidental y de ahí una inherente protección de todos los seres de la naturaleza.

Concluyendo podemos decir que declarar a la naturaleza como sujeto de derecho, cuestiona en primer lugar la potencialidad del “Buen Vivir” como alternativa al sistema hegemónico, además pone en riesgo la coherencia teórica de la propuesta al no dar claridad sobre las implicaciones a nivel jurídico, axiológico, simbólico y socioeconómico, de tal declaración. A lo que se le suma que en términos prácticos viabiliza prácticas extractivas legitimadas por la vía de la reparación, de que pueden ser objeto todos los sujetos de derecho, en este caso la naturaleza. Esta posible contradicción necesariamente conduce al análisis profundo del “Buen Vivir” como propuesta alternativa al desarrollo, en la búsqueda de su coherencia y pertinencia teórica, y por tanto debe ser asumido por los estudiosos de las alternativas al desarrollo, así como por constitucionalistas, pero sobre todo por los pueblos que ha decidido abogar por nuevas formas de organización y de vida, más equitativas y sustentables, si se quiere resistir la presión constante que ejerce el sistema hegemónico.

Yeimi Alexandra Arias:

Estudiante de la Maestría en Desarrollo, Universidad Pontificia Bolivariana, Bogotá, Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto (2008). El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Revista Ecuador Debate, No. 75, p. 33-47. Extraído el 10 de Marzo de, 2011, de: <http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/1443>

Acosta, Alberto (2010). El Buen Vivir, una utopía por (re)construir. Otra economía, Vol IV, No 16, p. 8-13. Extraído el 10 de Marzo de, 2011 de: <http://www.riless.org/otraeconomia/acosta6.pdf>.

Alulema Pichasaca, Rafael (Sin fecha). Visión indígena cañari sobre la naturaleza (pachamama) y la sociedad. Ponencia maestría en salud con enfoque de ecosistemas. Extraído el 12 de agosto de 2011 en: <http://dspace.uca.edu.ec/bitstream/123456789/36/1/VISION%20INDIGENA%20SOBRE%20LA%20NATURALEZA.pdf>.

Almaguer Riverón, Carmen Delia y Pierra Conde, Allan (2009). La relación Naturaleza-cultura-desarrollo en la Modernidad: la problemática del riesgo. Revista Analogía filosófica, año XXIII 2009, No 2, pag 77-110

Angel Maya, Augusto (1996). El reto de la vida: ecosistema y cultura, una introducción al estudio ambiental. Bogotá: Ecofondos.

Angel Maya, Augusto (2002). El retorno de Ikaro: la razón de la vida, muerte y vida de la filosofía, una propuesta ambiental.: Bogotá: Universidad Autónoma de Occidente.

Avendaño, Octavio (2009), El Buen Vivir una vía para el desarrollo. Acosta Alberto, Martínez, Esperanza (Comp.), Revista polis, Vol 9, No 25, p. 557-561. Extraído el 10 de Marzo de, 2011, de: <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/25/art30.htm>

Cajigas, Juan Camilo (2010). Esferas cognitivas y prácticas ecosóficas. Aproximaciones a una crítica biocéntrica. Revista aportes ambientales desde América Latina para la apertura de las ciencias sociales (Comp) Eschenhagen, p. 47-71. Bogotá: Universidad Central.

Caldas, Andressa (2004). La regulación jurídica del conocimiento tradicional: la conquista de los saberes. Colección en clave del sur, 1 ed. Bogotá: ILSA.

Cartay A, Belkis (Sin fecha). La naturaleza: objeto o sujeto de derechos. Universidad de los Andes. Extraído el 05 de Mayo de 2011 de: <http://www.grupologosula.org/dikaiosyne/art/dik137.pdf>.

Choquehuanca Céspedes, Macas (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. En Sumakkawsay: recuperar el sentido de la vida. Revista América Latina en Movimiento, No 452, p. 8-13. Extraído el 10 de Marzo de, 2011, de: <http://alainet.org/publica/452.phtml>

Consejo Indígena de Centro América (CICA), Bolaños, Graciela Bolaños, Pancho, Avelina, Arias, Jaime Enrique, Ovidio, Julián, López, Yumbay, Mariana, Centro Maya Saqb e (2008). Hacia El Buen Vivir: Experiencias De Gestión Indígena En Centro América, Colombia, Costa Rica Ecuador Y Guatemala. Fondo Indígena Bolivia, 315 p. Extraído el 10 de Marzo de 2011 en: http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/74656d706c6174653132333435363738/12675_LIBRO_FONDO_INDIGENA.pdf

Cortez, David (2010). La construcción social del “Buen Vivir” (SumakKawsay) en Ecuador Genealogía del diseño y gestión política de la vida. Revista aportes Andinos, No 28, p. 1-23. Extraído el 10 de Marzo de 2011 en: www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanalis2/buenvivirsumakkawsay/articulos/Cortez.pdf Programa Andino de Derechos Humanos.

Crespo Plaza, Ricardo (2008). La naturaleza como sujeto de derechos: ¿símbolo o realidad jurídica?. Extraído el 09 de Marzo de 2011 de: <http://www.derechosdelanaturaleza.org/website/files/2011/01/La-natureleza-como-sujeto-de-derechos-s%C3%ADmbolo-o-realidad-jur%C3%ADdica-Ricardo-Crespo.pdf>

Dávalos, Pablo (2005). Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. En Dávalos P. Pueblos indígenas estado y democracia, Clacso, p. 17-33 extraído el 5 de mayo de 2011 en: <http://168.96.200.17/ar/libros/davalos/CapDavalos.pdf>

Dávalos, Pablo (2008). El "Sumak Kawsay" ("Buen Vivir") y las cesuras del desarrollo. ALAI: América Latina en Movimiento. Extraído el 5 de Mayo de 2011 de: <http://alainet.org/active/23920>

De Sousa Santos, Boaventura (2010). "Hablamos del Socialismo del Buen Vivir". En Sumakawsay: recuperar el sentido de la vida. Revista América Latina en Movimiento, No 452, p. 1-32. Extraído el 10 de Marzo de, 2011, de: <http://alainet.org/publica/452.phtml>

Federovsky, Sergio (2007). Historia del medio ambiente. Buenos Aires: Capital.

Fernández Sessarego, Carlos (2002). ¿qué es ser "persona" para el derecho ?. En "Alberto J.(Comp). Derecho Privado No 53. Editorial Hammurabi: Buenos Aires. Extraído el 20 de Abril de 2011.

Ferry, Luc (1992). La ecología profunda. En Vuelta. México, número 192, noviembre 1992, pp. 31-43. Extraído el 20 de Mayo de: http://www.uv.mx/mie/planestudios/documents/SEION4_9Sept_Ecologia_Profunda.Ferry..pdf

Galafassi, Guido (2005). Naturaleza, sociedad y alienación: ciencia y desarrollo en la modernidad. [Artículo en línea]. Consultado el día 04 de Octubre de 2010 en: <http://www.enlacesocialista.org.mx/pdfs/articulo-ecologia-produccion-de-conocimiento-ciencia-y-mercado-capitalista-consideraciones-acerca-de-los-estudios-sobre-sociedad-naturale-2.pdf>

Gudynas, Eduardo (2009). Suma Qamaña=el buen convivir. En revista Obets, no 4, p. 25-40. Extraído el 20 de abril de 2011 en: <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/13391>.

Gudynas (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. Revista Cultura Naturaleza, p 267-297. Extraído el 5 de Mayo de 2011: <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasConceptosNaturalezaCo10.pdf>

Gudynas, Eduardo (2011). Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. América Latina en movimiento, No 462, p.1-24. Extraído el 09 de Marzo de 2011 de: <http://alainet.org/publica/alai462.pdf>.

Gudynas, Eduardo (2011). Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir después de montecristi . En revista, En: Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador, Marzo, pp 83-102. Extraído el 20 de Mayo de 2011 en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasDesarrolloNaturalezaDespuesMontecristi11.pdf>

Hernandez, Maribel. SUMAK KAWSAY Y SUMA QAMAÑA, EL RETO DE APRENDER DEL SUR. REFLEXIONES EN TORNADO AL BUEN VIVIR. En revista Obets No 4, dic 2009, p 55-65. Extraído el 05 de 2011 en:http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13394/1/Obets_4_06.pdf.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010). Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI. Extraído el 10 de Marzo de 2010 de: http://www.economiasolidaria.org/documentos/buen_vivir_vivir_bien_filosofia_politicas_estrategias_y_experiencias_regionales_andinas.

León T Magdalena (2008). El Buen Vivir : objetivo y camino para otro modelo. En Irene León (coord.) Buen Vivir y cambios civilizatorios.

López Rivera, (2005). Orígenes del derecho occidental. Revista Area, No 32, p.82-75. Extraído el 05 de Mayo de 2011 en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/podium/cont/32/pr/pr15.pdf>

Medina, Javier (2001). La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia. En gestión pública intercultural, No 8. Extraído el 17 de Agosto de: <http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/vida-buena.pdf>.

O'donnell, Guillermo (1977). Apuntes para una Teoría del Estado, Buenos Aires, Doc. cedes/G. E. Clacso N°9.

Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp). Del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Extraído el 10 de Marzo de 2011 de: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf>

Quijano, Aníbal (2000). El fantasma del desarrollo. Revista Venezolana de economía y Ciencias sociales, Vol 6, No 2, p. 73-90. Extraído el 20 de abril de 2011.

Rengifo Vásquez, Grimaldo (2009). El retorno a la naturaleza apuntes sobre cosmovisión amazónica desde los quechua-lamas. Perú: proyecto andino de tecnologías campesinas.

Roa Avendaño, Tatiana (2009). ¿Derecho a la naturaleza o derechos de la naturaleza?. En revista ecología política, No 32, p. 17-22. Extraído el 20 de Mayo de 2011 de: <http://www.ecologiapolitica.info/ep/38/38.pdf#page=17>.

Schiffirin, Leopoldo (2005). Nacimiento de la noción de sujeto a través del Derecho. Revista Psicoanálisis APdeBA - Vol. XXVII - N° 3, p.538-560. Extraído el 5 de Mayo de 2011.

Serje, Margarita Rosa (2008). La concepción naturalista de la naturaleza. En revista de antropología y arqueología, universidad de los Andes, Vol.11, No 1-2, p. 7-74.

Temple, Dominique (2001). La reciprocidad y el origen de los valores humanos. En gestión pública intercultural, No 8. Extraído el 17 de Agosto de: <http://saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/vida-buena.pdf>.

Valdivia, María Paz (2005). Cosmovisión Aymara y su Aplicación Práctica en un Contexto Sanitario del Norte de Chile. En Revista de Bioética y Derecho, No 7, p. 1-5. Extraída de: http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/11363/2/Valdivia_Cosmovision_Aymara.pdf

Zarka Yves, Charles (1999). La invención del sujeto de derecho. En revista Isegoria, No 20, p. 31-41. Extraído el 20 de Mayo de 2011 en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/91/91b>

Teología de la liberación y Buen Vivir

Fernando Vega

Introducción

No he logrado encontrar en la literatura especializada un estudio extenso sobre las relaciones entre la Teología de la Liberación y el Buen Vivir, aparte de algunas referencias más o menos puntuales y de alguna manera implícita. La falta de referencias a esta relación se debe, en mi opinión a que por tanto en la teología de la liberación como en la reflexiones sobre el desarrollo el concepto del Buen Vivir constituye un novedad todavía en construcción. El presente trabajo pretende ser un aporte que permita hacer visible el diálogo entre la teología y la teoría del desarrollo en los últimos cincuenta años, pero también su encuentro en la práctica de un importante sector de los cristianos latinoamericanos comprometidos con la búsqueda de alternativas en la construcción de comunidades más libres, solidarias y sustentables.

Como preámbulo podemos afirmar que tanto la reflexión teológica sobre la liberación como el surgimiento de las distintas propuestas teóricas sobre el desarrollo tienen un punto de partida común en el escenario del último despertar latinoamericano al escándalo de la pobreza y desigualdad, cuya toma de conciencia se dio tanto en el ámbito de los creyentes como de los científicos del desarrollo fuertemente rebelados contra la idea de que la pobreza y su superación tenía orígenes divinos o hacían parte de procesos regidos por leyes mecanicistas ajenas a la decisión humana. Habría que reconocer en la "Teoría de la Dependencia" el punto de coincidencia inicial en contra de la teoría del "despegue".

A partir de allí encontraremos permanentes puntos de contacto entre teología y desarrollo, sobre todo en aquellos autores comprometidos con la utilización en sus análisis de las herramientas de la filosofía marxista (aunque sin asumir su dimensión política y filosófica). Esta cercanía no se quedó en el nivel de los conceptos, todo lo contrario, provino de la praxis revolucionaria

en la que marxistas y cristianos lucharon juntos en las selvas y montañas de varios países de Centro América. Las comunidades cristianas y sus pastores comprometidos en los cambios urgidos por la pobreza del continente, en Brasil de manera especial, desde la práctica pastoral, la teología de la liberación era también una teología del desarrollo. Liberación y desarrollo parecían entonces dos realidades implicadas en dos matrimonios paralelos y antitéticos: Dependencia-Subdesarrollo y Libertad-Desarrollo.

Podemos aceptar, siguiendo a Pablo Richard¹, dividir la historia del desarrollo y praxis de la teología de la liberación en dos períodos: uno que va desde los 60 hasta la caída del muro de Berlín (1988) y otro que desde esa fecha alcanza hasta nuestros días. El primer período puede llamarse fundacional y está más preocupado por la liberación, mientras que el segundo es de redefinición y profundización con mayores preocupaciones en torno al desarrollo. En el caminar de este segundo período, y en torno a la conmemoración de los 500 años de resistencia (1992), me atrevo a postular que tanto la Teología de la Liberación (TL) como la filosofía del desarrollo se han encontrado bebiendo de la misma fuente: la cosmovisión y la espiritualidad de los pueblos originarios. Veamos este caminar con mayor detenimiento.

1.- PERIODO FUNDACIONAL (1960-1988)

La crítica y la lucha contra el "mal vivir".

En este punto aprovecho las memorias históricas de de Phillip Berryman² y Pablo Richard. El primero un ex sacerdote católico norteamericano que siguió muy de cerca los procesos de la TL durante más de 20 años y el segundo un profesor del DEI de Costa Rica, militante de la TL hasta nuestros días. Mi exposición estará sembrada de citas implícitas y explícitas de estos autores, ya que muchos de mis puntos de vista coinciden plenamente con la de ellos y porque sus expresiones expresan y refuerzan lo que yo mismo quiero expresar.

Preludiado por el trabajo de insignes teólogos, filósofos y humanistas europeos, el *Concilio Vaticano II* (1962-65) puso en marcha un intento de

reforma de la Iglesia Católica renovarse recurriendo sus orígenes bíblico-patristicos, reconociendo la necesidad de ponerse al día, a tono con el mundo contemporáneo tras reconocer que durante varios siglos ha vivido de espaldas a él. La recepción del *Concilio en América Latina* en la *Conferencia de Medellín* (1968) produjo una primavera eclesial en el continente en un contexto donde se fraguaban también grandes cambios políticos, sociales y económicos en la lucha y resistencia contra las dictaduras latinoamericanas. Uno de los frutos tempranos de esa primavera fue la Teología de la Liberación.

El año de 1968 es suele considerarse como el año de nacimiento explícito de la TL. En julio de ese año Gustavo Gutiérrez pronunció una conferencia en Chimbote (Perú) titulada: "Teología de la Liberación" Gutiérrez cambió a última hora el título original que era: "Teología del Desarrollo", este cambio dice algo profundo en la teología: el problema no era el *desarrollo*, sino la *liberación*. Luego se publicó su libro: *Teología de la Liberación. Perspectivas*. A partir de allí se produjo una eclosión de obispos, teólogos y comprometidos con el proceso de cambio que era urgente en el Continente; en 1971 Hugo Assmann aportó con elementos para nuevo método teológico y Enrique Dussel, hizo lo propio para una nueva manera de ver la historia desde las situaciones de opresión. La ruptura con la matriz europea había tardado una década en resolverse pero el paso se había dado.

La TL nace así íntimamente vincula con el debate sobre el desarrollo vigente en aquellos años entre las tesis de W. Rostow (1960) de la Teoría de las Etapas del Desarrollo, conocida también como "Teoría del Despegue" que postulaba que el subdesarrollo-desarrollo eran dos fases de un proceso natural espontáneo. Tras esta visión que se volvió convencional el diagnóstico del subdesarrollo como "atraso", y la suposición de que el desarrollo sólo podría lograrse siguiendo el camino ya trazado por los países "avanzados". Los científicos sociales latinoamericanos propusieron otra lectura: la Teoría de la Dependencia en 1964, (trabajada desde la CEPAL) que afirma que no puede haber desarrollo sin ruptura de la dependencia del Primer Mundo. El subdesarrollo era estructural. Los términos más adecuados no eran "avanzado" y "atrasado", sino "dominante" y "dependiente". No hay desarrollo sin liberación. Esta tesis fue acogida incluso por el magisterio romano en la encíclica de Paulo VI "*El Progreso de los Pueblos*" (1967) y en la "*Octogésima Adveniens*" (1971). Los teólogos y pastoralistas de la liberación se encargaron de que el debate no se quedara en las esferas académicas y de los especialistas. Una cita entresacada de los textos de Medellín anticipa por dónde iban a ir las cosas:

"Los principales culpables de la dependencia de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero"; "situación de injusticia

1. Ver Pablo Richard. Reforma y contra reforma en la Iglesia.

2. Ver Pablo Berryman. Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares.

que puede llamarse de ‘violencia institucionalizada’; ‘educación liberadora: la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo’; ‘un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte’; ‘La comunidad cristiana de base es el primero y fundamental núcleo eclesial... célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo’ (15,10); etc. (Medellín)³

El segundo principio de la TL como acto segundo, expuesto por Gutiérrez (prioridad de la praxis) se hacía realidad el primero de los principios de la TL: la ‘opción fundamental por los pobres’, llevando el debate a las comunidades de pobres a lo largo y ancho de América Latina. Los pobres se convirtieron así en sujetos del debate crítico sobre la praxis pastoral de la iglesia, pero también de las causas estructurales nacionales y mundiales de la pobreza. Aquí y allá, miles de ‘comunidades de base’ se reunían para analizar la realidad del continente, a la luz de la Biblia y de las ciencias sociales y tomaban compromisos concretos para resistir al sistema o para involucrarse en procesos de cambio liberador. Para los luchadores de las comunidades de base, el problema de América Latina, desde el punto de vista del creyente no era el ‘ateísmo y la secularización’, como ocurría en Europa, sino la idolatría del poder y del dinero y por lo mismo, la denuncia de los cristianos se nutría del venero de la predicación de los profetas bíblicos y del profeta de Nazaret.

Las comunidades de base lograron capitalizar los métodos participativos que ya habían sido cultivados por las juventudes obreras de la acción católica, introducidos por Joseph Cardijn en los movimientos sindicales belgas y trasplantados con éxito a nuestro continente: Ver, Juzgar y Actuar. Las comunidades añadieron dos pasos más al proceso: Evaluar y Celebrar. El método fue consagrado por los documentos de la iglesia y ha vuelto a ser ratificado en la última conferencia de Obispos en Aparecida (Brasil) el año pasado. La utilización de este método puso en manos de gente muy sencilla una poderosa herramienta de análisis de las realidades sociales, políticas y económicas locales, nacionales y mundiales y promovieron el potencial del pueblo pobre para involucrarse en los distintos procesos de resistencia contra las dictaduras de América Latina, primero, y revolucionarios en Centro América, después.

Otro aporte, propiamente latinoamericano fue interiorizado por la práctica de la TL en las comunidades de base; me refiero a la gran contribución de Paulo Freire iniciada en los 50 (con su mayéutica –pedagogía de la pregunta-

cultivada en los procesos de alfabetización ‘concientizadora’ de los pobres del Brasil cuya teoría se expone en la ‘*Pedagogía del Oprimido*’ y otros libros del gran maestro. La denuncia del carácter eminentemente colonizador y domesticador de la educación en el continente ponía de manifiesto que las cadenas de la esclavitud eran implantadas por el poder dominante en las mentes de los pobres a pretexto de la alfabetización. Los paradigmas del sabio-ignorante, superior-inferior, del desarrollado-subdesarrollado, del civilizado-salvaje, eran las armas del esquema colonial que pervivía en América Latina, siglos después de lograda la independencia política. Alfabetizar implicaba liberar de estas cadenas a los pobres para que pensarán por sí mismos con dignidad, libertad y solvencia. Se habían sentado las bases de los derechos de autodeterminación.

La irrupción de otros teólogos y pastoralistas de gran envergadura como Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto y otros llevaron a la TL de esas décadas a cuestionamientos que no solo trastocaban el orden político y económico de los estados, sino también el poder Romano y carácter colonizador del cristianismo centroeuropeo. Por citar solo algunos hitos importantes de los progresos de la TL nombremos los trabajos de Clodovis Boff en su ‘*Teoría y Práctica*’ y ‘*Teología con los pies en la tierra*’ (1983), en la línea Dialéctica de las teorías sociales, en los que dialoga con teóricos como Bachelard, Bourdieu, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Piaget y Foucault, así como de los principales teólogos modernos desde el lodo de la selva de Acre donde trabaja y que constituyen un vademécum para los intelectuales orgánicos que quieren acompañar los procesos de trabajo sobre los contactos de la teología de la liberación y el análisis marxista. Destacan que el análisis de Marx del fetichismo en el que utiliza imágenes religiosas. El fetichismo es una categoría esencial para entender al capitalismo. Reconocen que el origen del fetichismo se da en la transición del ‘valor de uso’ al ‘valor de cambio’, a través de éste los seres humanos son dominados por los bienes que producen. Los bienes se han vuelto ‘sujetos’. Las cosas sólo empeoraron con el ‘fetichismo del dinero’ y el ‘fetichismo del capital’. *Las armas ideológicas de la muerte* de Hinkelammert es una feroz crítica del fetichismo en pensadores como Max Weber, Milton Friedman y Karl Popper.

Ya en esta etapa originaria de la TL se autodefine como una *Teología de la Vida*, en lucha contra las fuerzas de la muerte desencadenadas por el capitalismo neoliberal, el poder devorador del mercado, el imperialismo cultural y la cultura de la acumulación y el consumo. Las causas de la pobreza de la gran mayoría del pueblo del tercer mundo había que encontrarlas en la perversión de las estructuras heredadas y vigentes de un modelo colonial en sus dimensiones sociales, económicas, políticas, culturales e incluso de carácter religioso. Los pueblos de la periferia solo serían verdaderamente libres si

3. Tomado de Documentos de Medellín N° 2, 9e, 16,4,8; 14, 2; 15,10

eran capaces de sacudirse de este múltiple yugo y convertirse en sujetos de su propio destino, reivindicando su soberanía en todos los ámbitos y espacios de la vida. Como cabía esperar las reacciones no se hicieron esperar: En 1980 aparece el *Documento de Santa Fe I* con importantes recomendaciones para Reagan (entre otras: "La política exterior de los Estados Unidos debe empezar a contrarrestar la teología de la liberación", 11, 3). La condena de la Iglesia tampoco se hizo esperar.

"En efecto, el concilio Vaticano II que se expresó en AL en un una verdadera primavera como un movimiento teológico, no logró la creatividad y fuerza renovar la institución eclesial. El Concilio decidió la elaboración de un Nuevo Derecho Canónico y de un nuevo Catecismo para renovar la institución de la Iglesia, pero sucedió lo contrario: el Nuevo Derecho Canónico (1983) y el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) sofocaron el Espíritu del Vaticano II. De esta forma, irrumpió la tradición institucional de cuatro siglos de contra-reforma del concilio de Trento. El Dogma, el Poder y la Ley de la contra-reforma pudieron más que la Teología y el Espíritu de la reforma eclesial inaugurada en el concilio Vaticano II. Tenemos aquí la raíz del actual fundamentalismo católico. Y Roma arremetió con fuerza contra los teólogos de la TL y la praxis de la Iglesia de los pobres". (Richard)

La contra-reforma comenzó a ser preparada en bajo el liderazgo ideológico y académico de Roger Vekemans en Bogotá (1971) y pastoral del Obispo López Trujillo desde el seno de la secretaria del episcopado latinoamericano (CELAM) que proponía un enfoque diferente al de la TL: América Latina en transición desde el subdesarrollo al desarrollo y aunque los obispos lo rechazaron, terminó haciendo su efecto, ya en la conferencia de Puebla (1978) que se distanció de la radicalidad de Medellín, se mantuvo en un tono general más bien desarrollista. En 1983 el gesto del Papa Juan Pablo II, agitando el dedo en la cara de Ernesto Cardenal, dio la vuelta al mundo. Dicha reprimenda expresaba mejor que los discursos los temores de Roma a las complicidades de los cristianos revolucionarios de AL con el marxismo. En la misma visita a Nicaragua el Papa se enzarzó en una discusión pública con los fieles que cantaban "Queremos paz", imponiéndoles silencio. (Cf. Berryman)

Paralelamente el Vaticano presionó también a los teólogos de la liberación. Ese mismo año el cardenal Joseph Ratzinger, el jefe de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del Vaticano, envió una carta a los obispos peruanos haciendo una lista de las objeciones a la teología de Gustavo Gutiérrez. Al año

siguiente Leonardo Boff fue convocado a Roma a causa de su libro *"Carisma y poder"* y en 1985 se le impuso silencio y se le prohibió publicar y enseñar. En el intervalo Ratzinger hizo pública una *"Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la Liberación"* que fue entendida como una condena. Más grave fue, desde entonces y hasta nuestros días, la sistemática sustitución de obispos comprometidos por jefes conservadores o moderados. En el 86 el Vaticano publicó una versión más benigna y equilibrada titulada *"Instrucción sobre la libertad y liberación cristianas"*. El mismo año el silencio de Boff fue levantado. Sin embargo la ambigüedad eclesial se implantó como denominador común de las nuevas generaciones de pastores. Cf. Berryman)

"El miedo a la dispersión y fragmentación, el miedo a la opción preferencial por los pobres, el miedo a las consecuencias eclesiales de la crisis económica, el miedo a la modernidad y a la crisis de la modernidad, tuvieron como efecto la búsqueda de seguridad en el Dogma, la Ley y el Poder central de la Iglesia, lo que llevó a la marginación y el olvido progresivo del Vaticano II, de Medellín y Puebla. En el modelo de Iglesia del Vaticano II (Gaudium et Spes), la Iglesia está en el mundo y al servicio del mundo; Medellín y Puebla concretizaban: en el mundo de los pobres. El movimiento neoconservador, por el contrario, tiende a centrar a la Iglesia sobre sí misma; tiende a encerrarse en el mundo dentro de la Iglesia, alejándose cada vez más del mundo en general y del mundo de los pobres en particular. La Ley y el Poder llegan a ser más importantes que el Evangelio del Reino de Dios". (Richard)

2- BISAGRA IMPORTANTE

La celebración de los quinientos años de conquista y resistencia (1992)

Los escenarios que dieron a luz la TL y explican sus desarrollos en la década de los 60-80 habían cambiado notablemente e iban cambiar más. A pesar de las condenas eclesiales y las purgas de importantes personalidades de la teología y pastoral liberadora, el movimiento había calado hondo en grandes sectores de la Iglesia del Pueblo, pero se hacía necesaria una revisión y una profundización de la praxis-teoría de la liberación. A pesar de la condena, estaban detrás veinte años de trabajo con el pueblo y un nuevo modelo de iglesia estaba en marcha y todavía, alentados por obispos como

Casaldaglia, y otros menos conocidos; como homenaje en Ecuador quiero citar a Mons. Leonidas Proaño, Alberto Luna y Gonzalo López Maraño que estaba implantando a lo largo y a lo ancho del continente. Baste recordar el papel de Proaño en la construcción e irrupción del movimiento indígena en la arena política del Ecuador

A fin de no desgastarse en enfrentamientos inútiles con la jerarquía los teólogos y pastores continuaron apoyando en aquellos espacios donde su fuerza podía ser más útil y fecunda: la organización y lucha popular, apoyo a proyectos de economía solidaria y desde el campo de los estudios bíblicos para alimentar la reflexión. En la década de los 80 tuvo un especial desarrollo el trabajo bíblico y proliferaron los encuentros de teólogos y pastoralistas que trascendieron las fronteras de América Latina y tuvieron alcance y resonancia intercontinental y mundial. Irrumpen las nuevas hermenéuticas bíblicas desde la diversidad: desde los indios, los negros, los sin tierra, los informales, las mujeres, los jóvenes.... Nuevos actores sociales y políticos estaban ingresando a la gran minga por la transformación de la sociedad. No es lo mismo leer la Biblia desde una biblioteca de una universidad europea, que hacerlo en las favelas de Río de Janeiro, en la Amazonía peruana. Los viejos textos judíos y cristianos, escapados de las manos de sus intérpretes oficiales, adquieren nueva vida, expresan nuevos sabores y perfumes, leídos desde los pobres, desde sus intereses, desde sus diversidades. La propuesta de Dussel de liberar la Biblia del secuestro del pensamiento colonial europeo estaba en marcha.

En contexto eclesial de contra-reforma, especialmente desde 1984, y el contexto sociohistórico de globalización neoliberal, especialmente desde 1989, tras la caída del muro de Berlín urgían a una *redefinición* de la TL. Esto significa re-tomar su raíz fundacional de sus elementos constitutivos para recrearla, re-pensarla, madurarla, y quizás radicalizarla, en el nuevo contexto de cambio de época que toca vivir. Hay por lo tanto una exigencia de *fidelidad* a la raíz de la TL: la experiencia de Dios en la opción preferencial por los pobres, pero de igual modo una exigencia de *creatividad* para responder a los nuevos desafíos. Gustavo Gutiérrez escribe en febrero de 1988 un nuevo prólogo ("Mirar lejos") a su obra de 1968: *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Este nuevo prólogo, escrito veinte años después de su libro, es un ejemplo y paradigma para todo intento de maduración, decantación y ampliación de la TL para los nuevos tiempos.

Así estamos ya en los preparativos de la celebración/resistencia de los 500 años del descubrimiento /encubrimiento de América/Abiyala de 1992. Conviene detenernos un momento en lo que constituyó esta preparación y celebración de los 500 años de colonización-resistencia en torno a 1992.

Es importante este momento porque constituye un punto de llegada pero también un punto de partida. En cuanto momento de llegada, la preparación supuso un ingente esfuerzo por recoger toda la memoria histórica, la reflexión y la propuesta-visión de los pueblos indígenas. Por primera vez se logró mostrar que había otra historia que contar, otra manera de pensar y ver el mundo, se le perdió la reverencia y se cuestionó la hegemonía del pensamiento occidental como única matriz gnoseológica y científica. Por otra parte los pueblos indígenas y negros irrumpen en el escenario internacional ya no bajo la guía ni de las iglesias ni de la ONGs tutelares, sino con visión y pensamiento propio. En esta parte es interesante coincidir a Giulio Girardi quien acompañó de cerca este proceso⁴.

"El 1992 representa un viraje en la historia de Nuestra América. Es el momento en el cual estalló con mucha claridad la contradicción entre el punto de vista de los conquistadores de ayer y de hoy y el punto de vista de las víctimas. Las potencias del Norte pretendían celebrar el llamado "descubrimiento de América" y con él los 500 años de "civilización occidental". La movilización indígena negra y popular se rebeló a este proyecto, clamando con indignación: ¡No tenemos nada que celebrar! (Girardi)

En el '92 estalla la revolución cultural indoafrolatinoamericana: una revolución cultural más importante, a mi juicio, que la de '68 o de '89. Una revolución cultural que es el germen y el anuncio de una revolución política continental. Ella representa, me parece, uno de los dos acontecimientos que marcan el fin del milenio: por un lado, el derrumbe del comunismo europeo y la instauración del nuevo orden mundial unipolar; por el otro, la insurgencia indígena, negra y popular, con todos los desarrollos extraordinarios que tuvo en la década de los '90, movilizaciones indígenas, campesinas, negras, femeninas, juveniles, ecologistas, etc. Entre ellas, tiene particular importancia el levantamiento indígena zapatista. Quiero recordar a este propósito que la insurrección armada de los zapatistas fue decidida por una consulta de las comunidades indígenas zapatistas, que se realizó a lo largo de 1992". (Girardi)

Varias décadas la pedagogía del oprimido, estaba dando sus frutos con suficiente madurez para levantar un pensamiento propio y diverso, descolonizador, atrevido, crítico frente a la hegemonía europea y cristiana colonizadora. Un nuevo paradigma del conocimiento, de la ciencia, del desarrollo comienza a expresarse, no solo como crítica de lo mal vivido durante quinientos años sino como propuesta alternativa de un vivir diferente y bueno nacido de la praxis de la cultura resistente y que la dominación no

ha logrado borrar. Una nueva forma de relacionarse con el mundo, con los demás emerge de la vida de las comunidades de origen ancestral, antes no pronunciada, no verbalizada, pero ahora gritada con dignidad, con orgullo, de quien proclama un tesoro escondido no solo para sí mismos sino valioso también para los otros.

La propuesta desde Europa, aunque cuestionada, siguió adelante y fue coreada por el Vaticano con la propuesta de una "nueva evangelización" que tuvo sus repercusiones en la conferencia de Santo Domingo; cabe recordar que el documento de la Conferencia fue construido prácticamente sobre el discurso inaugural de Juan Pablo II, dejando de lado los trabajos de preparación con amplia participación latinoamericana, que no solo revela con fuerza los puntos de vista de la contra-reforma en marcha ya durante una década, sino que los "el nuevo ardor, los nuevos métodos, y las nuevas expresiones" de la nueva evangelización, propuesta por el Vaticano, no era una propuesta de los pueblo de Abiyala, porque estos se habían embarcado en otras preguntas y en otras respuestas. Para Girardi la esencia de la celebración de la resistencia proclama el derecho a la autodeterminación solidaria de los pueblos oprimidos, autodeterminación en todos los ámbitos, incluso el religioso.

Lo que no vieron con claridad las viejas izquierdas ancladas en los estereotipos de paradigma también a la postre, de matriz europea, fue percibido por los últimos congresos del movimiento obrero cristiano: no solo los indios, también los negros, los cholos, los montubios, los sin tierra las mujeres, los jóvenes, los informales y muchos más reclamaban su puesto en el concierto de la diversidad cultural, religiosa, existencial. En la crisis producida por la arremetida neoliberal que llevó a la liquidación de los movimientos obreros se vio con claridad que los movimientos sociales de todos los tipos y colores serían las nuevas fuerzas donde la lucha continuaría; que la vieja conciencia de clase había muerto para dar lugar a otra de mayor inclusión en la que los indios, de manera especial, reclamaban un lugar protagónico.

Coincidencia o no, con las formas de análisis y expresión de la TL, la resistencia indígena, negra y popular no pronuncia nunca en sus documentos la palabra "socialismo" ("y ¿qué es, en último término el socialismo, si no un proyecto consecuente de autodeterminación solidaria del pueblo?" dice Girardi) pues no quiere ser cooptada por ninguna ideología y por ningún partido. Pero ella define la sociedad alternativa como un proyecto solidario protagonizado por el pueblo, caracterizada por la aceptación de la diversidad como camino a la unidad, el énfasis en poder popular local y del desarrollo local alternativo, en la relación con la naturaleza que hunde sus raíces en la sabiduría de millones de años de evolución humana botados al trate por doscientos años

de modernidad. Se funda, dice Girardi, en la fuerza de la verdad, el derecho, la libertad, la solidaridad, la cultura, la fe religiosa y en la convicción de que esta fuerza acabará con prevalecer sobre el derecho de la fuerza, del dinero y de las armas y concluye:

"Entonces, el aporte principal del movimiento indígena, negro y popular en el corazón de la crisis actual de civilización, es justamente la convicción de que el mundo se puede transformar, de que no hemos llegado al fin de la historia sino de una época; de que una nueva historia protagonizada por los excluidos de ayer y de hoy es posible y está empezando. Creo que este es también el mensaje que le está lanzando al continente y al mundo nuestro encuentro". (Girardi)

Y hay que decir que así como la opción por los pobres produjo un enriquecimiento muy importante no solo para los pastores comprometidos con ellos (Romero fue convertido por el pueblo salvadoreño, Proaño se considera enseñado por los indígenas andinos), sino también para estudiantes y profesionales de las más diversas disciplinas que han tenido ocasión de caminar en los distintos procesos. No pocos sociólogos, antropólogos, economistas y cooperantes al desarrollo han debido cambiar sus cabezas y sus corazones después de haber compartido el caminar con los pobres indígenas, negros, cholos y montubios. No hay vergüenza en confesar que las mentes y los corazones de muchos han sido fecundados por el saber y la práctica de los "atrasados" para continuar soñando con las utopías necesarias en un contexto en el que los viejos esquemas se hacen pedazos.

El mundo indígena recurrió a su propia cosmovisión, a sus propios mitos para anunciar el fin de una era de dominación y el inicio de un mundo renovado. Todos los sueños y profecías de renovación del mundo indígena, desde el Canadá hasta la Tierra de Fuego se juntaron para hacer un solo sueño, que en el mundo andino resonó como el *Pachakutik*: el nuevo comienzo, saludado por flameo multicolor de la *Wipala*. El "*Mushuk* y el *Sumak*" comenzaron a resonar en la espiritualidad de todos los pueblos y en sus propias lenguas. Los excluidos de la civilización tenían algo que ofrecer, no solo ya como sugestiva curiosidad antropológica y cultural sino como propuesta política: El Sumak Kawsay, el Sumak Kamaña de Ecuador y Bolivia.

3.- PERIODO DE REDEFINICIÓN (1989-2011)

En busca de las alternativas del "buen vivir"

Tras la caída del muro de Berlín, la década comenzó con grandes cambios en el mundo en todos los órdenes: en lo político, en lo económico, en la tecnología de la comunicación, etc. En suma el planeta se configuró bajo la hegemonía del pensamiento único y la implantación de la economía de mercado global. Los teólogos de la liberación estaban atentos a estos cambios y reformulan y radicalizan la TL en este contexto. Retomo como fuente la síntesis de Pablo Richard en su artículo y la conferencia de Gustavo Gutiérrez en 1999, titulada: *"Situación y tareas de la Teología de la Liberación"*. Inicio con una cita de Richard sobre la necesidad de la TL que desde Roma se pretende obviar.

"Desde ya quisiera insistir en la necesidad e importancia de la TL, hoy, en la Iglesia y en la sociedad. Los pobres, que son más del 70% de la humanidad, quedan sin la TL aún más excluidos y silenciados, con menos esperanzas y menos capacidad de ser sujetos de su propia historia. Sin TL, la Iglesia se hunde con la crisis de un modelo ultraconservador, autoritario y patriarcal. Sin TL, la Iglesia pierde su identidad y dimensión profética. Sin TL se somete a los creyentes a la esclavitud de un Poder y una Ley absolutas que no les permiten ser sujetos libres constructores de su propia historia. Sin TL, en fin, (los feligresía) queda indefensa frente a los fundamentalismos económicos, políticos y religiosos hoy imperantes". (Richard)

Desde la conciencia de la necesidad de la TL para el destino, no solo de LA sino del Tercer Mundo se vuelven a repensar los principios fundacionales de la TL se profundizan sus nuevos desarrollos. Pasando por alto profundizar muchos importantes aspectos me permito centrarme en lo que es más relevante para las preocupaciones de este trabajo. Hay conciencia de que se vive un momento de transición entre un modelo de iglesia y sociedad que desaparece y otro que todavía está en construcción, y por lo tanto se requieren de estrategias de formación de sujetos humanos, de elaboración sólidos fundamentos económicos, sociales, políticos, éticos y espirituales que sirvan de base para la sociedad y el estado del futuro.

Para ello es necesario retomar la radicalidad de la denuncia de la lógica perversa del sistema imperante y la crítica de sus valores y presupuestos y de sus fines: La eficiencia, la competitividad y la ganancia aparecen como valores absolutos, sin tener en cuenta la vida humana y cósmica como

fin de toda actividad económica, tecnológica o científica. Los medios que desarrolla el sistema, con tanta eficacia y aceleración, ya no están al servicio de los medios de reproducción de la vida que son la fuerza de trabajo y los bienes de la naturaleza. La economía queda reducida a la lógica del cálculo de utilidad y la máxima ganancia. El sistema invierte sobre todo en *eficiencia* y no en *vitalidad*. La eficiencia a su vez se orienta principalmente hacia el capital no-productivo, en especial el financiero. Hay una primacía del valor de cambio sobre el valor de uso.

"El mercado y la tecnología aparecen como los Mesías que traerán la salvación a la humanidad. Por ende, no se debe poner obstáculos a su desarrollo. Y la lucha por la vida de todos y de la naturaleza, como un imperativo ético absoluto, es vista como un obstáculo al desarrollo del sistema. Ningún mercado puede ser competitivo y eficaz, si invierte demasiado en la reproducción de la vida de todos y de la naturaleza". (Richard)

En los textos de los análisis de los teólogos de la liberación se insiste sobre dos aspectos fundamentales de la perversidad del sistema: "Las dos fallas estructurales del actual sistema de mercado en su racionalidad neoliberal son la exclusión humana y la destrucción de la naturaleza, Estas fallas nos urgen a reformular y radicalizar nuestra opción preferencial por el pobres; estos es, opción por el pobre como *excluidos* y opción por el pobre como *sujeto* capaz de construir una sociedad donde quepan todos en *armonía con la naturaleza*".

Respecto del primer aspecto, aunque no lo conseguía, al menos en teoría el capitalismo anterior se buscaba el desarrollo *nacional*, o sea, de todos los ciudadanos. El sistema era valorado por su capacidad de satisfacer las necesidades de todos. Ahora, el sistema de mercado global definitivamente *no es para todos*. El sistema solo puede asegurar la vida de los que son necesarios e insustituibles para el desarrollo del mercado. Los excluidos son considerados como una población sobrante y, por lo tanto, desechable: están demás. Su muerte no afecta la eficiencia del sistema. Por lo mismo, no tiene sentido invertir en salud y educación para los excluidos. Antes se denunciaba la explotación de los pobres, ahora ser explotado es un privilegio, porque indica que todavía estás dentro del sistema, fuera de él estás condenado a muerte.

En lo que respecta a la segunda falla: el sistema de mercado global utiliza también los *recursos naturales* siguiendo el valor de la eficiencia: la máxima explotación para la máxima utilidad en los mercados. La conservación de la naturaleza, en la lógica del sistema, hace subir los precios en el mercado

perdiéndose competitividad. La ecología, en consecuencia, no debe entorpecer la eficiencia del mercado. Así, la conservación de la naturaleza no solo es vista como contraria a la lógica del mercado, sino como su obstáculo. El resultado es la destrucción sin límites de la naturaleza en aras del crecimiento sostenido y del valor accionario de las multinacionales, con las consecuencias de agotamiento de las capacidades de auto reproducción del planeta, la contaminación y el cambio climático. Por eso:

"En este contexto, la opción por los pobres, que ciertamente es una opción por personas concretas, también llega a ser una opción contra la propia lógica del sistema. La racionalidad de éste está en contradicción absoluta con la racionalidad de la opción preferencial por los pobres, puesto que nuestra opción preferencial es justamente por aquellos que el sistema excluye y que consideramos sujetos posibles de una alternativa al sistema. De manera positiva, optar por los pobres es optar por la vida de todos y todas, es optar por el ser humano como sujeto capaz de construir una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza; optar por el pobre es creer que otro mundo es posible. Para nosotros, la vida de todos y todas, en armonía con la naturaleza, es lo absoluto, lo bueno, lo justo, lo verdadero y lo bello". (Richard)

Con razón se reconoce a los teólogos brasileños como precursores e impulsores del "altermundismo" de los Foros Sociales Mundiales", en el supuesto de que "otro mundo es posible", llevando el debate más allá de las fronteras del continente, a nivel planetario, dado su protagonismo en el primer Foro realizado en Porto Alegre de 2001. En la declaración de principios del Foro podemos leer en el primero de ellos:

"El Foro Social Mundial es un espacio abierto de encuentro para la reflexión, el debate democrático de ideas, formulación de propuestas, el libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces, las entidades y los movimientos de la sociedad civil opuestos al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital y cualquier forma de imperialismo, y estamos comprometidos con la construcción de una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de la Tierra"⁵.

En este ambiente Leonardo Boff ha realizado su propuesta de la "Carta de la Tierra" como una propuesta para un pacto planetario que logre absolver los riesgos de una catástrofe mundial y siente las bases de ese otro mundo

utópico, difícil pero posible. Boff ve necesaria una nueva ética cósmica como lo leemos en su preámbulo:

"Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. A medida que el mundo se vuelve cada vez más interdependiente y frágil, el futuro depara, a la vez, grandes riesgos y grandes promesas. Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común. Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz. En torno a este fin, es imperativo que nosotros, los pueblos de la Tierra, declaremos nuestra responsabilidad unos hacia otros, hacia la gran comunidad de la vida y hacia las generaciones futuras"⁶.

En el desarrollo de las propuestas que siguen a continuación en el documento, están planteadas todas las convicciones de la TL en su desarrollo actual, bástenos enunciar los principios de respeto y cuidado de la comunidad de la vida que incluyen: respetar la tierra y la vida en su diversidad, cuidar la comunidad de la vida con entendimiento, compasión y amor, construir sociedades democráticas que sean justas, participativas, sostenibles y pacíficas, asegurar que los frutos y la belleza de la tierra se preserven para las futuras generaciones. Estos principios se desarrollan luego en compromisos: Integridad Ecológica, Justicia social y Económica, Democracia, no violencia y paz. Mirando hacia adelante esta propuesta exige:

"El proceso requerirá un cambio de mentalidad y de corazón; requiere también de un nuevo sentido de interdependencia global y responsabilidad universal. Debemos desarrollar y aplicar imaginativamente la visión de un modo de vida sostenible a nivel local, nacional, regional y global. Nuestra diversidad cultural es una herencia preciosa y las diferentes culturas encontrarán sus propias formas para concretar lo establecido. Debemos profundizar y ampliar el diálogo global que generó la Carta de la Tierra, puesto que tenemos mucho que aprender en la búsqueda colaboradora de la verdad y la sabiduría". (L. Boff)

Después de lo que acabamos de ver, podríamos postular La TL y sus prácticas pastorales con los pobres, incluidos los indígenas ha tenido un papel

catalizador en la irrupción de las cosmovisiones de los pueblos originarios de Abiyala actualmente expresados en las propuestas del Buen Vivir, pero al mismo tiempo no es menos verdad que las culturas ancestrales andinas han tenido mucho que ver con las reformulaciones de la Teología de la Liberación. Dados los puntos de coincidencia, cabe esperar que en los escenarios presentes y futuros ambas corrientes continúen siendo aliadas tanto en la construcción de utopías como en las luchas de resistencia, tanto más cuanto en las actuales circunstancias las "revoluciones" en marcha en el mundo andino muestran claros indicios de reorientación neoliberal y prácticas estatistas muy poco democráticas.

Hoy en Ecuador hay un amplio debate sobre la necesidad de una nueva izquierda. Sin embargo no solo no solo es necesario nutrir el debate, es necesario actuar y la reformulación de la TL fiel a su principio de que la praxis precede a la reflexión, profundiza en las actitudes y fuerzas que deben animar los procesos de transformación y aunque estos, se supone, son las que deben tener los cristiánanos, vale, a mi manera de ver para toda la sociedad: la TL en la actualidad asume de modo crítico la visión teórica liberadora presente en la economía, la antropología, la psicología, la bio-ética y las ciencias de la naturaleza. Los nuevos actores son los movimientos sociales se configuran *nuevos sujetos*, los cuales de forma muy plural y compleja se distinguen entre sí por determinaciones de clase, etnia, cultura, género, generación y otros.

"Hay de este modo nuevos movimientos suburbanos, campesinos y de los 'sin tierra'; movimientos de migrantes; movimientos de economía, educación y salud alternativos. Otros movimientos se definen más bien por lo étnico y cultural, como os de indígenas y afroamericanos. Hay movimientos definidos por la categoría de género donde al inicio han tenido la ofensiva los movimientos feministas, aunque ahora surgen otros de identidad masculina. Crecen asimismo los movimientos definidos por categorías de generación: de niños, de jóvenes, de ancianos. Están, de igual manera, los diversos movimientos ecologistas. Por último, los movimientos de quienes son fuertemente discriminados por su identidad sexual o por ser trabajadores/as del sexo". (Richard)

Estos movimientos no buscan en el corto plazo la "toma del poder", sino la construcción de "nuevos poderes". Es un movimiento que surge "desde abajo", desde los diferentes grupos sociales de base y sobre todo desde los grupos totalmente excluidos de la sociedad. La misión común a todos es la de reconstruir la Nación y el Estado desde esta sociedad civil, desde abajo y a largo plazo y sin dejar por esto de ser diversos y complejos. La

reconstrucción de la Nación y del Estado (de la nacionalidad y de la política), destruidos por la globalización neoliberal y por el mercado, debe trascender los intereses inmediatos de cada uno de los movimientos sociales y de cada uno de los nuevos sujetos; de lo contrario, caeríamos en una fragmentación total de la sociedad civil y de la nación en general.

Ante esta tarea se hace necesaria la permanente reconstrucción del ser humano como sujeto. No se trata del 'individuo' abstracto de la revolución burguesa (el "pienso, luego existo"), sino del nuevo sujeto humano histórico y comunitario que se afirma como sujeto frente al mercado, la tecnología y la globalización neoliberal. Es un sujeto concreto que para todos busca trabajo, tierra, salud, educación, participación y esparcimiento. Es un sujeto capaz de vivir su fe en el Dios de la Vida y capaz de rechazar los ídolos de la muerte. Es un sujeto que tiene una cultura y una ética de la vida, que construye una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza. Es el sujeto que afirma su vida en la vida del otro y de todos. Si la vida propia depende de la vida de todos, el sujeto no puede actuar de manera aislada, sino junto con otros, en comunidad.

Esta lucha sostenida no puede hacerse sin una mística, sin una espiritualidad por eso la TL ha desarrollado una ética y espiritualidad de la vida, como valor absoluto, contra los 'valores' de pura productividad, eficacia y ganancia del sistema. Una espiritualidad del ser y del compartir, contra la arrogancia del puro tener, acumular y consumir. La TL ha fortalecido *una espiritualidad del sujeto humano concreto*, necesitado de trabajo, tierra, salud, educación, participación y esparcimiento; un sujeto humano que se define por su condición de clase, género, raza y cultura; un sujeto humano que se ve liberado en su dimensión subjetiva y personal interior; un sujeto humano que es humano en comunidad, en una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza; un sujeto humano que afirma la vida humana como valor absoluto, que se afirma como *sujeto libre* frente al mercado y la ley de la ganancia.

"La espiritualidad desarrollada por la TL se halla en clara contradicción con todas las "nuevas" espiritualidades que se venden a buen precio en el mercado de las 'espiritualidades': espiritualidades gnósticas, espiritualistas, desencarnadas, que no responden tanto a la modernidad como a la crisis de ésta; espiritualidades alienantes, necesarias para una minoría enferma y destruida por la propia racionalidad del sistema y su 'ética' de la ley absoluta del mercado, de la máxima eficiencia y la ganancia". (Richard)

La militancia de los nuevos actores necesaria para la gran tarea está enfrentada a condiciones muy diferentes de la de las décadas del 70-90. Por eso la TL busca hoy renovar el movimiento profético en la Iglesia y en la sociedad. El profetismo no se juega ahora tanto a nivel político, sino más bien a nivel económico (denuncia de la racionalidad de muerte del sistema económico imperante y búsqueda de un mundo alternativo). Por eso, el profetismo adquiere formas más bien *apocalípticas*: resistencia a la dominación imperial; importancia del testimonio y del martirio; reconstrucción de la conciencia, de la memoria histórica, de la esperanza; reconstrucción de la visión de un mundo diferente y alternativo, de las utopías. Todas estas tareas se dan principalmente dentro del mundo de los excluidos, no tanto como una denuncia pública frente a las autoridades.

Los retos del presente, según la TL, exigen la apertura al diálogo intercultural e inter-religioso, en un verdadero, que Casaldaliga llamó "macro ecumenismo", que demanda un alto grado no solo de tolerancia, sino de real aceptación y diálogo y pide a todos el despojarse de toda pretensión de superioridad excluyente, que exige el descongelamiento de posturas dogmáticas, no solo en el ámbito de lo religioso, sino también en el de la política (ortodoxias y paradigmas de la vieja izquierda) y de las ciencias (reduccionismo positivista que excluye el aporte del paradigma religioso de los pueblos originarios). Es en este clima es en donde puede construirse el Buen Vivir, como dice una indígena boliviana: "El Buen vivir se escribe a mano, sin receta y sin permiso".

Los acontecimientos de ésta última década relacionadas con la propuesta del Buen Vivir en las constituciones de Bolivia y Ecuador constituyen un ejercicio político para intentar plasmar, desde las culturas andinas y amazónicas un nuevo orden social, político y económico pos colonial. Digo intentar, porque en la actualidad tanto los gobiernos de Morales en Bolivia como los de Correa en Ecuador siembran serias dudas sobre esa posibilidad. A mi modesto entender, las dificultades provienen de dos vertientes, la una ideológica y la otra, más bien práctica, pero a la postre vinculadas con lo mismo. Durante el decurso de la formulación de la Constitución ecuatoriana del 2008 ya se evidenciaron ambas. Desde el punto de vista ideológico-paradigmático en la Constituyente ecuatoriana hubo un "choque de trenes" entre los paradigmas de matriz liberal occidental de carácter reformista y los paradigmas del buen vivir provenientes de la cosmovisión andina. Los textos constitucionales muestran esas tensiones, por citar solo un ejemplo el Art. relativo a la consulta previa.

Desde el punto de vista pragmático, las concepciones de desarrollo del Buen Vivir encuentran dificultad para abrirse camino en medio del paradigma desarrollista y modernizador del capitalismo imperante en el mundo y en el mundo andino. El punto neurálgico y sintomático en ambos países se hace visible en la incompatibilidad del modelo extractivista al que le están apostando Morales y Correa y la propuesta de las comunidades indígenas, negras y campesinas. Consecuentes con las lógicas de la dominación, los dos gobernantes han ido radicalizando sus políticas y prácticas en la línea del autoritarismo vertical del Estado, excluyente de la participación popular y ciudadana, escandalosamente represivo e impositivo y arrodillado ante los capitales transnacionales de la minería.

Que el Buen Vivir no es ya una propuesta retro romántica de los pueblos andinos lo testimonia el encuentro en el que estamos participando y lo avalan autoridades que sobre el tema pueden argumentar mejor que el autor de ésta ponencia. Más todavía el debate sobre el verdadero bienestar de los pueblos interesa de manera urgente al planeta y a la humanidad entera cuando las recurrentes crisis del capitalismo, hoy en cuidados intensivos en las potencias, supuestamente desarrolladas, amenazan con derrumbarse y caer sobre nuestras cabezas.

Fernando Vega C:

Licenciado en Química, Licenciado en Teología. Licenciado en Sagradas Escrituras. Asambleísta a la Constituyente de Montecristi por el Azuay.

BIBLIOGRAFIA

Berryman, Phillip (s/f) Teología de la Liberación. Los Hechos Esenciales en Torno al Movimiento Revolucionario en América Latina y Otros Lugares.

Boff, Leonardo Boff (s/f) Carta de la Tierra

Documentos de Medellín N° 2, 9e; 2, 16; 4,8; 14, 2; 15,10.

Forcano, Benjamin (s/f) ¿Retorno al Preconcilio? Claves de la restauración en la Iglesia Católica.

Foro Social Mundial. Declaración de Principios

Girardi, Giuglio (s/f) Nuestra resistencia al capitalismo neoliberal prolongación de los 500 años de resistencia indígena negra y popular.

Richard G, Pablo (s/f) Reforma y Contra reforma en la Iglesia.

Roberto Oliveros Maqueo S.J, Roberto (s/f) Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)

Rostow, W (1960, Etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista, Edita FCE, México

Terrena, Marcos (1993) La Resistencia Indígena 500 años Después. Nueva sociedad N° 123 Enero-Febrero 1993, pp. 156-159

Reivindicación del desarrollo como elemento integrante del Buen Vivir

Marcelo Vásquez Carrasco
Leonardo Torres León

Introducción

En la presente comunicación se abordará el debate acerca del desarrollo, referido al ser humano, tanto individual como colectivo. En primer lugar, se tratará de delimitar su significado, insertando una propuesta dentro de una concepción más amplia de la evolución. Se revisará, en segundo lugar, el pensamiento de algunos autores opuestos al desarrollo, indicando sus razones. Finalmente, se replicará a las dificultades lanzadas contra el desarrollo. El enfoque se basará en las ciencias sociales aunque el interés primordial es filosófico. En nuestra comunicación, cuando se aplican a la sociedad, se tomarán las palabras "crecimiento" como la valoración primordial del incremento cuantitativo de los indicadores económicos, y "desarrollo" como el interés por mejorar las condiciones materiales y no materiales de las personas evitando, en lo posible, las consecuencias negativas de las acciones de estas últimas.

Pero antes de empezar indiquemos la relación entre buen vivir y desarrollo. Para ello, remitámonos a la Constitución de la República del Ecuador del 2008. En el Artículo 3, referente a los "deberes primordiales del Estado", en el numeral 5, consta el deber de: "Planificar el desarrollo nacional" (*Asamblea Constituyente*, 17). Tenemos que aclarar que el Estado también tiene deberes generales (*Artículo 277*); pero se ha considerado que la obligación de promover el desarrollo es prioritaria. Y el Artículo 276, señala como primer objetivo del Régimen de Desarrollo: "Mejorar la calidad y esperanza de vida, y aumentar las capacidades y potencialidades de la población en el marco de los principios y derechos que establece la Constitución" (*Asamblea Constituyente*, 135). Como lo vamos a ver inmediatamente, el mejoramiento de la calidad de vida y el aumento de las capacidades son características definitorias del desarrollo tal como lo sostendremos en el acápite siguiente.

Así pues, el texto constitucional apoya la idea de que el desarrollo es imprescindible a la hora de repensar el buen vivir tanto a nivel individual como social.

Delimitación del significado de “desarrollo”

Vamos a dar una caracterización del desarrollo de un modo progresivo, añadiendo sucesivas notas conforme atravesamos varias dimensiones del fenómeno. Empezaremos por el mundo biológico para luego pasar al humano.

El desarrollo es evolutivo, un proceso gradual y continuo. En realidad, el desarrollo es un aspecto de un fenómeno más general del universo en su totalidad; estamos hablando de la evolución, que, como tal, consiste en un tránsito de una etapa a otra superior, en la que aumenta la complejidad u organización del sistema (Castro 2011). Pensemos, como ilustración, en las primeras fases de la historia de la vida sobre nuestro planeta, el paso de los vivientes unicelulares a los multicelulares.¹

Además, el desarrollo es un aspecto esencial de la vida. Al hablar de desarrollo, hacemos referencia a un especial tipo de cambio, aplicado primariamente a los seres vivos, los cuales atraviesan por una serie de estadios en los que van alcanzando una mayor madurez, hasta que el proceso se revierte, pasando a una fase de decadencia, y finalmente mueren. Vivir no es estancamiento o permanencia, sino que o se prospera o se decae. Por otra parte, el crecimiento no es sino el despliegue o manifestación de lo que estaba presente, a modo de germen o semilla en la naturaleza de cada ser (Contreras 2011; Esteva 2011); es un revelarse lo que estaba implícito. Según este enfoque, el desarrollo es pues maduración, desenvolvimiento.

Acercándonos al mundo humano, el desarrollo² consiste en un progreso

1. (The University of California Museum of Paleontology, http://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/evo_13).

2. De acuerdo al diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, *desarrollo*, en su tercera acepción significa “Evolución progresiva de una economía hacia mejores niveles de vida”. Por su parte, *desarrollar*, en su octava acepción, implica “Progresar, crecer económica, social, cultural o políticamente” (Microsoft Corporation, *sub voce*).

(Unceta 2011; Castro *et al.* 2011), el cual es analizado como un mejoramiento de la cantidad y calidad de vida. Según Thomas Moore progreso:

Significa una más larga y mejor calidad de vida para una porción más amplia de gente. Un país o una población realiza el progreso cuando el cambio produce lo siguiente: vidas más largas, mortalidad infantil reducida, un decrecimiento de la morbilidad, aumentos en las opciones de la gente, mayor igualdad, más libertad (Moore 2011).

Completando la caracterización anterior, Moore concluye que el progreso:

Significa una ampliación del alfabetismo... El simple alfabetismo ya no es suficiente. Más bien uno busca una elevación del nivel de educación, un mejoramiento de la salud para todas las edades y grupos de la población (Ibíd. 2011).

Progreso es pues un avance en el bienestar. El núcleo del desarrollo consiste en elevar el nivel de vida y ampliar la esperanza de vida. Examinemos ésta última. En el documental *200 Countries, 200 Years, 4 Minutes -The Joy of Stats-*, de la BBC, Hans Rosling da a conocer que en 1810, la Esperanza de Vida era menor a 40 años en casi todos los países del mundo, excepto en el Reino Unido y Holanda. En cambio, en la estimación para el 2011, la situación es justamente la inversa: de los 220 países comparados, únicamente Angola, tiene una expectativa de vida inferior a los 40 años³. Logros similares en el aumento de la esperanza de vida para América Latina y el Caribe, los corrobora José Luis Machinea *et al.* (2007), así como un incremento en el porcentaje de la población con acceso al agua potable, y un descenso en la mortalidad infantil y analfabetismo.

Desarrollarse es vivir más y mejor, un aumento del bienestar (Angulo 2011). Por ello, el desarrollo entraña ante todo reducir toda la constelación de carencias que acompañan a la pobreza (Tortosa 2011), que es multidimensional, ya que implica hambre, desnutrición, analfabetismo, enfermedades fácilmente prevenibles, muerte prematura, desempleo, inseguridad, falta de acceso al agua potable, violencia, etc. El primer objetivo de una política de desarrollo

3. (IndexMundi, <http://www.indexmundi.com/g/r.aspx?v=30&l=es>)

es llegar a eliminar la indigencia. Y una vez que se alcance un nivel de vida decente, el siguiente paso es conseguir satisfacer nuevas necesidades, de orden no material; ir de bien en mejor. Desarrollo es, pues, prosperidad. Esta visión del desarrollo, que podemos llamarla *meliorista*, ha sido adoptada por la Organización de las Naciones Unidas, en su Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, del 4 de diciembre de 1986. En efecto, la resolución de la Asamblea General define el desarrollo como “un proceso global económico, social, cultural y político, que tiende al mejoramiento constante del bienestar de toda la población y de todos los individuos” (ONU, 1). Y su Artículo 1 lo califica de derecho humano inalienable, si bien los Artículos 2 y 3 también establecen el deber de los particulares, las colectividades y los Estados de promover el desarrollo. Es evidente que no hay desarrollo en una situación estacionaria o estática, sino que necesariamente tiene que darse un acrecentamiento positivo. Podemos terminar diciendo que el desarrollo como se lo ha caracterizado no solo es una aspiración universal, sino que es un derecho humano.

Resumiendo, creemos que el desarrollo, como una manifestación de la ley de la evolución, es prosperidad, progreso. A nivel individual, el desarrollo entraña la realización de las potencialidades; y a nivel social, un mejoramiento del bienestar general de la colectividad.

Antecedente del antidesarrollo

Sin embargo, ¿existe alguna cultura que no esté de acuerdo en mejorar las condiciones materiales y aspectos no materiales de vida?

La noción misma de desarrollo ha sido atacada desde distintos ángulos. Varios autores se han opuesto no a una determinada versión o variante del mismo, a una manera particular de entenderlo -como podrían serlo, por ejemplo, el desarrollo humano y sustentable-, sino que han rechazado toda forma de concebir el desarrollo, y por lo tanto, hablan de un posdesarrollo y decrecimiento. Examinemos algunas expresiones típicas de esta negación radical del desarrollo. Comencemos por un antecedente.

Lo pequeño es Hermoso, una obra muy influyente en el pensamiento económico del siglo XX, escrita por Ernst Friedrich Schumacher, en su Capítulo Cuatro cuestiona la economía capitalista contraponiéndola a un modelo opuesto que él lo denomina *economía budista*.

Antes de recapitular las ideas de Schumacher hay que recordar que, de acuerdo a una versión sobre el budismo, las enseñanzas de Buda tienen como eje central, las Cuatro Nobles Verdades y el Camino Óctuple. La primera noble verdad afirma la existencia del sufrimiento; la segunda identifica la causa del sufrimiento: los deseos insatisfechos; la tercera plantea la posibilidad de superar el sufrimiento eliminando los deseos; y la cuarta prescribe el camino óctuple que consiste en ocho mandamientos para superar los deseos y consecuentemente el sufrimiento (Giuffra, 2011).

El gran problema a superar, según el budismo, sería el apego a lo material, que es perecedero. Hacer depender la felicidad de la obtención constante de más cosas genera una mente insaciable, y consecuentemente siempre insatisfecha, dando como resultado final el sufrimiento.

Schumacher plantea que una economía ordenada por principios budistas “debe ser bien diferente de la economía del materialismo moderno porque el budista ve la esencia de la civilización no en la multiplicación de deseos sino en la purificación de la naturaleza humana” (Schumacher 2011). Resulta claro, de otra parte, que en la actual sociedad capitalista, se busca permanentemente el surgimiento de nuevos deseos con la finalidad de potenciar el consumo. Por lo anotado, para dicho autor, sería indispensable un cambio en los valores culturales para transformar los patrones de consumo. Sin embargo, para nosotros la experiencia muestra que es más fácil pasar de un comportamiento renuente al consumo a uno de consumismo, que el paso inverso. Dados a escoger entre una vida frugal y una de abundancia, consideramos que la mayoría de las personas se inclinarían por la segunda opción.

En cualquier caso, los planteamientos de un orden económico budista no se han quedado al margen de la práctica política ya que:

Bután, país oficialmente budista, no mide su desarrollo con el Producto Interno Bruto: en 1972, su rey, Jigme Singye Wangchuck decidió usar en cambio la Felicidad Interna Bruta, una nueva métrica sin definición cuantitativa. La FIB se determina con información proveniente de cuatro áreas: el desarrollo socioeconómico sostenible e igualitario, la preservación y promoción de valores culturales, la protección del medio ambiente y el establecimiento de un buen gobierno (Giuffra, 78).

Vale resaltar que la implementación del criterio de la Felicidad Interna Bruta se ha realizado en un país budista; por esta razón nos preguntamos por la posibilidad de implementar una economía budista en contextos culturales distintos. Nuevamente advertimos la necesidad de interdependencia entre cultura y economía, ya que:

La planificación económica budista sería una planificación para el puro empleo y su propósito principal, proporcionar un empleo para todo aquel que necesite un 'trabajo fuera de casa' no sería ni la maximización del empleo ni la maximización de la producción. Las mujeres, en conjunto, no necesitan un trabajo "fuera de casa" y el empleo de mujeres a gran escala en oficinas o fábricas sería considerado como un signo de fracaso económico. Particularmente, permitir que las madres de hijos pequeños trabajen en fábricas mientras los niños andan sueltos sería tan antieconómico a los ojos de un budista como a los ojos de un economista moderno lo sería el emplear de soldado a un obrero capacitado (Schumacher, 48).

Por tanto la *economía budista* sería una respuesta de retorno al pasado, un pasado en el cual la mujer queda relegada a las labores domésticas, al cuidado de los niños, una "solución" a costa de la mitad de la humanidad.

En *Lo pequeño es hermoso* encontramos la siguiente diferencia entre la economía capitalista, tal cual la conocemos, y la alternativa que Schumacher plantea:

Mientras que el materialista está particularmente interesado en las mercancías, el budista está más interesado en la liberación. Sin embargo, el budismo es "El Camino Medio" y, por lo tanto, de ninguna manera se opone al bienestar físico. En el camino de la liberación no es la salud el obstáculo sino el apego a ella tampoco lo es el goce de cosas placenteras sino el desearlas incontrolablemente (Schumacher 2011; 48).

El planteamiento del camino medio propone un estilo de vida en el cual se desarrolle la existencia justo con los medios necesarios o incluso indispensables. Por supuesto que existen ejemplos históricos de seres humanos y congregaciones místico-religiosas que han podido desprenderse del mundo y sus mercancías. La liberación del deseo de mercancías implicaría seguir los caminos de la frugalidad, cuando no del ascetismo.

Compartimos la crítica de que el nivel de vida no se mide exclusivamente "por medio del consumo anual suponiendo siempre que un hombre que consume más está 'en mejores condiciones' que otro que consume menos" (Schumacher 2011; 48). Efectivamente el nivel de vida debe contemplar elementos no materiales, pero estos últimos no nos eximen de satisfacer necesidades vitales. El economista budista enfatizaría "que el consumo es meramente un medio para el bienestar humano, el fin sería la obtención de un máximo de bienestar con un mínimo de consumo" (Schumacher, 49). Estamos de acuerdo con una producción lo más racional y razonable posible; con lo que discrepamos es con la disminución de la producción.

El antidesarrollismo

Otro pensador representativo de esta tendencia posdesarrollista es Gustavo Esteva, quien desde una postura posmodernista, estima que, en los años 80, las mayorías en los países latinoamericanos descubrieron que el desarrollo "carecía por completo de sentido" (Esteva 1996). En este punto Esteva coincide con Wolfgang Sachs, para quien la palabra "desarrollo" no denota nada, no tiene contenido.⁴ La evaluación del desarrollo es completamente negativa, pues "todas las instituciones modernas" son contraproductivas, es decir, "producen lo contrario de lo que prometen, que la escuela genera ignorancia, la medicina enferma, el transporte paraliza" (Esteva 1996; 5). A tal extremo llega esta anti-valoración que, aparte del desarrollo, también se desechan otras nociones, tales como las de ayuda, ciencia, Estado, igualdad, medio ambiente, necesidades, nivel de vida, planificación, población, pobreza, producción, progreso, recursos, socialismo, tecnología, un mundo (homogéneo, en lugar de la diversidad de mundos), tildadas todas ellas de pilares lingüísticos tóxicos. Los móviles que conducen a esta oposición son múltiples. Por un lado, está la afirmación de que el desarrollo "amenaza la supervivencia de las mayorías sociales y de la vida en el planeta" (Ibíd. 1996; 1). Por otro lado, el fracaso del desarrollismo lo mostraría el hecho de que, décadas después de haberse iniciado en 1949, con el discurso inaugural del presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, se duplicaron las desigualdades entre los países ricos y pobres en el período que va desde 1960 a 1980.

Leonardo Boff también se alinea en contra del ideal de vivir mejor, pues éste

4. (<http://www.ivanillich.org.mx/Lidicc2.htm>).

supondría un progreso ilimitado, e invitaría a la competencia. Para él, creer que todos aspiran a mejorar la calidad de vida es la ideología dominante. Su razón principal para impugnar el desarrollo es que “para que algunos puedan «vivir mejor» millones y millones tienen y han tenido que «vivir mal»” (Boff 2011). Podemos interpretar estas palabras en el sentido de que la prosperidad de unos pocos se basaría en el empobrecimiento de muchísimos, con lo cual Boff estaría denunciando la naturaleza injusta de las relaciones económicas capitalistas, tanto entre países, como al interior de los mismos.

Otro autor opuesto a las teorías del desarrollo, Pablo Dávalos, manifiesta que el progreso y el desarrollo serían un invento patológico de la modernidad. Y el pretender incorporar a ella a millones de personas alejadas de este estilo de vida mercantilista conllevaría un acto de violencia; en el fondo, se trataría de un etnocidio, que las teorías de desarrollo encubrirían. El defecto del discurso y de la práctica del desarrollo sería su reduccionismo economicista, ya que el ser humano sería concebido como un consumidor individualista, violento y egoísta, que busca el lucro y la mercantilización de todas las esferas de la vida, y que actúa en mercados libres y competitivos. Adicionalmente, Dávalos vaticina que sobrevendrá una catástrofe ecológica si continúa el ritmo de producción y consumo actuales.

Siguiendo esta línea de pensamiento, a partir de las premisas de Dávalos, podríamos nosotros sacar la conclusión de que, para que la catástrofe sea evitada no quedaría otra salida que la de reducir el ritmo de consumo y consecuentemente disminuir la producción.

En el siguiente acápite intentaremos responder a las inquietudes planteadas por los autores mencionados.

La reivindicación del desarrollo con equidad

Algunos críticos -entre quienes figuran Gudynas (2011) y Tortosa (2011)- coinciden en que, para elevar el nivel de vida de la población, no es una condición imprescindible una mayor productividad, dado que se podría vivir bien en ausencia de un crecimiento económico, en un estancamiento, e incluso con un decrecimiento: para salir del subdesarrollo, no haría falta un aumento de las fuerzas productivas. Subyace en esta propuesta el supuesto de que el desarrollo no es un problema de orden económico, sino de tipo no material.

¿Qué decir ante las posturas contrarias al desarrollo y favorables al decrecimiento?

En primer lugar, con Gustavo Esteva, hay que reconocer que ciertas realizaciones concretas del desarrollo han fallado al suponer que el crecimiento económico, por sí solo, iba a producir necesariamente el bienestar colectivo. La experiencia histórica ha demostrado que dicho crecimiento no es una condición suficiente, para lograr el anhelado desarrollo social (Unceta 2011). Es verdad que, aunque haya habido una mayor capacidad productiva, ella no ha acarreado indefectiblemente una disminución de la pobreza o la desigualdad (Tortosa 2011). En efecto, no basta el mero fortalecimiento de los índices de producción para obtener, como consecuencia lógica, el mejoramiento de las condiciones de vida de las mayorías. Pero, si bien fue un error suponer una correlación directa entre incremento productivo y elevación de la calidad de vida de las masas populares, ello no debería hacernos renegar del desarrollo; más bien la lección que deberíamos extraer de los acontecimientos sería la de que tenemos que incorporar medidas suplementarias para obtener los resultados esperados; específicamente, si se desea luchar contra la desigualdad y la pobreza, entonces se tienen que adoptar explícitamente reformas que aseguren una distribución más igualitaria de los beneficios de la cooperación social (Machinea, 2011). Consiguientemente, se tiene que pensar en una teoría de la justicia que venga a complementar una política económica, para no sólo corregir las inequidades, sino también orientar el reparto de la riqueza. Hay que superar tanto la visión de quienes afirman que primero hay que producir para luego pensar en repartir, y la de aquellos que anteponen la distribución a la producción; por tanto hay que pensar en producir garantizando su socialización.

En segundo lugar, también lleva razón Pablo Dávalos en acusar al pensamiento dominante de reduccionismo economicista, porque este ha sostenido una imagen empobrecida de lo que es el desarrollo y el hombre. Sin embargo, del hecho de que, al momento de entender el mundo humano, se haya dado un rol exclusivo o monopólico a las categorías económicas, tales como crecimiento, necesidades, producción, planificación, desarrollo, etc., de ahí no se concluye que debamos renunciar a hacer uso de ellas a la hora de explicar y proyectar las actividades comunes a nivel nacional y planetario. Como lo ha argumentado Bruno Mallard (2011), toda concepción alternativa de desarrollo tiene que proponer una nueva economía; no podemos prescindir de las categorías económicas básicas; por tanto tendríamos que diseñar una economía social, justa, solidaria, del bien común. Entonces, en lugar de abandonar el crecimiento económico, es menester instrumentalizarlo para ponerlo al servicio de la ampliación del bienestar colectivo. Como concluye Alkire, los cambios en la economía “vienen de una petición popular de que

la economía no sea el amo de las vidas de las personas sino la sirviente del florecimiento humano” (Alkire 2011). Superemos ese economicismo, avanzando hacia una visión más integral del ser humano y del desarrollo. El motor del progreso no es únicamente el deseo de lucro personal, pero tampoco ignoremos el papel que juegan los incentivos materiales para la industria y agencia humanas.

En tercer lugar, frente a la posición de Gudynas y Tortosa, concordamos con el siguiente criterio:

Unicamente [sic] con crecimiento y desarrollo, generación de fuentes de empleo, industrialización, valor agregado en nuestros productos exportables, empresas competitivas y generación de riqueza, podremos plantearnos pasar a nuevas formas de organización productiva, a una superestructura jurídica que le corresponda y a una sociedad más equitativa, incluyente y justa (Soria 2011).

No obstante, concordamos con Gudynas en el respeto a la naturaleza. Pero este no significa una conservación o preservación a ultranza de los recursos naturales. El propio Gudynas reconoce que:

“La sustentabilidad no implica una naturaleza intocada, ni una falta de sensibilidad social. Incluso la corriente super-fuerte sostiene que se deben aprovechar los recursos naturales para asegurar la calidad de vida de las personas” (Gudynas 2011).

Más bien debe haber restricciones a las afecciones que se pueden provocar al medio ambiente; exijamos límites a la contaminación permitida; introduzcamos impuestos ecológicos; aprovechemos los conocimientos acumulados en favor de la creación de técnicas más limpias, etc.

Consideramos que hay que evitar llegar a un umbral que nos ponga irremediabilmente en camino hacia una catástrofe ecológica. Sin embargo, tenemos que emplear los recursos actuales para mejorar la calidad de vida de millones de seres humanos, y no para el beneficio de unas minorías privilegiadas.

Conclusión

A lo largo de este escrito hemos tratado de defender que el desarrollo --analizado como una mejora del nivel de vida, un aumento del bienestar-- es un derecho humano, individual y colectivo, y además, es un deber particular y estatal el crear condiciones favorables a tal desarrollo. Hemos intentado reivindicar que, para lograr el desarrollo, un requisito indispensable, mas no el único, es el crecimiento económico, al cual debe juntarse la redistribución justa. El fin de la vida humana es la expansión de las capacidades, la prosperidad.

Las “alternativas” al desarrollo realmente existente, que plantean una ‘salida hacia atrás’, el retorno al pasado, implicarían renunciar a los derechos económicos y sociales que constituyen conquistas históricas de la humanidad.

Marcelo Vásconez Carrasco:

Licenciado en Filosofía, Master en Artes y Certificado Graduado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Pittsburg; Master en Filosofía, PhD. en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Profesor Principal Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad de Cuenca.

Leonardo Torres:

Máster en integración latinoamericana, con mención en relaciones Ecuador-Perú Licenciado en Ciencias de la Educación, Especialidad de Filosofía. Profesor Principal a Tiempo Completo de la Universidad de Cuenca. Investigador del Departamento de Investigaciones de la Universidad de Cuenca.

BIBLIOGRAFÍA

Alkire, Sabina. "Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts". Human Development Research Paper 2010/01. Internet. http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2010/papers/HDRP_2010_01.pdf. Acceso: 10 noviembre 2011.

Angulo, Nicolás. "El desarrollo como derecho humano". *La Insignia*. España, diciembre del 2006. Internet. http://www.lainsignia.org/2006/diciembre/econ_002.htm. Acceso: 18 noviembre 2011.

Asamblea Constituyente, *Constitución 2008. Dejemos el pasado atrás*. sld, Asamblea Constituyente, sfe.

Boff, Leonardo. "¿Vivir mejor o «el buen vivir»?". Internet. <http://alainet.org/active/29839%3F=es>. Acceso: 11 agosto 2011.

Castro, Kathia et al. "Evolving Development. An Evolutionary Perspective on Development for an Interconnected World". *World Futures* 59 (2003): 105-119. Preimpresión. Internet. http://archive.syntonyquest.org/elcTree/resourcesPDFs/Evolving_development.pdf. Acceso: 11 agosto 2011.

Contreras, Miguel Ángel. *El derecho al desarrollo como derecho humano*. Toluca, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México, 2001. Internet. <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1532>. Acceso: 18 noviembre 2011.

Dávalos, Pablo. "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo". Internet. <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/indigenas/sumak.pdf>. Acceso: 10 agosto 2011.

Esteva, Gustavo. "Desarrollo" en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Perú, 1996. Internet. <http://www.ivanillich.org.mx/Lidicc4.htm>. Acceso: 18 noviembre 2011.

_____. "Más allá del desarrollo: la buena vida". *América Latina en Movimiento* (2009). Internet. <http://www.otrodesarrollo.com/buenvivir/EstevaDesarrolloBuenaVida09.pdf>. Acceso: 11 agosto 2011.

Giuffra, Luis. El Monje y el Psiquiatra: Una conversación entre Tenzin Gyatso, el 14o. Dalai Lama, y Aaron Beck, fundador de la Terapia Cognitiva. *Revista de Neuropsiquiatría* 72 (1-4), 2009. 77. Internet. <http://www.upch.edu.pe/famed/rnp/72-1-4/v72n1-4%20ens1.pdf>. Acceso: septiembre 2 2011.

Gudynas, Eduardo. "Desarrollo sostenible: guía básica de conceptos y tendencias hacia otra economía". Internet. <http://www.riless.org/otraeconomia/gudynas6.pdf>. Acceso: 10 agosto 2011.

IndexMundi. Internet. <http://www.indexmundi.com/g/r.aspx?v=30&l=es> Acceso: 1 octubre 2011.

Kenny, Charles. "Más gente, por favor". *Foreign Policy en español* (Junio 2011). Internet. <http://www.fp-es.org/mas-gente-por-favor>. Acceso: 11 agosto 2011.

Lutz, Mark A. *Economics for the Common Good. Two centuries of social economic thought in the humanistic tradition*. London, Routledge, 1999.

Machinea, José Luis. "Ideas para una agenda de desarrollo", en *Pensamiento iberoamericano* N°. 0, 2007 (Ejemplar dedicado a: La nueva agenda de desarrollo de América Latina), págs. 41-74. Internet. http://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=machinea%20Cideas%20para%20una%20agenda%20de%20desarrollo&source=web&cd=6&ved=0CEQQFjAF&url=http%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fservlet%2Ffichero_ariculo%3Fcodigo%3D2872509%26orden%3D0&ei=DZfGTu3vDqje0QG75LQW&usg=AFQjCNHBR5FL2bWOa4mlHrXzTjyTpV7wQ&sig2=ewVbJ2D5cY2edpQvE51UKw&cad=rja. Acceso: 18 octubre 2011.

_____. et al. (Coords.). *La protección social de cara al futuro: Acceso, financiamiento y solidaridad*. Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2006. Internet. <http://www.ces.edu.co/Descargas/cepalproteccionsocial.pdf>. Acceso: 18 noviembre 2011.

Mallard, Bruno. "Proyectos de desarrollo alternativo en América Latina: ¿una auténtica alternativa?" *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas), 9.1 (enero-abril 2003): 29-51. Internet. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/177/17709103.pdf>. Acceso: 10 agosto 2011.

Microsoft Corporation. "Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española" en *Enciclopedia Encarta*. Microsoft® Encarta® 2009. © 1993-2008.

Moore, Thomas Gale. *On progress: its reality, desirability, and destiny*. Internet. <http://www.stanford.edu/~moore/publications.html>. Acceso: 18 noviembre 2011.

ONU, "Declaración sobre el derecho al desarrollo". Adoptada por la Asamblea General en su resolución 41/128, del 4 de diciembre de 1986. Internet. <http://www2.ohchr.org/spanish/law/desarrollo.htm>. Acceso: 10 agosto 2011.

Rosling, Hans. 200 Countries, 200 Years, 4 Minutes - The Joy of Stats - BBC Four. Internet. <http://www.youtube.com/watch?v=jbkSRLYSojo>. Acceso: 11 agosto 2011.

Ruiseco, Gisela. "Sobre la vigencia del desarrollismo. La necesidad de un giro conceptual". Internet. http://webs2002.uab.es/fas/congresocooperacion/descargas/Linea_Tematica_1/Mesa_Sectorial_2/3.GiselaRuiseco/3.GiselaRuiseco.pdf. Acceso: 10 agosto 2011.

Sachs, Wolfgang. "Introducción". en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Perú, 1996. Internet. <http://www.ivanillich.org.mx/Lidicc2.htm>. Acceso: 18 noviembre 2011.

Soria, A. Samuel. "El dilema del suma qamaña: ¿vivir bien o vivir mejor?" *Pukara. Cultura, sociedad y política de los pueblos originarios* 59 (Julio 2011): 8-10. Periódico mensual. Internet. <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-59.pdf>. Acceso: 11 agosto 2011.

Schumacher, E.F (2011), *Lo Pequeño es Hermoso*. Edita Akal, España

Stiglitz, Joseph. "Progress, What Progress?" *OECD Observer* 272 (March 2009). Internet. http://www.oecdobserver.org/news/fullstory.php/aid/2793/Progress,_what_progress_.html. Acceso: 11 agosto 2011.

The University of California Museum of Paleontology, Berkeley, Understanding Evolution, Important events in the history of life. Internet. http://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/evo_13. Acceso: 11 agosto 2011.

Tortosa, José María. "Los desafíos del desarrollo en el siglo XXI". Internet. http://www.otrodesarrollo.com/critica/JMTortosa_Desafios_desarrollo_siglo_XXI.pdf. Acceso: 11 agosto 2011.

_____. *Maldesarrollo y malvivir. Pobreza y violencia a escala mundial*. Quito, Abya-Yala, 2011. Internet. http://www.rosalux.org.ec/index.php?option=com_rubberdoc&view=doc&id=35&format=raw. Acceso: 18 noviembre 2011.

Unceta, Koldo. "Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo - Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones". *Carta Latinoamericana. Contribuciones en desarrollo y sociedad en América Latina* 7 (Abril 2009): 1-34. Internet. <http://www.cartalatinamericana.com/numeros/CartaLatinoAmericana07>

Unceta 09.pdf. Acceso: 10 agosto 2011.

Wikiprogress.org. "Development". *The Global Project on Measuring the Progress of Societies*. Internet. <http://www.wikiprogress.org/index.php/Development>. Acceso: 25 septiembre 2011.

Del motor del progreso a la sensación de felicidad

Sary Levy Carciente

Introducción

Todos hemos escuchado aquella frase “el dinero no da la felicidad pero aplaca los nervios” mientras alguien que trabaje en la bolsa bien podría afirmar su reverso, “el dinero sí da la felicidad, pero destroza los nervios”. Evidencias empíricas demuestran que no hay relación automática entre crecimiento económico, reducción de la pobreza y aumento del bienestar de las sociedades. De igual manera ya es moneda corriente en los ámbitos académicos señalar que el crecimiento económico no genera necesariamente desarrollo, así como reconocer que los altos niveles de desarrollo tampoco aseguran la felicidad. Paradojas que obligan a revisar los enfoques y estrategias de política en la búsqueda de un mejor futuro para próximas generaciones.

Empecemos con un poco de historia

Desarrollo es uno de esos términos que dicen más por su noción intuitiva que por su definición, siendo que sus asociaciones positivas lo hacen derrotero utópico e ilusión deseada que promete erradicar la escasez, la desigualdad y el atraso. Su construcción como objeto de estudio encuentra sus raíces en la Modernidad, que tendría como principio fundante la Razón, que al ser auto-consciente y con vocación de futuro, se reproduce de forma continua y abre las puertas al concepto del progreso. Con el capitalismo se convierte en *el proyecto* orientador de sus prácticas sociales; y durante el siglo XIX,

progreso, evolución y crecimiento se combinan para dar paso al concepto de Desarrollo, el cual paulatinamente amplía su radio de acción, incorporando dimensiones en su evaluación.

Los primeros modelos de desarrollo estuvieron ligados a una noción evolucionista, a una concepción etapista (Rostow, Lewis, Germani), a modelos keynesianos de crecimiento (Harrod, Domar), o a cuerpos de teorías parciales con críticas a fallas estructurales de los diversos sistemas económicos y culturales (Nurkse, Rosenstein-Rodan, Hirschman, Boeke, Hoselitz, Morris, Clark, Mc Clelland). Además de los aspectos teórico-conceptuales, se establecieron elementos referenciales de medición, siendo que el producto *per cápita* pasaba a ser el indicador para examinar el incremento de la capacidad productiva; y la relación entre las tasas de ahorro e inversión y el crecimiento esperado, lo que medía las potencialidades para lograrlo. Por su parte, la crítica a la estructura del sistema capitalista tanto en su versión marxista, como la latinoamericana, revisará las relaciones entre las partes del mismo y señalará las fallas de su funcionamiento, como agentes causales del binomio desarrollo-subdesarrollo

Sumando dimensiones:

desarrollo social, humano, sustentable

Rápidamente surgieron múltiples cuestionamientos a las políticas de crecimiento económico, en tanto que enmascaraban profundos problemas y el concepto incorpora distintas aristas o dimensiones en su conceptualización y medición.

Las críticas relativas a la pobreza, la desigualdad, el desempleo y del papel de las instituciones, fueron recogidas por el término de *Desarrollo Social* (Seers, Chenery): Se incorporan así indicadores y mecanismos de medición como: línea de pobreza, pobreza crítica, niveles de desempleo, subempleo, salario mínimo/canasta alimentaria, coeficiente *Gini* y muchos otros. Desarrollo con rostro humano (UNICEF) y Transformación productiva con equidad (CEPAL) fueron las nuevas nomenclaturas de los programas de desarrollo, que planteaban un enfoque más amplio, destacando la multidimensionalidad de los problemas sociales y que a su vez favorecieron la identificación de otra serie de determinantes y requisitos, que se expresarían en el *Marco Integral del Desarrollo del Banco Mundial* (1998). Las críticas vinculadas al progresivo

deterioro del ambiente y los recursos no renovables se recogieron en el concepto de *Desarrollo Sustentable* (Meadows, Georgescu-Roegen, Jacobs, Mishan, Ehrlich, Mohan), destacando además el considerar a las generaciones futuras como beneficiarias de proyectos de desarrollo. Afirmando el carácter central de la ética en el análisis de las complejidades del desarrollo humano en sociedad, vale destacar los aportes teóricos de Amartya Sen (1999) y Marta Nussbaum (2011), quienes presentan su enfoque de 'capacidades' o de 'desarrollo como libertad', como base filosófica normativa para una teoría de derechos fundamentales de los seres humanos, como requisito indispensable para una vida digna y como mínimo social de justicia. Para estos autores el concepto de 'capacidades' o 'libertades sustanciales' son las partes constitutivas del desarrollo y el pivote del modelo es directamente el ser humano, la valoración que los individuos tienen de su calidad de vida, destacando su acción proactiva en la promoción de su propio bienestar. En esta conceptualización, el desarrollo no se referirá tanto a los bienes y servicios a los que se pueda acceder, sino a las cosas que se puedan hacer con las propias vidas, y es por ello que es concebido con un esquema de expansión de libertades.

Desagregando: de lo macro a lo micro, de lo general a lo específico

Una profusión de índices de diversa índole comienzan a aparecer y cada uno trata de medir condiciones y/o variables presentes en distintas dimensiones del desarrollo de los países, unos más amplios otros más específicos, pero definitivamente todas relevantes:

- el *Índice de Desarrollo Humano* que ha ido desagregándose incorporando particularidades (género, pobreza, libertad, avance tecnológico)
- Tobin y Nordhaus (en Daly y Cobb, 1994) desarrollan una *Medición de Bienestar Económico* (MEW, Measures of Economic Welfare) que ajusta los resultados económicos por las externalidades ambientales, por medio de una corrección de inconveniencias urbanas.
- Por su parte Daly y Cobb (1994) construyen un *Indicador de Bienestar Económico Sustentable* (ISEW, Index of Economic Sustainable Welfare) que ajusta los resultados económicos por el daño ambiental, el agotamiento de recursos naturales no renovables y la distribución del ingreso.

- Uno de los primeros indicadores que incorpora la dimensión social en su medición es el *Índice de Calidad de Vida Física* (PQLI, por sus siglas en inglés Physical Quality Life Index) desarrollado por Morris (1979), el cual no intentaba medir el desarrollo sino el bienestar social, definido como las condiciones materiales requeridas para el desarrollo integral de los individuos, entre las que se cuentan: alimentación, salud, vivienda, educación, trabajo y otros. El PQLI resulta del promedio ponderado de tres indicadores: mortalidad infantil, esperanza de vida a la edad de un año y alfabetización adulta.

- El *Índice de Capacidades Básicas* (ICB) es un índice alternativo desarrollado por Social Watch (a partir de un índice de Calidad de Vida para Action for Economic Reform para la coalición de Social Watch en Filipinas) inspirado en la medida de pobreza de capacidades propuesta por Amartya Sen. Propone añadir a la dimensión económica - vía el ingreso - indicadores de distintas capacidades de la población en salud y educación, asociadas con el desarrollo social.

- Breslow (1996), a partir del ISEW, desarrolla un *Indicador de Progreso* (GPI, Genuine Progress Indicator) que toma en cuenta el total de costos y beneficios de la producción, mostrando una tendencia decreciente en el progreso desde la década del 70'.

- El Banco Mundial desarrolla el *Indicador de Riqueza* con el que busca evaluar los niveles de riqueza de las naciones incorporando entre sus elementos el denominado capital humano.

- El *Índice de Libertad Económica* elaborado por la Fundación Heritage para medir el grado de libertad de los países, partiendo que la misma es un ingrediente básico para el desarrollo.

- El índice anterior ha sido criticado por aquellos que no comparten la dinámicas del capitalismo, surgiendo entonces el llamado *Índice de Libertad Económica del Resto de nosotros* (EFRU, Economic Freedom of the Rest of us), que intenta medir el impacto de las políticas gubernamentales, reglas e instituciones a partir del sector laboral. El indicador se resume en tres categorías: liberación de la exclusión o Empleo - medido por el nivel empleo, del desempleo y tiempo de desempleo - liberación del hambre o Ingreso - medido por el nivel promedio de remuneraciones, la productividad de las remuneraciones y el salario mínimo - y liberación de la discriminación y el temor o Igualdad y Seguridad - medido por la igualdad en la distribución del ingreso, la diferencia de la remuneración por género, la diferencia en la remuneración de empleados y obreros, la tasa de pobreza, el gasto público per cápita en programas sociales, la asistencia social y la estabilidad laboral (Stanford, 1999).

- Destacando la importancia de la institucionalidad, del respeto al Estado de Derecho para favorecer una actividad económica privada que propenda al desarrollo, emerge el rol fundamental del sector privado en el bienestar de la sociedad. *Transparencia Internacional* desarrolla:

Índice de Percepción de la Corrupción (IPC): índice compuesto anual basado en encuestas de especialistas y empresas sobre corrupción y buenas prácticas de gobierno.

Índice de Fuentes de Soborno (IFS): ranking basado en encuesta a ejecutivos que clasifica a 30 de los principales países exportadores por la probabilidad de que sus compañías incurran en pagos de sobornos en el extranjero.

Barómetro Global de la Corrupción (BGC): encuesta anual a hogares para conocer sobre percepciones y experiencias relacionadas con la corrupción.

Estudios sobre el *Sistema Nacional de Integridad* (SNI): levantan un diagnóstico de las fortalezas y deficiencias de las instituciones clave en las que se sustentan las buenas prácticas de gobierno y la integridad de un país.

El *Informe Global de la Corrupción* Mediante un enfoque temático, analiza la corrupción en relación con un sector o un tema de gobernabilidad específico de especial relevancia y vigencia.

- El vínculo entre el sistema de gobierno y el desarrollo es otra arista que la teoría anima a revisar, sin embargo la relación entre democracia y producto *per cápita*, no es contundente, siendo que afirma la hipótesis tan solo en 30% de los casos (aunque al retirar de la muestra a los países exportadores petroleros, la correlación sube a un 60%). Con este interés la Unidad de Inteligencia de The Economist, elabora un *Índice de Democracia*.

- Por su parte, el Fondo para la Paz - Organización no gubernamental sin fines de lucro que promueve la prevención de conflicto violento y la seguridad sostenible - desarrolla el *Índice de Estados Fallidos*, que clasifica a los países por su incapacidad manifiesta de controlar su espacio geográfico y proveer de servicios básicos a sus ciudadanos, además de estar marcado por una degradación económica y ética en su funcionamiento.

De lo objetivo a lo subjetivo:

calidad de vida, buen vivir, felicidad

Mientras se revisa la concepción del desarrollo, sus alcances y características, hay también un tránsito de la evaluación de indicadores cuantitativos a la revisión de percepciones cualitativas. Se abren paso conceptos como bienestar, calidad de vida, buen vivir, satisfacción y felicidad, y la mirada desde las alturas y de los objetivos es sustituida por las percepciones de sus resultados. Quizá uno de los principales antecedentes de este enfoque es el *Desarrollo a Escala Humana* de Manfred Max-Neef, que se concibe desde lo micro y con un registro subjetivo. Propone una comprensión de la estructura y dinámica del sistema económico focalizando su atención en las necesidades básicas humanas, además de concentrarse en el proceso y no solo en los resultados. Por su parte, la Fundación Nueva Economía, NEF, elabora un *Índice del Planeta Feliz*, evidenciando la eficiencia ecológica con la cual logramos calidad de vida. A pesar de su nombre no tiene como finalidad mostrar la felicidad de los ciudadanos de un país, sino cómo los países son capaces de utilizar sus recursos naturales para darles una vida de calidad a sus habitantes. Quizá uno de los aspectos más interesantes de este índice es el relativo al componente de satisfacción, medido por los resultados de encuestas mundiales realizadas por Gallup, la World Values Survey Association, WWSA, y los Estudios de Valores Europeos (EVS). Por su parte Veenhoven (2007) ha desarrollado una aproximación para combinar la satisfacción de vida con la esperanza de vida lo que denomina *Años Felices de Vida* (HLY) captando tanto elementos objetivos como subjetivos del bienestar.

Dentro de un paradigma sistémico, una perspectiva holística de desarrollo marcada por la cultura budista, surge otro concepto: *Felicidad Interior Bruta*. Propuesto por el Rey de Bután, Jigme Singye Wan-chuck, el FIB insiste en la dimensión humana, se enraíza en aspectos culturales, considerando que el solo crecimiento material amenaza las costumbres y el patrimonio cultural y que el verdadero desarrollo humano se basa en la complementación y refuerzo del desarrollo material y el espiritual.

Desde el otro lado del mundo y con otro enfoque cultural que parte de la cosmovisión andina - la cual incorpora a la idea de bienestar, la naturaleza como sujeto de derecho en convivencia en armónica y equilibrada - surge el concepto de Buen Vivir o Sumak Kawsay, (en quechua ecuatoriano) o Suma Qamaña (en aymara boliviano), que intenta definir esquemas de desarrollo integral individual y comunitario y respetuosos del ambiente.

El concepto aun está en la etapa de identificación de las dimensiones a considerar, y los mecanismos de medición de los elementos que en ellas se incorporen, pero intenta conjugar las exigencias e innovaciones que los indicadores han exhibido a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI.

La felicidad como objetivo de política pública

Tras revisar este evolucionar de mediciones, indicadores y conceptos, indagemos sobre el cuerpo filosófico que podría responder esta nueva concepción. De las tantas cosas valiosas que ofrecen los trabajos de Sen y Nussbaum (op.cit.), está la de volver a colocar en la discusión de la temática del desarrollo y las mediciones del bienestar, lo que es intrínsecamente relevante para las personas: la libertad del individuo, tanto como fin como medio para lograr la justicia social, es decir, para el logro de una vida humana digna.

El planteamiento de Sen de desarrollo en términos de expansión de libertades sustanciales, obliga a la erradicación de sus limitantes (pobreza, tiranías, negligencia pública, intolerancia, privación social y otros), a la par que exige de una institucionalidad imbricada con un complejo sistema de libertades instrumentales (libertades políticas, facilidades económicas, oportunidades sociales, garantías de transparencia y seguridad protectora).

Lo previo es planteado en términos individuales, puesto que destaca que los distintos niveles de agregación (familia, comunidad, nación) podrían esconder importantes distorsiones intra-grupales. Por su parte, Nussbaum profundiza y destaca diez capacidades para una vida digna: vida, salud, integridad corporal, sentidos-imaginación-pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, juegos y control sobre el ambiente. Estas capacidades esenciales son de responsabilidad colectiva, de donde emerge una institucionalidad que ha garantizar la justicia social. Pero su diseño exige de la participación y cooperación individual y de ese diálogo social será de donde emerja lo que es valioso socialmente para transformar los recursos en elementos empoderadores de los individuos, en capacidades. Plasma la autora, no sólo su exigencia de libertades, sino también de respeto a las diversidades culturales.

Un análisis de lo recién expuesto evidencia que este enfoque no evalúa por los resultados o logros, ni por la percepción que los individuos tengan de lo que concreten, sino por las capacidades socialmente disponibles que permitan o favorezcan el mejor desempeño individual. En virtud de lo anterior bien se puede identificar esta perspectiva en la tradición de la democracia liberal.

Por su parte, conceptos como *Planeta Feliz*, *Felicidad Interna Bruta*, *Años Felices de Vida* y *Buen Vivir* evocan rápidamente perspectivas utilitaristas, en tanto que las mediciones del éxito de estos enfoques ponen su énfasis en el provecho de las consecuencias, en la valoración a partir de lo que intrínsecamente es relevante y apreciable para los individuos. Así Helvetius, Beccaria, Priestley, Mill, Stuart Mill y Bentham son los referentes históricos del Utilitarismo, y su principio se resume como "buscar la máxima felicidad para el mayor número de personas". J.S. Mill afirma que la *búsqueda de la felicidad* no es un objetivo meramente individual sino social. Una contribución importante lo constituye su planteamiento sobre las dos manifestaciones del utilitarismo: el del acto y el de la norma. El del acto, enfatiza que, cada vez que se actúa, ha de recurrirse al juicio personal para producir el mayor excedente de felicidad; mientras que, el de la norma, insiste que el juicio ha de recaer sobre las reglas y no en las situaciones específicas.

Esta última es la que nos interesa hoy, pues permite ser considerada guía en las políticas públicas, en particular, si las mismas, tomando en cuenta las transformaciones y ampliaciones del concepto del desarrollo, consideran que el objetivo de las mismas sea lograr la felicidad de los individuos de una sociedad. Vale entonces recordar que el utilitarismo ha recibido a lo largo de la historia distintas críticas, siendo la más conocida la de Kant, que lo enfrentó con su imperativo moral, que destaca que la persona siempre debe ser el fin de la acción y no el medio. Más recientemente, Rawls destaca que los principios del utilitarismo condenan a los menos favorecidos socialmente al sacrificio social, permaneciendo sin derecho al reclamo, por lo que en su *Teoría de Justicia*, los desaprueba totalmente y propone el principio de diferencia o maximin (que permite maximizar la posición social de los menos aventajados sin arriesgar los privilegios de los afortunados, favoreciendo la cooperación social).

La evolución de los indicadores de desarrollo y la profusión de indicadores que pretenden medir percepciones de los individuos sobre su calidad de vida, nivel de bienestar y felicidad, anuncian que estos conceptos subjetivos serán considerados como objetivos/metas para las políticas públicas de los países y del mundo en su conjunto. Esto no es mera especulación.

En el 2008 el presidente de Francia, Nicolás Sarkozy, solicitó a una Comisión conformada por Stiglitz, Sen y Fitoussi, la medición del desarrollo económico y el progreso con indicadores más pertinentes para mostrar los resultados que en el bienestar de la población tenían las políticas públicas que se adelantaban. El Primer Ministro inglés, David Cameron solicitó en noviembre del 2010 a la Oficina Nacional de Estadísticas consultar sobre la felicidad de los británicos para realizar ajustes en sus políticas públicas. Estas iniciativas suman concreción en políticas públicas a los avances conceptuales de indicadores de evaluaciones subjetivas de bienestar y felicidad.

Resulta paradójico que sea justamente a partir del desiderátum utilitarista

de la *máxima felicidad* que los nuevos conceptos, que emergen de las críticas a las distribuciones desiguales y con énfasis en los aspectos crematísticos de políticas de basamentos racionalistas, se abran camino para guiar las políticas públicas. Sobre todo, porque el Utilitarismo ha sido emparentado con el liberalismo y el egoísmo individual, elementos criticados a los esquema de desarrollo y consensos políticos acordados en el siglo XX.

Finalmente y a modo de síntesis:

Todo indica que hemos pasado de los planes para el progreso a la búsqueda de la felicidad.

No me cabe duda que todos queremos vivir bien, queremos ser felices. ¿Pero qué significa esto? ¿Tendrá la misma significación para todos? ¿Cómo se refleja en el individuo, la familia, la comunidad, el país, el mundo? ¿Cómo hacer para que exista isomorfismo entre la sensación y los referentes empíricos de vivir bien en el hogar con la sensación y referentes nacionales o globales o en distintos momentos en el tiempo? ¿Cómo lograr que exista un articulado en acciones concretas, medibles, comparables? ¿Tiene la felicidad que incrementarse o tan sólo debe reconocerse?

En los nuevos enfoques se observa un anclaje en la filosofía liberal -en tanto que se rescata la dimensión diferenciada y derechos fundamentales del ser humano, del individuo- así como del utilitarismo -siendo que mediciones del éxito de las propuestas enfatizan en el provecho de las consecuencias, en la valoración a partir de lo intrínsecamente relevante y apreciable para los individuos. Así, tras años de olvido del ser, invisibilizado en la masa, el individuo retoma su protagonismo, uno, que nunca debió ser olvidado. El derecho de todo ser humano a una vida digna es indiscutible, su concreción fáctica es lo que está en el tapete. Sea ésta favorecida por la expansión de libertades y/o se valore a través de las percepciones de los logros, lo que si, es que es una tarea ineludible e inaplazable.

Sary Levy C:

Economista, Magister Scientiarum en Economía Internacional; Especialista en Ciencias Administrativas, Doctora en Estudios del Desarrollo. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la FaCES, Universidad Central de Venezuela. Decana de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV (2008-2011). Directora del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la FaCES-UCV (2004-2008).

BIBLIOGRAFIA

- Alaminos A. y B. López 2009. "La medición del desarrollo social" *Revista OBETS* 4:11-24. España.
- Bravo, C. 2000. "El pensamiento económico de Jeremy Bentham" *Revista de Ciencias Humanas* No. 20, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia [http://www.utp.edu.co]
- Chavez Frías, Hugo (2007). *Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista - PPS de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2007-2013*. Documento en: [http://unefm.edu.ve/web/PROYECTO_NACIONAL_SIMON_BOLIVAR.pdf]
- Comisión Sur 1989. *Hacia una nueva forma de medir el desarrollo*, Caracas.
- Economist Intelligence Unit 2010. *Democracy Index 2010*. [www.eiu.com]
- Fund for Peace 2011. *The Failed States Index 2011*. Washington [www.statesindex.org]
- KOF Swiss Economic Institute 2010. *KOF Index of Globalization 2010*. Zurich [www.kof.ethz.ch]
- Mars, A. 2010. "Midan mi felicidad interior bruta" *El País*. Noviembre 28, 2010. [http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Midan/felicidad/interior/bruta/elpepiscoc/20101128elpepiscoc_1/Tes]
- Max-Neef, M. 1993. *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y reflexiones*. Icaria. Barcelona.
- Miller T., K. Holms 2011. *Index of Economic Freedom*. Heritage Foundation & Wall Street Journal. NY.
- Morris, M. D. 1979. *Measuring the Condition of the World's Poor. The Physical Quality of Life Index*. Pergamon Press, N.Y.
- Murphy, M. (ed.) 2009. *The Happy Planet Index*. Londres. New Economic Foundation. [www.happyplanetindex.org]
- Nussbaum, Martha 2011, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press
- Phélan, L.M. 2011. "Revisión de índices e indicadores de desarrollo. Aportes para la medición del buen vivir (Sumak Kawsay)" en *Obets. Revista de Ciencias Sociales*. Vol.6(1): 69-95, Universidad de Alicante, España
- PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2011. *Índice de Desarrollo Humano de Hogares e Individuos 2008*. ONU. México[www.undp.org.mx/desarrollohumano]
- Sen, A. 1999. *Development as Freedom*. Oxford. Oxford University Press.
- SENPLADES 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, Ecuador. [www.senplades.gov.ec]
- Stanford, J. 1999. *Economic Freedom for the rest of us*. Canadian Center for Policy Alternatives. Canada
- Stiglitz, J. E., A. Sen, J-P Fitoussi 2010. *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress* [www.stiglitz-sen-fitoussi.fr]
- Talberth, J., C. Cobb y N. Slattery 2007. *Genuine Progress Indicator 2006. A tool for sustainable development*. Oakland. Redefining Progress. [www.rprogress.org]
- Tortosa, J. M. 2009. *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, España.
- Unceta S., K 2009. Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones" *Carta Latinoamericana*, Abril (7):1-34. España.
- Unceta S., K. 1999. "Globalización y desarrollo humano" *Revista de Economía Mundial* 1:149-162
- Veenhoven, R. 2007 "Happy Life Years" *Beyond GDP. Measuring progress, true wealth and well-being of nations. International Conference*. Nov. 19-20, 2007. Bruselas. [http://www2.eur.nl/fsw/research/veenhoven/Pub2000s/2007f-full.pdf]
- Veenhoven, R. 2009 "Medidas de la Felicidad Nacional Bruta" *Intervención Psicosocial* Vol. 18(3):279-299. Madrid.

La medición del Buen Vivir

Antonio Alaminos

Durante mucho tiempo el paradigma del desarrollo ha convivido con multitud de voces críticas que, desde múltiples ámbitos, han señalado sus límites y sus contradicciones. Límites evidentes, que encontraba un modelo basado en el crecimiento infinito dentro de un mundo finito. La explotación de recursos naturales es un ejemplo más que suficiente. Ilustrando incluso la cantidad de planetas que serían necesarios para mantener un sistema económico basado en las nociones de desarrollo permanente. También contradicciones, en la medida que el desarrollo económico de algunas sociedades asociaba, e incluso exigía, la generación de desigualdades nacionales e internacionales. El capitalismo de consumo engendrado por el New Deal, ya en su origen, mostraba sus límites naturales en la explotación del medio ambiente, así como límites sociales y políticos por la exclusión de sectores sociales cada vez más amplios. Al primero de los límites se orientan los diferentes movimientos en defensa de la naturaleza, ya sea enfrentando la depredación de recursos o la contaminación del medio ambiente. El segundo destacaba la injusticia inherente al modelo de desarrollo por generar desigualdad, exclusión, violencia y otras consecuencias. Eran sobre todo críticas a lo evidente, donde las propuestas de otras formas de organización social y económica, aparecían aisladamente.

En paralelo a la lógica que estructura la crítica al modelo de desarrollismo económico, se han propuesto diferentes alternativas para la medición del desarrollo social y político. Las mediciones parciales, donde desarrollo se consideran desde la óptica de la riqueza económica, no daban acogida a las otras realidades que sus críticos señalaban. La redefinición de desarrollo como desarrollo social, con adjetivos, permite una mirada más amplia sobre los modelos económicos y sus consecuencias sociales. Por ello la propuesta de indicadores e índices sobre desarrollo humano y otros muchos, intentan ofrecer esta perspectiva global que va más allá de lo exclusivamente económico. Una medición que incluyera las consecuencias del cambio económico en los modos de vida de las sociedades. La ampliación desde la métrica económica

a lo social, no es un paso meramente formal. Desarrollo como PIB ocultaba, entimemáticamente, toda una ideología que lo ofrecía como medición "Proxy" de una realidad muy alejada de sus significados. Desplegar un índice más real del desarrollo social se convierte, inmediatamente en un debate ideológico, al exponer aquella que se ocultaba tras el PIB y enfrentarla con una realidad en la que no deseaba ser reconocida. La propuesta de una mejor medición del bienestar, calidad de vida o desarrollo social es, además de una reflexión metodológica o técnica, una exposición sobre lo deseable. Deseables objetivos y subjetivos que confrontan en múltiples niveles y cuya resolución no siempre encuentra un óptimo racional. Incluso cuando el agente es institucional. Como tendremos ocasión de comentar, el deseo de producir políticas públicas medioambientales se enfrenta, en las sociedades europeas, a su escasa relevancia social como problema. La medición del desarrollo social y el bienestar, con el paso del tiempo, ha añadido diferentes dimensiones, conforme se elevaba la visibilidad de otras fracturas sociales. Medio ambiente, género o infancia son un claro ejemplo de ello y han dado lugar a toda una familia de indicadores que ofrecen una medición que va más allá de la dimensión económica.

Las dos corrientes anteriores, de reflexión crítica y teórica sobre el desarrollismo económico como ideología y práctica, y las diferentes aproximaciones e intentos para medir esa realidad oculta y distorsionada tras los indicadores económicos, no han sido procesos diferenciados, sino que se han desarrollado en estrecha relación, donde la reflexión crítica alentaba y alimentaba la mirada empírica sobre la realidad.

En este panorama de alguna forma ya consolidado en una historia de investigación y academia, irrumpe una nueva propuesta de reflexión y medición sobre el desarrollo social no reducido a lo económico. Puede parecer que de alguna forma es un paso más de lo mismo. Sin embargo existen elementos importantes que apuntan a la presencia de un cambio cualitativo. En primer lugar por las instituciones y sujetos políticos que proponen la necesidad del debate. En segundo lugar, por aparecer en los albores de una crisis profunda del sistema económico y financiero. Tercero, porque viene arropado por la evidencia de la insostenibilidad de los estilos de vida basados en el consumo de masas y de la caducidad programada. Insostenibilidad interna, con los procesos de exclusión social producidos en los países desarrollados, y muy especialmente, por la extensión del modelo a países como China y otros, que evidencian la imposibilidad de un modelo basado en el consumo para todos.

En ese sentido, la propuesta de un debate sobre lo que podríamos denominar como buen vivir, y que es una reexpresión particular de la noción de bienestar

social, esconde la urgencia de articular y definir formas de vida. No es una reflexión sobre modos de vida alternativa, ni una crítica a la ideología y la alienación consumista. Enraíza en dichos pensamientos, pero las condiciones actuales le asignan un papel menos minoritario. Tiene la apariencia de apuntar a la necesidad de una ideología emergente que ofrezca propuestas a unas clases medias que no pueden vivir como antes, así como a otras sociedades que no deben (por imposibles y bloqueo del sistema) mantener la senda del consumo igual a desarrollo. En ese sentido, cabe señalar que la noción de "buen vivir" es más amplia que la correspondiente a "bienestar social". Incluye elementos prescriptivos o normativos además de elementos descriptivos. El contexto y la dinámica anterior es la que nos acompaña y trae a la labor que aquí asumimos. Con sus evidentes dificultades, tanto presentes como futuras.

Las mediciones del "buen vivir" contienen una evidente ventaja para el diseño de políticas públicas frente a otras estrategias de medición. Esencialmente, al contener un proyecto o programa de mejora de las condiciones de la vida social que considera tanto la situación actual como los escenarios más deseables del futuro. El texto contiene tres partes diferenciadas. La primera expresa una breve reflexión metodológica sobre las condiciones de construcción de las mediciones. La segunda, una exposición de los resultados del estudio cualitativo desarrollado desde la Unión Europea para varios países europeos, donde se investigaba la definición social del bienestar o buen vivir. Por último, se presenta una investigación sobre la influencia empírica que diferentes dimensiones sociales y económicas tienen sobre el bienestar medido a nivel de unidad de análisis personal.

1. Medición del "Buen vivir"

La medición requiere de dos estrategias complementarias, que integren los aspectos prescriptivos y subjetivos del fenómeno. Una sociedad puede no estar informada de los efectos sobre la salud del deterioro medioambiental. Sin embargo, es evidente que afecta (salud) o afectará a la calidad de vida, ya sea en el presente o las generaciones futuras. En ese sentido, una medición adecuada del "buen vivir" no puede ceñirse exclusivamente a los deseos inmediatos que prevalezcan en el clima social.

Para medir ambos aspectos son precisos dos procedimientos metodológicos complementarios. Uno basado en la perspectiva EMIC, donde se recoja el estado de la sociedad, percibido y evaluado desde dentro. Una medición EMIC

que considere múltiples dimensiones: psicológica, ecológica, económica y social. Para ello, es preciso recurrir a fuentes de información basadas en encuestas y entrevistas. Con ello, es posible monitorizar los estados subjetivos y la definición de la propia realidad que hace la sociedad.

También es necesaria, especialmente una medición externa, no dependiente de la interpretación de la realidad que efectúen los sujetos. Una medición ETIC que considere dimensiones semejantes: psicológica, ecológica, económica y social. Esta medición, más independiente del estado subjetivo de los individuos, obtiene la información a partir de índices e indicadores estadísticos. Mediciones que no exigen una participación directa de los sujetos. Es evidente que en la medición las dos visiones son necesarias y deben contener redundancia y consistencia entre ellas.

Al igual que son precisas aproximaciones epistemológicas complementarias, la obtención de datos exige de dos procedimientos que se ajusten a las cualidades que definimos para la información. Para ello, es evidente que deben emplearse métodos y técnicas obstrusivas y no obstrusivas. La información obstrusiva se obtiene mediante procedimientos en los que la sociedad participa directamente. Entrevistas en profundidad o encuestas son ejemplos de métodos obstrusivos. Las mediciones no obstrusivas, como la observación, producen información externa a los individuos. No exige la verbalización o elaboración por su parte. Una tasa de mortalidad infantil o de natalidad es un ejemplo de ello. Es mediante la combinación entre las perspectivas Emic y Etic y los métodos obstrusivos y no obstrusivos como podremos alcanzar una adecuada medición del buen vivir. Consideremos algunos ejemplos concretos de ambas estrategias de medición.

Así, en la perspectiva Emic encontramos la medición psicológica del "buen vivir" encontramos dos grandes sistemas de mediciones. Los escalamientos de base hedonística, orientados a la medición de la felicidad o la satisfacción con la vida (SWL). En esa dirección han actuado varios programas de encuestas de opinión pública como son la Encuesta Mundial de Valores, los Eurobarómetros (Comisión Europea) o la Encuesta europea de calidad de vida (Fundación Social Europea). Otros escalamientos pueden definirse de base Eudaimonica. Entre ellos los de *Bienestar subjetivo* (SWB) de Maslow o Rogers; *Bienestar Psicológico* (PWB) de Riff o la *Teoría de la autodeterminación* (SDT) de Ryan o Deci. Estas mediciones han sido incorporadas en algunas encuestas como la Encuesta Social Europea (SWB y PWB) en su tercera y quinta oleada (2010) o el Panel de Hogares (SWB).

Las pruebas efectuadas sobre los mencionados escalamientos (SWB y PWB) no apoyan la dimensionalidad que propone la teoría. En ese sentido, las

opciones más probables son dos: la dimensionalidad propuesta no existe o los escalamientos desarrollados desde la psicología no son aplicables directamente en la encuesta de opinión. Así, en la dimensión PWB reproponen tres subdimensiones. La primera referida a los sentimientos (con escalamientos de emociones y de tipo cognitivo), la segunda de funcionamiento (escalamientos sobre autonomía y competencia, sentido y propósito, y vinculación e interés) y la tercera a recursos psicológicos (optimismo individual y optimismo social). Comprobados los datos en los países disponibles en enero de 2012 para la Encuesta General Europea, las estructuras dimensionales de PWB no muestran consistencia empírica. Algo semejante encontramos para la estructura SWB, tanto para las "thick ties" como para las "peak ties". No muestran consistencia empírica en los datos de la ESS.

Además de la medición psicológica orientada a la percepción individual es posible, en esta dimensión Emic, efectuar mediciones de la percepción del bienestar en la familia, la comunidad, la salud, la vivienda, etc. Consideran la valoración desde la óptica de los grupos o las instituciones sociales. Estas variables y mediciones aparecen en varias encuestas como son la Encuesta social europea (3 y 6 oleada 2010), Encuesta de calidad de vida y el Panel de hogares.

Los datos obtenidos exclusivamente desde el enfoque Emic presentan varias debilidades. Así, las limitaciones de los datos existentes sobre la medición subjetiva Emic del "buen vivir" muestran propuestas parciales de escala según encuesta; una descoordinación de escalas entre bienestar subjetivo personal y social; fragmentación de lo social al estar falto de sistema integrador. El mantenimiento de un marco de referencia consumista-capitalista: calidad de vida dependiente del crecimiento económico. (Economía -empleo -ingresos -calidad de vida). Y, en la actualidad, muestra una ausencia de dimensiones sustantivas (como vida cívica o medioambiente). Esto es resultado del su origen como propuestas académicas basadas en la teoría (psicología, filosofía, economía, etc.) y no en la experiencia que se obtiene de preguntar. Además basadas en el ajuste al "status quo". En ese sentido acompañan al presente (adaptándose detrás de él) y no ayuda a anticiparlo, gestionando cambios sociales o económicos. Algunos de los enfoques están claramente faltos de especificación. Así, el enfoque Eudaimonico requiere de una tarea de concreción al referirse indistintamente a desarrollo personal, potencial humano, vida con significado, etc.

La vertiente Etic considera la dimensión externa del "Buen vivir". Incluye los sistemas de índices e indicadores alternativos al PIB como son el Índice de Desarrollo Humano, Índice de Desarrollo Humano relativo al género, Índice

de Pobreza Humana, Índice Genuino del Progreso (similar al Índice de Bienestar Económico Sostenible), Índice del Planeta Feliz, Felicidad Interna Bruta, etc. Dada la eclosión de dimensiones alternativas, se aprecia una necesidad de cambio de los índices existentes sobre la medición del "buen vivir". Obliga a una ruptura epistemológica fuerte consecuencia del cambio de paradigma. Muy posiblemente estableciendo estrategias alternativas a la universalización mediante equivalencias funcionales. Una particularización y respeto a la diferencia. Necesidad de localización hasta el nivel "micro". Eficacia para políticas públicas frente a estandarización académico-científica. Reconocimiento de los sistemas de valores alternativos. Medición y puesta en valor de lo comunitario además de lo societario. Reconocimiento de las economías sociales, solidarias. Y sobre todo, incorporando un número mayor de mediciones de anomia, reconociendo nuevas realidades: (Ej. Suicidios). La labor esta en su inicio del camino. Lo importante es que muy posiblemente sea el camino correcto.

2. El "Buen Vivir" según los europeos

La cuestión de determinar unas vías alternativas al PIB para determinar el bienestar social, hace que la Comisión Europea efectúe un estudio exploratorio¹ para definir las dimensiones del "Buen Vivir". Empleando grupos de discusión en Bélgica, Bulgaria, Republica Checa, Dinamarca, Estonia (*), Francia (*), Alemania (*), Grecia (*), Hungría, Italia, Holanda, Polonia (*), Portugal, Rumania (*), Gran Bretaña (*) y Suecia (*). En ese sentido, hay que destacar que las conclusiones del estudio no pueden extrapolarse más allá de las sociedades estudiadas. Han sido nueve las dimensiones empleadas como referencia teórica para definir el "Buen vivir" en Europa (Percepción social).

1. Bienestar subjetivo
2. Situación económica y empleo
3. Educación y desarrollo intelectual
4. Salud y nutrición
5. Infraestructuras
6. Relaciones interpersonales

1. Trabajo de campo: identificación factores "buen vivir" mayo 2010 (36 grupos de discusión); escenarios de políticas públicas 2030 para el "buen vivir", abril de 2011 (21 grupos).

7. Vida cívica
8. Actividades espirituales o religiosas
9. Medioambiente

2.1. Bienestar subjetivo (Subdimensiones)

El bienestar subjetivo, desde la óptica de la opinión pública vendría en primer lugar explicado por elementos no racionales como son factores no controlables (suerte, destino, genética, personalidad...). En segundo lugar por cumplimiento de los sistemas de valores (logro, altruismo, etc.). Tercero, por la satisfacción con la vida (reconocimiento, auto realización, éxito...). Cuarto la existencia en el entorno personal y social de estabilidad y predictibilidad (reducción incertidumbre). Por último, los rasgos psicológicos considerados en los escalamientos (SWL, SWB, PWB, SDT, etc.).

2.2. Economía y situación laboral (Subdimensiones)

Son dos dimensiones muy destacadas en la opinión pública. Especialmente por el reconocimiento de que los ingresos permiten el acceso a recursos y dan satisfacción de necesidades básicas (vivienda, etc.). Aparecen también los gastos hedonistas (viajes de placer, etc.) como elemento consecuente del dinero. El empleo aparece como necesario para acceder a otros recursos y solamente de forma tangencial se considera la idea de satisfacción con el trabajo. La disponibilidad de recursos (ahorro o deudas) es otro aspecto relevante.

2.3. Educación y desarrollo intelectual (Subdimensiones)

Aparecen aquí aspectos como son el acceso a educación formal, la existencia de oportunidades formativas así como la satisfacción de las aspiraciones de desarrollo intelectual.

2.4. Salud y nutrición (Subdimensiones)

Destaca la necesidad de salud, los cuidados físicos (deporte) y de forma menos visible las exigencias de nutrición y cuidados sanitarios.

2.5. Infraestructuras (Subdimensiones)

El entorno cotidiano se considera una fuente primordial de bienestar. Así, la calidad del área donde se vive (seguridad, limpieza, equipamientos, etc.), la calidad de la vivienda, del aire, ausencia de ruido, etc.

2.6. Relaciones interpersonales (Subdimensiones)

La dimensión del entorno social aparece con gran relevancia para el "buen vivir". Los amigos (apoyo emocional, red social, integración...), las relaciones familiares, las relaciones de pareja, los hijos, vivir la experiencia de conocer diferentes generaciones dentro de la familia. Aparecen también otras relaciones como las establecidas con los animales de compañías, mascotas, etc.

2.7. Vida cívica (Subdimensiones)

Un aspecto especialmente interesante en la definición del bienestar es la dimensión cívica del ser humano en sociedad. Destaca la actividad del gobierno (confianza en él, estabilidad, proveer de servicios públicos...), la confianza en las instituciones políticas (respeto a los derechos y libertades, a la ley, etc.), la libertad de expresión, sentir que se respetan tus derechos y ser protegido por la autoridad, no ser discriminado. Y especialmente, el papel social de los medios de comunicación de masas. Ofreciendo información y no propaganda o generando violencia.

2.8. Actividades espirituales y culturales (Subdimensiones)

Es un espacio ideológico heterogéneo, como lo son las sociedades consideradas en el estudio cualitativo. El resultado es la necesidad de satisfacer necesidades de ocio (hobbies, etc.), la existencia de respeto a la espiritualidad o la religiosidad y la posibilidad de desarrollar una vida cultural (ir al teatro, museos, etc.).

2.9. Medioambiente (Subdimensiones)

Por último, se considera la relación del medioambiente con el bienestar individual y social. Es fácil observar como la preocupación principal no es

precisamente de inspiración ecologista. En la opinión pública la relación del medioambiente con la calidad de vida se refiere al clima (frío o calor, etc.) o a la ausencia de desastres naturales. Es posiblemente la dimensión menos visible para la sociedad. Más aún con la aceleración de la crisis económica. Es un claro ejemplo de la contradicción entre lo deseable y lo esperable. Sería, desde una óptica del buen vivir, deseable la recuperación de un equilibrio con la naturaleza. Sin embargo, la relevancia de dicha opción no es elevada para la sociedad de consumo, considerada globalmente.

En ese sentido podemos efectuar algunas observaciones sobre la definición pública del "buen vivir" europeo. En ella desaparece el respeto a la naturaleza. La percepción de esta es claramente utilitaria. La economía, el empleo o educación son factores instrumentales. El trabajo es algo alienado de la vida. A diferencia de la satisfacción en el trabajo o educación (como formación) para el "buen vivir". En el "buen vivir" europeo se identifica continuamente medio y fin. La felicidad es un atributo (felicidad en la familia, amigos, trabajo, en el ocio) en el "buen vivir" y no un factor *"per se"*, como es en su versión europea.

Además de explorar los contenidos sociales de las dimensiones anteriores efectuaron una priorización de los elementos del "buen vivir", empleando como variables de control el nivel educativo, la edad (jóvenes/mayores), género, comunismo*generación, rural y urbano y país. De dicha exploración de prioridades emerge una lista ordenada, tanto de dimensiones comunes como específicas de algún grupo de países. El peso de importancia de cada dimensión es resultado de un cuestionario aplicado a los participantes en los grupos.

Tabla 1. Factores comunes del "Buen vivir" en Europa

Factores	Media
Salud	9,6
Familia	9
Empleo	8,8
Situación financiera personal	8,8
Vivienda	8,7
Amigos	8
Satisfacción con su trabajo	7,9
Educación	7,6
Tiempo libre	7,1

Tabla 2. Factores del "Buen Vivir" en Europa (comunes y específicos)

Dimensión	Factores	Media
2. Situación económica y empleo	Empleo	8,8
2. Situación económica y empleo	Situación financiera personal	8,8
2. Situación económica y empleo	Satisfacción con su trabajo	7,9
2. Situación económica y empleo	(*) La economía	6,6
3. Educación, desarrollo intelectual	Educación	7,6
4. Salud y nutrición	Salud	9,6
4. Salud y nutrición	(*) Dieta	6,8
4. Salud y nutrición	(*) Fitness	7,4
5. infraestructuras	(*) Vecindario	6,7
5. infraestructuras	Vivienda	8,7
6. Relaciones interpersonales	Amigos	8
6. Relaciones interpersonales	Familia	9
7. Vida cívica	(*) Discriminación	5,9
7. Vida cívica	(*) Derechos y libertades personales	8,2
7. Vida cívica	(*) El gobierno	5,6
8. Vida espiritual o cultural	Tiempo libre	7,1
8. Vida espiritual o cultural	(*) Vida cultural	6,8
8. Vida espiritual o cultural	(*) Espiritualidad/religión	4,5

Entre las conclusiones que podemos extraer del estudio cualitativo europeo destacan la necesidad de redefinir las 9 dimensiones y especialmente, de superar los límites cognitivos que instrumentalizan la naturaleza, el trabajo, la educación, etc. En definitiva, un doble trabajo por delante. Trabajar en la medición de un mundo que aún está por nacer, con su promesa del "buen vivir", mientras intentamos desaprender los límites de una forma de vivir que aún agonizando, continúa caminando en nuestra forma de pensar.

3. Las condiciones sociales del "buen vivir" hedonístico.

Como ya hemos tenido ocasión de comentar anteriormente, una de las

mediciones psicológicas más difundidas del "buen vivir" son los escalamientos de base hedonística, orientados a la medición de la felicidad o la satisfacción con la vida (SWL). Como hemos comentado anteriormente, los otros sistemas psicológicos de escalamiento que se encuentran en la Encuesta General Europea no muestran la consistencia empírica prevista.

No obstante, son varias las dimensiones que intervienen en la definición del bienestar, tanto como indicadores colectivos como mediciones individuales. Así mismo, en correlato, se desarrolla toda una acción de explicación de las condiciones en que se genera el bienestar. La Encuesta General Europea ha puesto desde su inicio un énfasis especial en la medición del bienestar como expresión de la situación psicológica del individuo. Ya en la tercera oleada proponían un modelo específico, que fue modificado en su propuesta para su aplicación en la quinta. No todas las preguntas fueron incorporadas, pero el análisis de las diferentes mediciones psicométricas empleadas vienen a demostrar una de dos, o las dos, la inconsistencia de las escalas psicométricas empleadas o la incapacidad de las encuestas de opinión pública para recolectar este tipo de datos. Las diferentes subdimensiones propuestas como parte del bienestar psicológico o son inconsistentes o no muestran el comportamiento previsto.

El análisis que aquí presentamos emplea los datos de la ESS, quinta oleada para España, y (desde la visión parcial que supone la falta de variables indicadoras), evalúa el peso de determinadas dimensiones en el bienestar social o buen vivir. En la medida que los datos son objeto de un análisis secundario, algunas de las dimensiones, especialmente las explicativas, son medidas mediante un único indicador. Las variables indicadores empleadas han sido:

Anomia: Cuanto tiempo se ha sentido solo la semana pasada (How much time during past week you felt lonely). (Entre nunca y todo el tiempo).

Red social: Con que frecuencia se reúne con amigos, familiares o colegas (How often socially meet with friends, relatives or colleagues). (Entre nunca y todos los días).

Salud: Estado subjetivo de salud (Subjective general health). (Entre muy bueno y muy malo).

Ingresos económicos: Cuál es el ingreso total neto de su hogar por todas las fuentes (Household's total net income, all sources).

Confianza en el sistema: Cómo está de satisfecho con la forma como funciona la democracia en su país (How satisfied with the way democracy works in

country). (Entre muy insatisfecho y muy satisfecho).

Creencias religiosas: Cómo se considera de religioso. (Entre nada religioso y muy religioso).

Edad: Años cumplidos. Entendiendo edad como indicador indirecto de posición en el ciclo vital.

La dimensión de *Bienestar psicológico hedonista* la medimos con dos variables complementarias:

Satisfacción con su vida: How satisfied with life as a whole. (Entre insatisfecho y muy satisfecho).

Cuan feliz se siente: How happy are you. (Entre infeliz y muy feliz).

La *dimensión de carácter económico* viene medida por la percepción de tener dificultades para vivir la vida cotidiana. Para ello se han empleado tres indicadores:

En que grado ha tenido que vivir con menos ingresos los tres últimos años: To what extent had to manage on lower household income last 3 years. (Cero - nunca - y diez con mucha frecuencia).

En que grado ha tenido que recurrir a los ahorros o deudas para los gastos cotidianos en los últimos tres años: To what extent had to draw on savings/ debt to cover ordinary living expenses last 3 years. (Entre cero - nunca - y diez con mucha frecuencia).

En que grado ha debido recortar en vacaciones o equipamiento doméstico en los últimos tres años: To what extent had to cut back on holidays or household equipment last 3 years. (Entre cero - nunca - y diez con mucha frecuencia).

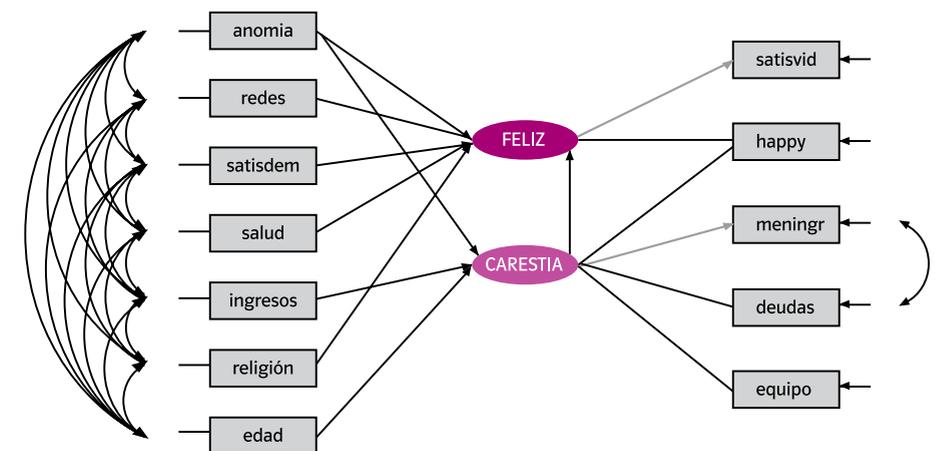
El modelo explicativo propuesto evalúa en que grado el bienestar psicológico hedonista viene influido por las condiciones materiales en que el individuo vive su vida cotidiana, por las redes sociales, la sensación de anomia, religiosidad, el estado de salud subjetivo y la confianza en el sistema, sintetizada en la satisfacción con la democracia. Desde la óptica instrumental del dinero, es interesante destacar como la influencia en el bienestar psicológico hedonista no se produce desde los ingresos. Se produce desde las dificultades económicas en la vida cotidiana.

En el modelo consideraremos dos dimensiones latentes: las dificultades económicas y el bienestar psicológico hedonista. Dado que las variables empleadas son de naturaleza ordinal, se ha empleado la matriz de

correlaciones policóricas y poliséricas, así como la matriz asintótica. El modelo teórico testado es el siguiente.

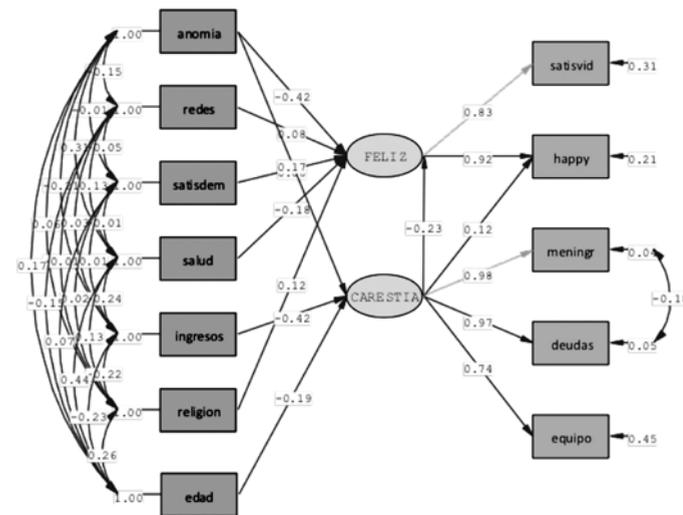
El grado de bienestar psicológico expresado de forma hedónica viene explicado de forma significativa por la anomia, o soledad que siente el individuo, la densidad de contactos con su entorno, la satisfacción con el funcionamiento del sistema, la salud subjetiva y la satisfacción del sistema de creencias (en este caso, religiosas). Desde la dimensión de lo económico, las dificultades económicas se explican (dentro del modelo) por el nivel de ingresos familiar y la sensación de soledad (anomia). Tras el testado se comprueba que, de hecho, parte de felicidad que define la dimensión hedónica viene también explicada directamente por la situación de carestía o dificultades económicas. Estas no influyen directamente en la satisfacción con la propia vida, pero sí en la sensación de felicidad. También se aprecia una covarianza entre los errores de las indicadores que miden menos ingresos en los últimos tres años y la contracción de deudas.

Gráfico 1. Ajuste del modelo de bienestar psicológico hedonista. ESS para España. 2011.



Los resultados del ajuste indican un valor p de 0,16 y una RMSA de 0.01 correspondientes a un buen ajuste.

Gráfico 2. Ajuste del modelo de bienestar psicológico hedonista. ESS para España. 2011.



Chi-Square=36.32, df=29, P-value=0.16445, RMSEA=0.014

Para evaluar la influencia de las diferentes variables vamos a considerar los coeficientes estandarizados. Todos ellos muestran coeficientes t significativos. Una de las variables con más peso explicativo del bienestar psicológico es la sensación de soledad, con un coeficiente negativo de -0.46 . Le sigue la situación de carestía económica que experimenta el individuo con un coeficiente negativo de -0.23 . La salud subjetiva con -0.18 también influye negativamente en la sensación de bienestar psicológico. Las creencias religiosas con un coeficiente positivo de $+0.12$, la satisfacción con el funcionamiento del sistema ($+0.07$) y la densidad de redes ($+0.07$) influyen de forma más débil pero significativa. En conjunto, explican hasta un 38% de la varianza del bienestar. La dimensión de carestía económica viene explicada principalmente por los ingresos (-0.42), la edad (-0.19) y la anomia (0.17). En conjunto llegan a explicar el 22% de la varianza apreciada en la dimensión económica.

Los datos, dentro de sus limitaciones, nos muestra como las condiciones sociales, económicas y de salud muestran un peso notable en la explicación del bienestar psicológico hedonista. Todas las demás dimensiones consideradas, para las que existen datos en la encuesta analizada, muestran una relación significativa en la producción de bienestar. Confirman con ello, desde un análisis Emic cuantitativo, las conclusiones del análisis Emic cualitativo efectuado desde la Comisión Europea. Esta consistencia interna es esencial para ir avanzando en la determinación de los elementos que sostienen interna y externamente la expectativa del "buen vivir".

Resultados del análisis

Number of Iterations = 11; LISREL Estimates (Weighted Least Squares)

Measurement Equations

$$\text{satisvid} = 0.83 * \text{FELIZ}, \text{Errorvar.} = 0.31, R^2 = 0.69$$

$$\text{happy} = 0.92 * \text{FELIZ} + 0.12 * \text{CARESTIA}, \text{Errorvar.} = 0.21, R^2 = 0.79$$

$$\text{meningr} = 0.98 * \text{CARESTIA}, \text{Errorvar.} = 0.040, R^2 = 0.96$$

$$\text{deudas} = 0.97 * \text{CARESTIA}, \text{Errorvar.} = 0.050, R^2 = 0.95$$

$$\text{equipo} = 0.74 * \text{CARESTIA}, \text{Errorvar.} = 0.45, R^2 = 0.55$$

Structural Equations

$$\text{FELIZ} = -0.23 * \text{CARESTIA} - 0.42 * \text{anomia} + 0.077 * \text{redes} + 0.078 * \text{satisdem} - 0.18 * \text{salud} + 0.12 * \text{religion}, \text{Errorvar.} = 0.62$$

$$\text{CARESTIA} = 0.17 * \text{anomia} - 0.42 * \text{ingresos} - 0.19 * \text{edad}, \text{Errorvar.} = 0.78$$

Reduced Form Equations

$$\text{FELIZ} = -0.46 * \text{anomia} + 0.077 * \text{redes} + 0.078 * \text{satisdem} - 0.18 * \text{salud} + 0.098 * \text{ingresos} + 0.12 * \text{religion} + 0.045 * \text{edad}$$

$$\text{Errorvar.} = 0.66,$$

$$\text{CARESTIA} = 0.17 * \text{anomia} - 0.42 * \text{ingresos} - 0.19 * \text{edad}$$

$$\text{Errorvar.} = 0.78,$$

$$R^2 = 0.22$$

Antonio Alaminos C:

Catedrático de sociología matemática en la Universidad de Alicante. Doctor por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador del IUDESP.

BIBLIOGRAFIA

Alaminos, Antonio (2011) La opinión pública internacional y los Derechos de la Tierra, en *Revista Temas para el Debate*. Madrid.

CEEE (2009), "*GPD and Beyond, measuring progress in a changing world*" del 20 de agosto de 2009. CCEE. Comisión para la "*Measurement of Economic Performance and Social Progress*". Stiglitz-Sen-Fitoussy de septiembre de 2009.

Programa de "Well Being (2011) 2030". Aggregate report. September 2011. Escenarios orientando las políticas de la UE.

Aproximación metodológica para la medición subjetiva del Buen Vivir (sumak kawsay)

Mauricio Phélan C.¹
Alejandro Guillén G.

Introducción

El Buen Vivir (Sumak Kawsay) es un enfoque en proceso de construcción que se sustenta en la cosmovisión de los pueblos ancestrales de la región andina. El Buen Vivir se define como la ampliación de los derechos, libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos, comunidades, pueblos y nacionalidades, garantizando el reconocimiento de las diversidades para alcanzar un porvenir compartido. El presente trabajo tiene como objetivo metodológico la construcción de indicadores desagregados territorialmente y cualitativos, a partir de un ejercicio exploratorio realizado en un amplio sector popular de la ciudad de Caracas, en el barrio Nuevo Horizonte, perteneciente a la parroquia Sucre. La investigación se realiza procesando las preguntas abiertas sobre las condiciones favorables y desfavorables para la vida en esa zona popular, intentando con ello contribuir con la medición del Buen Vivir. El ejercicio se realiza dando continuidad a un planteamiento previo a este trabajo, en el cual se propone un conjunto de características que deben tener las mediciones del Buen Vivir, en un esfuerzo conjunto entre el proyecto UCV-Sociedad financiado por el CDCH/UCV y el PyDLOS de la Universidad de Cuenca en Ecuador.

1. Este trabajo se realiza en el marco del proyecto UCV- CDCH PSU-05-7521-2009/1

El Buen Vivir

El Buen Vivir es una propuesta alternativa planteada desde los pueblos ancestrales de los Andes a los modelos de desarrollo o de bienestar. Se podría de manera resumida traducir en el logro de una vida plena, vivir en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza. Implica convivir en comunidad, en condiciones de igualdad, de equidad, sin abusar de la naturaleza y garantizando su equilibrio. No debe entenderse como un sinónimo de desarrollo, término que es inexistente para estas culturas. Con base en *Plan Nacional para el Buen Vivir* del Ecuador, este "...amplía los derechos, libertades, oportunidades y potencialidades de los seres humanos, comunidades, pueblos y nacionalidades y que garantiza el reconocimiento de las diversidades para alcanzar un porvenir compartido" (SENPLADES 2009; página 33). El Buen Vivir como propuesta está orientado por éticas y principios que definen una sociedad justa, libre y democrática. En otros términos, busca garantizar los derechos para unas condiciones de vida óptimas, con oportunidades y condiciones básicas para la reproducción de la vida, como son, la salud, la educación, la seguridad, el trabajo, el hábitat, los servicios, para todas las personas en igualdad de acceso, en un marco de libertades en vida armónica y sostenible con la naturaleza.

El Buen Vivir se soporta sobre un conjunto de principios y valores que orientan las acciones tanto individuales como colectivas. En primer término, una relación armónica con los seres humanos y con la naturaleza. Respeto a la diversidad de la naturaleza. En segundo término, basado en un Estado pluricultural y pluriétnico, de la mano con la descentralización. En tercer lugar, integrado por seres sociales portadores de derechos y con perspectiva de otredad. El Buen Vivir descansa sobre un conjunto de principios como son: equilibrio, armonía, serenidad; convivencia, solidaridad, reciprocidad; alteridad; verdad y honestidad; constancia, visión de colectivo, sentido de unidad y participación.

La medición del Buen Vivir

El Buen Vivir aún siendo, como algunos autores señalan, un concepto en construcción, precisa su operativización por dos razones fundamentales. La primera de orden metodológico "...para poder medir hará falta definir y que la definición podrá ser favorecida por lo intentos de medición. Eso lo que se quiere decir con el "caminar con los dos pies". Ni la "gran teoría" ni el "empirismo abstracto" sino apoyo mutuo entre definición y medida" (Tortosa

2011: página 17). Es una manera de aproximarnos a la conceptualización. La segunda razón tiene que ver con su puesta en práctica para poder orientar la implementación de las acciones públicas, como el seguimiento, la evaluación y el análisis. Se trata de poder contar con algunas señales que den una idea de qué se requiere, dónde, a quiénes y cuál es el desempeño alcanzado. En este sentido, la medición del Buen Vivir trae consigo un doble desafío. Por una parte, en cuanto a la selección y/o creación de indicadores que se ajusten lo mejor posible a un concepto en construcción. Por la otra, que los indicadores efectivamente se constituyan en un marco operativo y referencial que oriente las políticas públicas.

El Buen Vivir, al asumirlo como un concepto en construcción, plantea el ejercicio de abordarlo empíricamente, de buscar tanto su cuantificación como su cualificación mediante la identificación o confección de indicadores objetivos y subjetivos de manera simultánea. Al hacer una revisión de las diferentes concepciones de desarrollo y de bienestar que se han realizado en las últimas décadas, se observa que cada uno viene adosado a un conjunto de indicadores sociales, indicadores económicos o indicadores ambientales, constituyendo, en algunos casos, índices. Este es un reto que, por cierto, no es fácil, si se quiere transformar un concepto en proceso de construcción en un conjunto de indicadores o en un índice sintético.

El desafío se orienta más a la necesidad de medirlo de una manera diferente, al proponer avances en las líneas orientadoras y en los principios del *Buen Vivir*. En palabras de Acosta, "... con esta propuesta del Buen Vivir, al cuestionar los tradicionales conceptos del llamado desarrollo, se convoca a construir sistemas de indicadores propios. Estos nuevos indicadores constituyen una gran oportunidad no sólo para denunciar las limitaciones y falacias de los sistemas de indicadores dominantes..., al discutir metodologías para calcular de otra manera y con renovados contenidos otros índices de otro desarrollo, se avanzará en el diseño de nuevas herramientas para intentar medir cuán lejos o cuán cerca estamos de la construcción de sociedades democráticas y sustentables" (Acosta 2010; página 8).

En un trabajo previo se sugiere para la construcción de indicadores alternativos considerar ocho aspectos (Phélan y Guillén 2011) En el presente se adoptarán dos de estos: la desagregación territorial y la medición subjetiva. Con relación al primer aspecto se sugiere medir con la mayor desagregación territorial posible, dado que generalmente la medición se hace para conglomerados grandes como países y sus regiones. Calcular los indicadores más allá de los promedios nacionales, es una manera de visibilizar las desigualdades. Igualmente los indicadores e índices con desagregación territorial resultan más efectivos para las políticas públicas deben estar dirigidos cada vez más a su construcción a escala local y comunitaria.

Como segundo aspecto conclusivo se afirma que pocos índices sobre desarrollo y bienestar incorporan indicadores de carácter cualitativo y subjetivo, como fue el caso de la matriz de Desarrollo a Escala Humana (Max-Neef 1994). Algunos índices han hecho recientemente esfuerzos por integrar lo subjetivo con lo objetivo, por ejemplo, *Happy Planet Index* con la variable Satisfacción de Vida, incorporando satisfacción, valoraciones, opiniones, sobre aspectos asociados al bienestar, o a las necesidades y sus satisfactores. Otro índice que fue creado por la OCDE propone el *Better Life Index* con la identificación de once tópicos, uno de los cuales está referido a la comunidad y se mide a través del indicador Redes Sociales². En los aspectos subjetivos sobre el bienestar hay factores del bienestar y del Buen Vivir, en este caso concreto, que tienen características psicosociales que no siempre son detectadas a través de indicadores cuantitativos. La dimensión subjetiva es cubierta a partir de encuestas por muestreo sobre percepciones.

En definitiva, la incorporación de mediciones desagregadas territorialmente y la incorporación de apreciaciones subjetivas sobre el Buen Vivir, representan una posibilidad para medirlo desde una perspectiva epistemológica pluralista, en la cual se ponga en práctica la triangulación metodológica. En este sentido, la construcción de indicadores del Buen Vivir debe considerar la integración de la perspectiva de las instituciones con las del sujeto; la macro con la micro, las objetivas con las cualitativas, la *emic* con la *etic*. En este caso, se quiere partir desde ambos ángulos, desde los hogares, las comunidades, es decir, desde lo micro para, en ejercicios posteriores, agregar cifras sobre la nación, la región, es decir, desde lo macro.

Caso de Estudio

Para la exploración de las condiciones subjetivas asociadas a la definición operativa del Buen Vivir se administra un instrumento en cuatro Consejos Comunales del barrio Nuevo Horizonte.³ Los Consejos Comunales censados

2. Para mayor información sobre el índice consultar: <http://www.oecdbetterlifeindex.org>

3. Los Consejos Comunales son instancias de participación, articulación e integración entre organizaciones comunitarias y grupos sociales para el ejercicio directo de las políticas públicas y de proyectos orientados un desarrollo con equidad y con justicia. Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela, Ley de los Consejos Comunales, Gaceta Oficial No. 5806 del 10 de abril de 2006.

son los siguientes: La Unión, La Pica, La Esperanza de Rómulo Gallegos y Nuevo Horizonte III. El instrumento consta de cuatro grandes áreas o unidades de investigación (la comunidad, la vivienda, el hogar y la persona), con preguntas distribuidas entre doce secciones para un total de 88 preguntas en su mayoría cerradas. Los datos fueron recabados durante el segundo semestre del 2009. Las preguntas abiertas indagan acerca de las potencialidades y las debilidades que de manera subjetiva tienen los entrevistados sobre sus respectivas comunidades. La idea es tener las percepciones sobre lo que consideran como potencialidades o limitaciones para una buena vida en sus respectivas comunidades. Se parte de la perspectiva subjetiva que hace una vida buena en la comunidad donde habita.

Para este estudio es importante precisar que se consideran tanto la situación urbana y ambiental, así como las condiciones socioeconómicas del barrio, las cuales desde diversos enfoques se pueden definir como precarias. El barrio Nuevo Horizonte forma parte del conglomerado de asentamientos populares urbanos que se formaron a partir de la década del cincuenta en la ciudad de Caracas, con todas las características de los asentamientos autoconstruidos como son densificación, hacinamiento, acceso difícil, mala dotación de servicios, entre otros aspectos típicos de las denominadas Infraurbanizaciones. Este barrio tiene su origen en la migración de personas en su mayoría llegadas desde Colombia en las décadas del cincuenta y sesenta en la búsqueda de mejores condiciones de vida.

El barrio Nuevo Horizonte se construye sin ningún tipo de planificación urbana, al margen de la ciudad, arrancando los servicios de agua y de electricidad de los canales formales. La población registrada en los cuatro Consejos Comunales es de 3.122 habitantes, de los cuales 1.491 son hombres (47,8%) y 1.631 son mujeres (52,2%). Se registran 865 hogares. La relación de masculinidad indica que la población femenina es superior a la masculina, cuya relación denota la existencia de 11 mujeres por cada 10 hombres. Del total de la población, 82% manifestaron haber nacido en Venezuela, la diferencia por grupos de edad indica que la población más joven es nativa de la Región Capital, mientras que los adultos son oriundos del interior de país principalmente de zonas rurales y campesinas. En cuanto a los nacidos fuera del país, representados por el 18%, declaran ser principalmente de Colombia y en menor medida de Perú y Ecuador.

La tasa de alfabetismo en el barrio se ubica en un 94%. Más de la mitad declaró no haber culminado los años de estudios básicos en el sistema escolar. Cerca de un 57% de la población tiene como nivel educativo el nivel básico, seguido de un 16% que han pasado por el nivel 'medio diversificado' y sólo un 4% son las personas que tienen algún nivel aprobado de educación técnica o superior. Del total, el 6% de la población no alcanza ningún nivel

educativo. La población activa representa 56% del total, entre los que cuenta un 46% hombres y 54% mujeres. El grupo de los inactivos representa un porcentaje del 27,8% y cerca del 42% labora en el sector informal de la economía. El 66% de la población en edad de trabajar no está amparado por el Seguro Social.

Lo Subjetivo

Para procesar los datos recabados mediante las preguntas abiertas se realiza un análisis de contenido, entendido este como una técnica que procura la interpretación de los mensajes, la significación de estos de una manera sistemática del cual resultan inferencias e interpretaciones. Es una reconstrucción simbólica basada en el contexto para lo cual se precisa que el tema de investigación esté bien definido y delimitado. Para Ruíz Olabuenaga, el análisis de contenido es una técnica para leer e interpretar el contenido de toda clase de documentos. Es fundamentalmente un modo de recoger información para, luego, analizarla y elaborar alguna teoría o generalización, sociológica sobre ella (Ruíz O 1989).

Para el análisis se efectúan dos lecturas. La primera de sentido manifiesto y la segunda de sentido latente. La diferencia es que la primera es espontánea, la segunda es analítica y la misma intenta descubrir no sólo los contenidos pretendidos por el informante sino aquellos que se dijeron inconscientemente. Vale decir, lo que el informante en unas ocasiones declara de manera consciente y otras, por el contrario, inconsciente. La idea central del análisis consiste en que muchas palabras de un texto o de un cuestionario queden clasificadas en un número mucho menor de categorías y que los problemas centrales del análisis se originen precisamente en ese proceso de reducción, síntesis y clasificación. El análisis de contenido puede llevarse a cabo tanto con técnicas cualitativas como cuantitativas. En este caso se privilegió la utilización de técnicas cuantitativas para el procesamiento y el análisis de las respuestas abiertas. La lista de respuestas, como era de esperarse, es copiosa y diversa. Se realiza un primer listado con todas las respuestas ofrecidas por cada uno de los informantes de cada hogar empadronado. Cerca de 141 expresiones o frases se registraron en este primer gran listado. A partir de allí se fueron agrupando en sucesivas secuencia por sinónimos o términos afines hasta reducir a la lista a un número considerable de categorías.

Potencialidades

Para las potencialidades del total de las respuestas registradas y analizadas se obtuvo la siguiente lista de categorías:

Categorías	Porcentajes
Vecindad/Comunidad	33,87
Servicios de Protección y Salud	27,64
Servicios Básicos de Infraestructura	22,52
Saneamiento y Ambiente	9,27
Otras potencialidades	6,70

Vecindad/Comunidad

La primera categoría expresa, en buena medida, el sentido de colectivo o como lo han denominado la mayoría de las personas entrevistadas: la **vecindad**. De la diversidad de respuestas registradas esta categoría recoge el sentimiento de unión, de solidaridad entre los vecinos, que se expresa en el apoyo para el trabajo solidario, en las actividades comunes que conforman un tejido de integración vecinal. Acciones basadas sobre la concepción de que se habita entre personas que son colaboradoras, asociadas en redes de auxilio. Basada en valores o rasgos tales como armonía, organización, participación, mancomunidad, buena comunicación. Esto que se resume en unión vecinal o vecindad es un factor clave para definir el Buen Vivir, el cual busca alcanzar como fin ideal la vida en armonía total con la comunidad. En la perspectiva andina el mundo no se concibe desde la perspectiva del "yo" de occidente, sino del "nosotros". Y es la comunidad la que materializa ese sentido de colectivo, es el sustento y la base de la reproducción del sujeto colectivo. La comunidad es la que cobija, demanda y es parte del nosotros (Larrea A 2009).

El sentimiento de unión entre los vecinos, basado en los valores mencionados, se expresa tácitamente en organizaciones de diferente naturaleza que conforman redes de apoyo, de comunicación y, sobre todo, de acción colectiva que se materializa en obras o en proyectos diversos. La organización vecinal es fundamental para la consecución de planes así como para la resolución de conflictos o superación de necesidades. La suma de la unión vecinal con la organización da pie a percibir seguridad y tranquilidad como sentimientos básicos en una comunidad. El sentido de pertenencia a un colectivo, además

de estar plenamente identificado con los fundamentos del Buen Vivir, refuerza la importancia de la medición desde una escala micro.

Servicios de Protección y de Salud

La segunda categoría identificada está más enfocada hacia lo personal y lo familiar. Es una categoría que recoge los servicios que están presentes en la comunidad y brindan resguardo y protección, fundamentalmente por entes públicos o por entes privados (fundaciones, iglesias). Dentro de esta categoría caben las políticas públicas (barrio adentro, merca, misiones en general) así como servicios que son prestados por entes no públicos generalmente de carácter religioso que hacen vida activa en la comunidad. En orden de importancia se reconocen por su frecuencia en las respuestas a programas de alimentación (Merca), servicios de salud (Barrio Adentro y otros servicios de salud) y educación. La oportunidad de contar con estos beneficios otorga a las personas una sensación de protección y de seguridad al garantizar total o parcialmente la satisfacción de necesidades fundamentales para la reproducción de la vida en comunidad. Esta categoría de protección debe valorarse entendiendo las condiciones de los barrios populares donde hay problemas de accesibilidad y de transporte hacia los centros de salud y de educación. El acceso a estos servicios básicos, además de ser considerados como oportunidades para el desarrollo de las capacidades, debe ser asumido como el derecho a una buena salud y una educación de calidad. Condiciones fundamentales para la vida, pero en este caso accesibles. Esto está consagrado como el derecho a la protección.

Servicios Básicos de Infraestructura.

En el mismo tenor, en este caso se trata de los servicios básicos que garantizan la comunicación y la movilidad. Parece obvio afirmar que son condiciones fundamentales para la vida familiar y en comunidad contar con electricidad, servicio de agua y transporte. Sin embargo, lo que parece estar garantizado en casi todas partes, no siempre es así y su ausencia constituye una seria limitación para gozar de unas condiciones de vida buenas. En este ejercicio las personas consultadas reconocen que en sus comunidades el servicio de electricidad es constante; igualmente, el flujo de agua y la red de transporte público constituyen unas de las principales potencialidades.

Saneamiento y Ambiente

Dentro de las potencialidades de la comunidad un grupo importante de las personas consultadas declaran la tranquilidad de la zona asociada a la baja densidad poblacional. De manera complementaria, las posibilidades del entorno para desarrollar actividades agrícolas lo que garantiza cierta sustentabilidad. Para estas personas la tranquilidad entendida como sectores con baja contaminación sónica contribuye con el descanso y la concentración para el desarrollo de actividades tanto productivas como recreativas. Si bien el porcentaje de respuestas no es tan elevado, entre las pocas se rescata la relación armónica real o ilusoria entre la comunidad con el ambiente.

Debilidades

Si en los párrafos anteriores se hizo énfasis en las condiciones subjetivas que contribuyen con las potencialidades de la comunidad, en este caso el análisis se enfoca hacia aquellas limitaciones o amenazas que padecen las personas y las comunidades, condiciones que contrarrestan las buenas acciones para alcanzar una vida buena. Las personas consultadas dieron una lista exhaustiva de debilidades, limitaciones, situaciones adversas. De la misma manera, se procedió a realizar una primera agrupación a partir de similitudes y asociaciones. Este ejercicio redujo considerablemente la lista para su tratamiento a partir de definiciones comunes. Como debilidades resultaron las siguientes categorías.

Categorías	Porcentajes
Inseguridad	29,90
Agua y Servicios	25,44
Vialidad e Infraestructura	22,73
Problemas ambientales	12,99
Desunión	5,01
Todo	2,71
Otras debilidades	1,22

Inseguridad

La inseguridad se manifiesta, en primer término, en la percepción de ausencia de vigilancia y de acciones preventivas por parte de las autoridades competentes, vacío que se traduce en actos de vandalismo, violencia generalizada y tráfico de drogas, todo ello desplegado por bandas delictivas que hacen vida en la comunidad sin mayores controles. La sensación de inseguridad vulnera la vida cotidiana de las personas y el goce de sus derechos afectándolas tanto física como emocionalmente. El costo que tiene la inseguridad sobre las personas es elevado afectando las condiciones para alcanzar el Buen Vivir. En los sectores estudiados - como en la mayoría de los barrios populares de las ciudades principales - las diferentes manifestaciones de violencia caen de manera directa sobre la población joven masculina, y de manera indirecta sobre el resto de la población. El libre tránsito y la circulación, la posesión de bienes, el descanso, el uso del tiempo libre están permanentemente amenazados por la violencia instalada y por el miedo. Para Mike Davis, la violencia en estas áreas puede ser una de las respuestas a la privación o al abandono y con unas consecuencias incontroladas. "Como sucedía a finales del siglo XIX, la criminalización categórica de la pobreza urbana es una profecía que se alimenta a sí misma y que garantiza la formación de un futuro inacabable de guerrillas callejeras" (Davis M 2007; página 268).

Agua y Servicios

Como segunda categoría aparece principalmente el tema del agua, pero en este caso como una debilidad, y en oposición al mismo servicio percibido como potencialidad. Las respuestas apuntan a un servicio deficiente, irregular, pésimo, con prolongados racionamientos de agua que la hacen insuficiente. Se agrega la calidad del agua la cual declaran llega sucia. En materia de aguas servidas la situación no es mejor. El funcionamiento de los drenajes, cloacas y alcantarillado, cuando existen, es malo. Al problema del agua se suman, en menor medida, los servicios básicos como la electricidad, el gas, los cuales se presentan como deficientes. La pregunta recoge fundamentalmente de la percepción sobre la calidad y eficacia del servicio.

La Vialidad y la Infraestructura

La tercera categoría está también asociada de manera opuesta a una potencialidad. Las respuestas indican que las vías se encuentran en mal estado, lo que incide en el transporte que lo hace irregular e insuficiente. La combinación de ambos problemas vulnera o dificulta el ejercicio del derecho al desplazamiento a sus lugares de trabajo, de estudio, de esparcimiento. Para muchas personas "vivir cerca" es más importante que tener un techo propio (Ibíd. 2007). A los problemas de vialidad y transporte se suma el estado de las escaleras y callejones que constituyen los principales vasos comunicantes del barrio. El traslado en transporte público sumado a la escarpada caminata, eleva de manera considerable el tiempo entre el origen y el destino de las personas incidiendo en los costos y en las condiciones de vida en general. Con base en investigaciones y en cálculos propios los residentes del barrio deben subir el equivalente a 30 pisos o un recorrido promedio de 30 minutos para llegar desde la parada del transporte público hasta sus casas. Las respuestas apuntan igualmente hacia la calidad, el tiempo y el costo que un mal servicio tiene para el desarrollo de sus actividades cotidianas.

Problemas Ambientales

La tercera categoría identificada con problemas de carácter ambiental también está en oposición a las potencialidades percibidas sobre el mismo tema. Diversos problemas fueron declarados, desde la contaminación sónica en especial los fines de semana, como el humo producido por la quema de desechos sólidos como medida alternativa a un servicio deficiente de recolección de basura. La acumulación de desechos trae además la proliferación de plagas y de olores desagradables. Todo ello construye un entorno en el cual la relación comunidad - ambiente está alterada, violentada, con consecuencias negativas para la buena vida en armonía. Se añaden las condiciones geológicas inestables sobre las cuales están construidas muchas de las casas.

Desunión

Finalmente está la sensación de desunión entre la comunidad, como apreciación opuesta al sentido de vecindad declarado como potencialidad. Las respuestas dadas expresan desunión entre los vecinos de la comunidad.

Expresiones como falta de compañerismo, apatía, falta de participación, poca motivación, son recurrentes. Esta sensación de ausencia de unidad se manifiesta en las organizaciones como los Consejos Comunales, en los cuales hay falta de organización, de información, con resultados mediocres o nulos. La participación resulta en muchos casos baja, declarando que esta es monopolizada por militantes de partidos políticos nuevos y tradicionales cerrando el acceso a quienes tradicionalmente no tienen voz. Las acciones de los grupos organizados, algunos fomentados desde el gobierno y otros de base popular, son cuestionadas. En unos casos, porque no llegan a establecerse como vasos comunicantes entre los vecinos y las autoridades competentes. En otros casos, porque los logros alcanzados son para el disfrute de pocos y no de la mayoría.

De manera resumida los indicadores subjetivos explorados son los siguientes.

(+)	(-)
Vecindad/ Comunidad	Desunión
Protección y Salud	Inseguridad
Presencia de Servicios Básicos	Mal funcionamiento de Servicios Básicos
Tranquilidad	Contaminación sónica

A modo de Cierre

El planteamiento central es que todos o al menos una inmensa mayoría queremos vivir bien. Pero, ¿Qué significa vivir bien? ¿Cómo se refleja en el hogar, en la comunidad, en el municipio, en el país? ¿Cómo hacer que esa aspiración esté articulada en acciones concretas, en situaciones medibles y comparables? ¿Cómo hacer para que exista isomorfismo entre la sensación y los referentes empíricos de vivir bien desde lo micro a lo macro, desde los referentes de la comunidad hasta los referentes nacionales de que se vive bien? Esta fue precisamente la idea que marcó el desarrollo de este ejercicio. Para ello se indagó en un barrio popular de la ciudad de Caracas lo relativo a las potencialidades subjetivas de sus comunidades. En un hábitat cargado de déficit y de amenazas se indagó acerca de las potencialidades que brinda la comunidad para alcanzar una vida buena. Las respuestas de los pobladores lejos de ser "ninguna", "nada" en frecuencias importantes (menos del 10%) para el caso de las potencialidades, o "todo" para el caso de las dificultades

(menos del 5%), respondieron con un conjunto de potencialidades.

Dentro de las categorías que emergen de este estudio por la frecuencia de respuestas de frases relacionadas o asociadas, la vecindad o el sentido de comunidad representan un interesante hallazgo para medir el Buen Vivir, pues guardan relación con la definición propuesta en la cual se valora la vida en armonía consigo mismo, con la comunidad y con la naturaleza. Las respuestas dadas por las personas indican que la solidaridad y el apoyo vecinal resulta un elemento altamente valorado. Las dificultades que se observan - los servicios deficientes, la situación geográfica, las condiciones del hábitat - son en buena medida sobrellevadas gracias al apoyo de la vecindad. Este apoyo se da o a través del vecino o por redes o por organizaciones comunitarias. En este sentido, la certeza de que se cuenta con el otro es un aspecto importante en la medición subjetiva del Buen Vivir. La compañía frente a la soledad y a la adversidad.

De manera complementaria está la percepción de que se tiene protección y seguridad garantizada por entes públicos y privados. En el caso venezolano, las misiones, en especial la de salud y la de alimentación, Barrio Adentro y Mercal respectivamente tienen para las personas entrevistadas un significado importante al procurar asistencia para la enfermedad y el hambre, ambos aspectos fundamentales en la vida de cualquier ser humano. La inseguridad como debilidad o limitación produce un contrapeso importante a la sensación de protección.

Las condiciones ambientales no se presentaron relevantes en este estudio. Si bien surgieron aspectos como la tranquilidad, el silencio o, en oposición, la contaminación sónica y la basura, no se consideran suficientes hallazgos para incorporarlos como opciones para la medición de los aspectos ambientales del Buen Vivir. Es necesario continuar explorando formas y maneras para obtener apreciaciones sobre estos aspectos en el ámbito local y comunitario, donde las respuestas de las personas, sus opiniones, juicios, están más cerca de la idea de una vida íntegra y en armonía con la naturaleza.

Alejandro Guillén G:

Economista. Director de PYDLOS. Universidad de Cuenca, Ecuador

Mauricio Phélan C:

Sociólogo, Especialista de Análisis de Datos. Doctor en Sociología. Profesor Titular de la FaCES-Universidad Central de Venezuela.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, Alberto (2010), *El Buen (con) Vivir, una utopía por (re) construir. Lecturas desde la Constitución de Montecristi*, mimeo.

Davis, Mike (2007), *Planeta de las Ciudades Miserias*, Edita Foca, Madrid, España.

Larrea, Ana María (2009), *La Disputa de Sentidos por el Buen Vivir como Proceso Contra hegemónico*, Quito, mimeo.

Max-Neef, M A. (1994), *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Editorial Icaria, Barcelona.

NEF (2009), *The Happy Planet Index 2.0*. Edited by: Mary Murphy, London, England. www.happyplanteindex.org

Phélan C, Mauricio (2011), Revisión de índices e indicadores de desarrollo. Aportes para la medición del buen vivir (Sumak Kawsay), en *Obets. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 6, n.º 1, 2011; pp. 69-95, Universidad de Alicante, España

Phélan M, Alejandro Guillén (2011), La Medición del Buen Vivir (Sumak Kawsay). Ideas para la discusión, en *V Jornadas de Investigación de FaCES/UCV*, Caracas 2011.

Ruiz Olabuenaga et al (1989), *La Descodificación de la Vida Cotidiana. Métodos de Investigación Cualitativa*. Universidad de Deusto, España.

Tortosa, J M, (2007), Maldesarrollo inestable: un diagnóstico, en *Actuel Marx/Intervenciones*, N° 7, Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, LOM Ediciones.

Tortosa, J M, (2009), *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*, Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, España.

Tortosa, J M (2011), Vivir bien, buen vivir: caminar con los dos pies, en *Obets. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 6, n.º 1, 2011; Universidad de Alicante, España

Urquia G, Mayerling, (2011), *Precariedad Laboral en las Empleadas Domésticas del Barrio Nuevo Horizonte*, Trabajo Final de Grado para optar al título de sociólogo, UCV, Caracas.

Desafíos para el Buen Vivir desde la dinámica urbana

Rocío Valdeavellano

Introducción

Nuestra ponencia se inscribe como un paso en la búsqueda de pistas que contribuyan a la adopción de estilos de vida guiados por la filosofía del "Buen Vivir", en personas que habitan en la ciudad.

Partimos de considerar que el Cambio Climático (CC) y el Calentamiento Global (CG) ponen en evidencia la crisis del paradigma civilizatorio occidental que ha generado bienestar material para una porción de la humanidad pero sume a grandes sectores en la pobreza, ha destruido el equilibrio ecológico y ha puesto en riesgo la vida en el Planeta.

En ese contexto, es imprescindible escuchar el mensaje del "Buen Vivir" que nos transmiten las culturas y movimientos indígenas. Sin embargo, a los habitantes de las ciudades del siglo XXI, no nos es factible imitar formas de vida de otras realidades (por ejemplo, de comunidades agrícolas de los andes) sino más bien recogerlas creativamente, a través del diálogo crítico con nuestra propia realidad. Desde allí, podremos ir inventando modos de existencia distintos a los modelos consumistas, individualistas y ambientalmente irresponsables hoy hegemónicos.

En esa perspectiva, revisamos a continuación los fundamentos centrales del "Buen Vivir" desarrollando algunas reflexiones. Asimismo, hacemos una somera referencia a las características de la dinámica urbana actual para luego identificar algunos factores sociales y prácticas personales - inherentes a las lógicas económicas y culturales predominantes - que se oponen al "Buen Vivir". Posteriormente, exploramos ciertas pistas a manera de orientaciones para la construcción de estilos de vida sostenibles y solidarios, inspirados en el "Buen Vivir".

Finalmente, desde nuestro compromiso ciudadano en la lucha contra el Calentamiento Global y el Cambio Climático, concluimos que es indispensable seguir demandando a los países industrializados que asuman acuerdos ambiciosos, justos y vinculantes reduciendo drásticamente sus emisiones domésticas de Gases de Efecto Invernadero y transfiriendo recursos a nuestros países para encarar los impactos de un Calentamiento Global que no hemos generado. Pero es al mismo tiempo perentorio que mostremos al mundo que otras formas de vida son posibles y que la solución de fondo al problema del Cambio Climático nos exige cambiar de paradigma.

Crisis Climática y Paradigma Civilizatorio

El Calentamiento Global y el Cambio Climático

Cambios Climáticos han habido muchas veces en la historia de la Tierra, constituyendo parte de la experiencia milenaria de la humanidad. Diversos seres vivos se han expandido o han sucumbido debido a cambios climáticos. Algunas culturas surgieron, se desarrollaron, tuvieron su apogeo y se extinguieron en el contexto de determinadas variabilidades naturales del clima.

Sin embargo, el Cambio Climático generado por el Calentamiento Global actual es "atribuido directa o indirectamente a actividades humanas que alteran la composición de la atmósfera mundial, y que viene a añadirse a la variabilidad natural del clima observada durante períodos de tiempo comparables"¹ y es generado por la excesiva acumulación de Gases de Efecto Invernadero (GEI) en la atmósfera.

Sin el efecto invernadero, que retiene parte de los rayos solares que llegan a la Tierra, la temperatura en ésta sería de -15° . Antes del Calentamiento Global, el efecto invernadero cumplió pues un papel favorable para las condiciones de vida y no significaba un peligro a nivel global. El problema hoy es que la presencia de GEI en la atmósfera ha venido incrementándose aceleradamente, sobrepasando los límites soportables por los ecosistemas. El dióxido de carbono (CO₂), responsable de más de la mitad del aumento del efecto invernadero, ha superado lo acumulado en los últimos 20 millones de años y mientras en 1959 el promedio de su volumen en la atmósfera era de 316ppm (partes por millón) a la fecha se corre el riesgo que supere las 390ppm. (Calvo, 2009) Ello implicaría -si no se toman medidas drásticas de reducciones - que la temperatura promedio en la atmósfera podría subir más de 2° C en este siglo, lo que sería catastrófico para la biodiversidad en

general y la vida humana en particular. Ya el CG y el CC están produciendo fenómenos sin precedentes tales como el derretimiento de los glaciares, la elevación del promedio global del nivel del mar, las temperaturas extremas o la mayor frecuencia e intensidad de los desastres.

Es a partir de mediados del siglo XVIII, con la Revolución Industrial y el uso de los combustibles fósiles (primero el carbón, luego el petróleo) que comienzan a depositarse en la atmósfera cada vez más cantidades de GEI que han roto el equilibrio ecológico.

Miles de años de aprendizajes de la especie humana como habitante de la tierra corren el riesgo de perderse si no se toman medidas drásticas para modificar las tendencias existentes y los escenarios que éstas prefiguran. Esta situación constituye "la más grande amenaza que ha encarado la humanidad en toda su historia" (PNUD, 2009).

La crisis del paradigma civilizatorio

Detrás de la emisión excesiva de los GEI como causa inmediata del CG, subyace una causa profunda del mismo: El paradigma civilizatorio que ha orientado la lógica de la economía, la sociedad y la cultura en el Planeta en los últimos siglos y en especial en los últimos 50 años.

La humanidad está sintiendo cada vez más los impactos de una verdad imbatible: Este mundo no puede soportar un crecimiento infinito. Quienes han manejado la economía, la política y la cultura han actuado bajo la lógica de crecer ilimitadamente. Ello ha significado la extracción y uso indiscriminados de los recursos naturales así como la desmesurada producción de desechos sin respetar el ritmo de su respectiva regeneración y procesamiento. Las relaciones del ser humano con la naturaleza han destruido el equilibrio ecológico global.

¿Será nuestra especie capaz de asumir las implicancias de esta realidad? Estamos ante la encrucijada de transitar del paradigma del crecimiento al del equilibrio, bajo un nuevo imaginario de "equilibrio dentro de los límites" (Belaúnde 2011).²

2. Entrevista el 11 de Agosto de 2011 a Ivonne Belaúnde, filósofa peruana, ex directora del Centro Bartolomé de las Casas del Cusco y actual corresponsable del equipo para América Latina del Comité Católico de Lucha contra el Hambre (CCFD) de Francia.

1. Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC), Artículo 1

"Durante el último siglo se ha construido una civilización urbana en torno a la afirmación de lo individual, la cosificación y mercantilización de las relaciones humanas, el vértigo de la ganancia, el disfrute de la acumulación material y la persecución del éxito monetario. A todo ello se le denomina la sociedad de consumo"³

El economista francés Serge Latouche señala que las empresas incentivan el consumismo a través de 3 mecanismos: la publicidad, la obsolescencia programada⁴ y los créditos. Un análisis exhaustivo de cada uno de éstos y de sus mutuas relaciones nos permitiría desentrañar las formas perversas a través de las cuales son funcionales a determinados intereses económicos.

El criterio que ha orientado el crecimiento de la economía no ha sido las reales necesidades humanas sino la maximización de las ganancias, aunque ésta haya dado lugar a enormes desigualdades sociales y dramáticos costos ambientales.

Junto al afán de lucro, el sistema prevaleciente en los últimos siglos ha puesto muy por delante las relaciones de competencia. El reino todopoderoso del mercado impuso la carrera por ganar y ganar, sacando de juego o eliminando a los competidores.

La irracionalidad socioambiental de esta carrera desenfrenada de sobre producción y sobre consumo ligados por la lógica de la acumulación ha puesto hoy en riesgo la vida en el planeta.

El análisis de otras crisis en curso, como la crisis económica y financiera internacional, nos remite a un mismo origen. Pues la "financiarización" de la economía ocurrida en las recientes décadas, las operaciones especulativas,

3. "El Cambio Climático no tiene fronteras". Impacto del Cambio Climático en la Comunidad Andina. Comunidad Andina de Naciones (2008) pgs4-5

4. Se denomina obsolescencia programada u obsolescencia planificada a la determinación, planificación o programación del fin de la vida útil de un producto o servicio de modo que este se torne obsoleto, no funcional, inútil o inservible tras un período de tiempo calculado de antemano, por el fabricante o empresa de servicios, durante la fase de diseño de dicho producto o servicio.

El objetivo de la obsolescencia programada es el lucro económico inmediato, por lo que el cuidado y respeto del aire, agua, medio ambiente y por ende el ser humano, pasa a un segundo plano de prioridades. Cada producto que se vuelve obsoleto, supone contaminación. Es un evidente problema del actual sistema de producción y económico: no se ajusta en absoluto a la armonía y equilibrio de la naturaleza en la que vivimos. Wikipedia.

la evasión de regulaciones elementales forman parte del repertorio de comportamientos de los poderes económicos para asegurar su máxima rentabilidad. Es la economía del "casino". (Latindadd, 2010)⁵

Los cuestionamientos expuestos no nos llevan a desconocer los gigantescos avances de la humanidad logrados con la revolución tecnológica de las últimas décadas ni su utilidad y potencialidad en una serie de campos. Pero si nuestra especie no despierta pronto para dar un viraje, quizás luego sea demasiado tarde.

Es perentorio un cambio de rumbo. Transitar del extractivismo a la extracción selectiva, del patrón de combustibles fósiles al de energías renovables, del crecimiento ilimitado al crecimiento diferenciado y sostenible. Generar bienestar para todos y no solamente para una porción de la humanidad. Ello implica asumir nuevos fundamentos filosóficos, éticos y políticos, construir una nueva economía y una nueva arquitectura de poder con una nueva "gobernanza" global (IBASE, 2011). Forjar sociedades y seres humanos con valores y estilos de vida solidarios y sostenibles. Bajo un nuevo paradigma, otro mundo es necesario y posible.

Rescatando la filosofía del Buen Vivir

Un mensaje de los pueblos indígenas a la humanidad

En el contexto de la crisis planetaria actual, las comunidades indígenas tanto andinas y amazónicas como las procedentes de diversas culturas y territorios en el mundo, son portadoras de un mensaje que es fundamental saber escuchar.

Lo que llamamos en sentido amplio "Buen Vivir" hace referencia a formas de vida que han existido en la historia y existen hoy, diferentes al actual paradigma civilizatorio del capitalismo predominante en occidente que ha impuesto su lógica al mundo entero.

El legado del Buen Vivir nace "desde otro lugar" (Jiménez, 2011) "en la periferia social de la periferia mundial" (Tortosa, 2009), desde "la visión de los marginados de la historia" (Acosta, 2010).⁶ Contiene formas de pensamiento

5. Además del Pronunciamiento de Latindadd ante la Reunión del G20, estos temas son tratados en su documento de trabajo sobre "Control de Capitales" elaborado por Jorge Trefogli.

6. Jesús de Nazaret, de la región de Galilea en la antigua Palestina y los primeros cristianos, surgieron

y de vida, experiencias sociales y sabiduría de larga data desarrolladas por pueblos originarios y que bajo la dominación eurocéntrica fueron secularmente ignoradas y aplastadas. Se nutre también - como proceso en construcción- de las luchas de resistencia de los pueblos "en defensa de las condiciones de su propia vida y de las demás en este planeta" (Quijano, 2010).

En relación a ello, Ricardo Jiménez (2011) comenta el rol de los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad hoy gravemente amenazada a escala global:

*"(..) Las mayores reservas de biodiversidad del planeta han sido conservadas por varios de estos pueblos supuestamente "bárbaros" e "incivilizados", a pesar y en contra del "civilizado" progreso científico del occidente moderno, que casi con seguridad habría exterminado estas reservas de vida, si hubiera podido hacerse con ellas. .mientras los pueblos originarios lograban con su resistencia conservar este tesoro de esperanza vital para la humanidad toda, al mismo tiempo el occidente moderno civilizado creaba los horrores atómicos, químicos y bacteriológicos que podrían exterminar la vida humana por completo o al menos dañarla irreparablemente"*⁷

Asumir el Buen Vivir como paradigma alternativo nos conduce por caminos que necesariamente cuestionan la "Colonialidad Global del Poder " y su "Modernidad /Eurocentrada" (Quijano, 2010) y por tanto forma parte de un "movimiento de descolonización epistemológica y ética" , para que estos enfoques sean incorporados en "el proceso de tránsito y de superación civilizatoria". (Jiménez 2011)

también en la periferia del imperio romano y testimoniaron el amor universal predicando formas de vida que cuestionaban los valores establecidos. Paradoja de la historia que XV siglos después nuestros pueblos indígenas fueran sometidos usando su nombre...

7. Ricardo Jiménez : "Rescatar y valorar otros pilares éticos: El Buen Vivir " Ibase-Foro por una nueva Gobernanza Mundial pg 3/15- 2011

Avances: las constituciones de Bolivia y Ecuador

Es un hecho relevante y promisorio para nuestra región latinoamericana el que las nuevas constituciones de Bolivia y del Ecuador hayan incorporado el enfoque del Buen Vivir .La constitución boliviana alude al Sumaq Qamaña (artículo No 8) y señala dentro de los fines esenciales del Estado plurinacional el "constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, junto al respeto mutuo y diálogo intercultural velando por el equilibrio de la Madre Tierra ". (Huanacuni 2010) Por su parte, el preámbulo de la constitución de Montecristi (Ecuador) proclama "una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la Naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay", tema que aparece a lo largo del texto y se plasma de forma expresa en 99 artículos específicos de la misma (Acosta, 2010).

Al respecto el investigador aymara Fernando Huanacuni señala:

"Estas nuevas constituciones se inspiran en el concepto profundo de la cultura de la vida: "Vivir Bien o Buen vivir" como horizonte a transitar. En términos ideológicos, implica la reconstitución de la identidad cultural de herencia ancestral milenaria, de recuperar conocimientos y saberes antiguos; una política de soberanía y de dignidad nacional; constituye la apertura a nuevas formas de vida(ya no individualistas sino comunitarias), a la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la naturaleza" (Huanacuni 2010; 24)

Significado del Buen vivir como legado ⁸

El Buen Vivir alude a un estado de plenitud y a una armonía con todo lo existente. Implica por tanto una realidad cualitativa del ser y del estar, ajena a la tensión del "tener más" como necesidad del "vivir mejor" que marca la lógica del progreso que ha prevalecido en la cultura occidental.

8. En esta parte nos basamos en lo desarrollado por Ricardo Jiménez (2011) doc citado.

Su paradigma es esencialmente comunitario. Según este enfoque, la incompletud, complementariedad, equivalencia y reciprocidad de todos los seres es la relación esencial que mantiene unido el mundo.

Las culturas y comunidades andinas usaron tecnologías en equilibrio con el medio ambiente en forma masiva, intensiva y extensiva:

"logrando mayor producción alimenticia de la que se obtiene en la misma zona en la actualidad, a través de cientos de miles de kilómetros de andenes y terrazas agrícolas, sistemas hidráulicos, diques, canales subterráneos y lagunas artificiales, construidos en escarpadas laderas cordilleranas y altas planicies.) (...) Combinaron diversas formas de propiedad, siendo la predominante el ayllu, la propiedad comunitaria étnica regional, que poseía tierras, aguas y pastos, muchas veces distribuidas en diversos pisos ecológicos, distantes hasta a un día de camino vertical en los Andes, para que así todo ayllu pudiera contar con la mayor variedad de productos agropecuarios".⁹

La organización social garantizaba la redistribución (como reparto vertical) y la reciprocidad (como mecanismo de reparto horizontal) las que se plasmaban a través de muy diversas formas a lo largo de los Andes por encima y en interacción con las relaciones de conflicto y dominación.

Equilibrio ecológico significaba intervenir en la naturaleza pero con límites y asegurar mínimos de bienestar para todos (por ejemplo las colcas y los tambos prevenían la conservación de alimentos para los que pudieran necesitarlos). Equilibrio social que ponía también límites a la desigualdad, responsabilidades a los que tenían más poder y recursos a los que tenían menos.

La cooperación como valor predominante sobre la competencia es otra característica de la cultura del Buen Vivir.

"El sumaqkawsay comprende 3 tipos de armonía y reciprocidad: Uno es el entorno de la Pachamama, la naturaleza en el sentido más amplio, y eso va desde la montaña hasta el microorganismo; una armonía en relación con tu

comunidad, es decir con el ayllu de los humanos; pero también es una relación de reciprocidad y armonía con los antepasados, con los muertos. Son tres dimensiones de armonía: con la biósfera, con la sociedad y con la memoria" (Soto ,2011)¹⁰

Las culturas del "Buen Vivir" son biocéntricas, lo que las diferencia del antropocentrismo occidental. En ellas el ser humano se vé a sí mismo holísticamente, como una parte y en reciprocidad, a otras partes de la totalidad universal cósmica. En estas sociedades, las relaciones de poder, dominación y conflicto, se sometían a un mínimo común ético que descartaba la miseria y la agresión a la naturaleza. (Jiménez 2011)

No queremos dejar de mencionar la mirada profunda e integral del ser humano (como unidad bio psico social y espiritual, dirían los psicólogos), que se revela en las recomendaciones para Vivir Bien de los pueblos aymaras: Saber alimentarse / Saber beber / Saber danzar / Saber dormir / Saber trabajar / Saber meditar / Saber pensar/ Saber amar y ser amado / Saber escuchar / Saber soñar / Saber expresar / Saber caminar / Saber dar y saber recibir (Huanacuni 2010, MRREE Bolivia, 2010)

Aproximación abierta y aplicación creativa

Nos aproximamos al "Buen Vivir" en una perspectiva amplia, en tanto procuramos beber de la sabiduría ancestral de los diversos pueblos indígenas, no como fuente exclusiva en la búsqueda de un paradigma alternativo sino en diálogo con todas las experiencias que forman parte del patrimonio espiritual y cultural de la humanidad. En esta oportunidad nos centramos en la filosofía del "Buen Vivir" principalmente desde las experiencias milenarias de las comunidades andinas . A partir de ello, buscaremos ir estableciendo a futuro, nexos con algunas propuestas que levantan diferentes actores del movimiento ciudadano global y con algunos testimonios de personas de diversa procedencia y filiación cuyas vidas se inscriben bajo algunos valores y prácticas convergentes.

9. Ricardo Jiménez, doc citado, pag 11/15

10. Entrevista a Gustavo Soto (11 de Agosto 2011),investigador boliviano del CEADESC (Centro de Estudios Aplicados a los Derechos Económicos, Sociales y Culturales)

Coincidimos con Ricardo Jiménez (2011) en que es indispensable que la reacción frente a la violenta negación y descalificación histórica de los pueblos indígenas desechen las posturas que idealizarían acríticamente el pasado presentándolo como un “paraíso perfecto” exento de relaciones de dominación y conflicto. Esa ruta nos conduciría a caer en fundamentalismos o sectarismos de nuevo cuño que no favorecerían de ninguna manera la aplicación cabal del legado del “Buen Vivir”.

Decimos también que buscamos aplicarlo en forma creativa, porque consideramos el Buen vivir como un rescate y una construcción que selecciona ciertos principios que operaron en las comunidades ancestrales andinas actualizándolos en nuestra propia realidad (Jiménez, 2011).

Características de la dinámica urbana y su impacto en los estilos de vida: referencias desde el caso de Lima

Metropolitana

Actualmente casi el 50% de la población mundial habita en ciudades y 75% en América Latina y el Caribe. Durante el último siglo, a partir del crecimiento de la industria, se produjo un intenso proceso de urbanización ligado a la migración masiva de poblaciones rurales hacia las ciudades en busca de empleo y bienestar.

Este fenómeno ha sido exponencial en América Latina. Si tomamos a manera de ejemplo el caso de Lima, constatamos una morfología que expresa la desigualdad social y la voracidad de intereses inmobiliarios. El crecimiento vertiginoso y caótico de la ciudad arrasó las tierras agrícolas y contribuyó a la contaminación de sus 3 ríos: Chillón, Rímac y Lurín. Urbanizadoras y empresas constructoras han orientado el uso del suelo y la edificación hacia los sectores de mayores ingresos, dando lugar a zonas residenciales marcadas por niveles muy altos de confort. Algunos programas estatales y privados de construcción de viviendas llegan a los sectores medios, mediante préstamos hipotecarios. Con el tiempo, suelen generarse problemas por la mayor demanda de abastecimiento de energía, agua, transporte, espacios públicos y áreas verdes. Los programas de vivienda para sectores de bajos ingresos, generalmente en la periferia de la ciudad, han sido muy limitados de cara a la magnitud de las necesidades. Por ello la autoconstrucción, con las carencias técnicas y la larga duración que conlleva, ha venido siendo la vía mayoritaria de acceso a la vivienda para las poblaciones de escasos recursos.

Por otra parte, dado el crecimiento del área urbana, las personas deben trasladarse de un extremo a otro de la ciudad ocupando en ello una desproporcionada parte de su jornada, no solo por la distancia sino por la aglomeración del tráfico. A partir de los años 90, desde el Gobierno Nacional se aprobaron políticas de liberalización del transporte público, que redundaron en la proliferación caótica, ineficiente e insostenible de rutas y unidades privadas de transporte.¹¹

En las últimas décadas se han multiplicado los grandes centros comerciales en zonas altas, medias y populares. Parte de su éxito económico, en los sectores medios y bajos, está ligado a lo que podríamos llamar la estrategia del “acoso crediticio”. Se fomenta de mil maneras la obtención de “tarjetas de crédito” induciéndose a las familias a endeudarse para la adquisición de artículos tanto de necesidad diaria (alimentación, ropa) como de diversos artefactos que pueden adquirir en forma inmediata abonando cuotas bajas pero que luego deberán pagar con altos intereses.

Los “casinos” forman también hoy parte de la fisonomía urbana y en ellos cada noche miles de habitantes sucumben a la adicción y destruyen sus economías y relaciones familiares. En numerosos barrios los niños también son víctimas de estos artefactos de juego con la esperanza de ganar dinero fácil.

Las cabinas de INTERNET permiten a muchos y por precios cómodos, hacer uso de la comunicación virtual, lo que contribuye a que estudiantes, investigadores, emprendedores y trabajadores de diversos rubros obtengan información importante, para el desarrollo de sus actividades. Al mismo tiempo ello implica riesgos de diverso tipo para niños, jóvenes y adultos. Por otra parte, las redes sociales son muy usadas principalmente por los jóvenes y van constituyendo un nuevo canal de expresión ciudadana.

Los medios de comunicación se han incrementado significativamente. La extensión del número de usuarios de teléfonos celulares facilita que la gente pueda comunicarse directamente a cualquier hora y desde cualquier lugar.

La violencia urbana forma parte de la realidad de Lima como de numerosas

11. En el Plan de Gobierno presentado por Fuerza Social, organización política ganadora de las elecciones municipales realizadas en octubre del 2010 a la Alcaldía de Lima Metropolitana, se señala que ésta es una ciudad “con crecimiento desigual, fragmentada y segmentada” (...) “con una alta inseguridad ciudadana, un pésimo servicio de transporte público, un gran deterioro ambiental y crecientes conflictos entre intereses inmobiliarios o privados con la población por el espacio y escasos recursos urbanos (suelo, agua, áreas verdes)-Plan de Gobierno de Fuerza Social, cap 1.

ciudades latinoamericanas y del mundo, revelando la falta de cohesión social entre los diversos sectores que habitan en ellas y la frustración de quienes se encuentran excluidos material y culturalmente.

"Los espacios urbanos, sobre todo en nuestros países sudamericanos, no son precisamente ambientes propicios a la existencia de relaciones de convivencia sino de competencia, no hay relaciones de solidaridad, la relación con la naturaleza es de externalidad y de una agresión permanente." (Soto, 2011)¹²

Factores sociales y prácticas personales que se oponen al Buen Vivir

A continuación buscamos identificar algunos factores, dentro del contexto urbano descrito, que forman parte de las presiones que la ciudad ejerce sobre los estilos de vida de la gente y sobre los cuales será necesario trabajar en vistas a construir los estilos del "Buen Vivir".

1) La aceleración del tiempo y su vivencia como un "bien escaso":

A nivel global, la lógica de crecimiento, que se ha ido acompañando de la invención de tecnologías cada vez más sofisticadas, nos ha llevado a acelerar nuestro tiempo cuando hemos ido aumentando nuestra capacidad productiva.

"Hoy en día vivimos de una manera muy acelerada y seguimos acelerando, y las tecnologías nos llevan a acelerarnos más. Si tú tienes la capacidad de escribir 20 mensajes en una tarde en vez de una carta, esos 20 mensajes van a generar 20 respuestas inmediatas que van a exigir tratamiento inmediato y que van a generar otros intercambios, etc. De modo que estamos en una

12. Entrevista citada a Gustavo Soto.

lógica de mucha aceleración, en la cual ir más rápido para producir más para ganar más parece ser el objetivo. Y ese objetivo es inadecuado a un mundo limitado" (Belaúnde, 2011)¹³

El Estado de Bolivia (MRREE, 2009) alerta al mundo sobre la "Crisis del tiempo" como una de las expresiones de la crisis global y señala varios problemas de temporalidad como la colisión de los tiempos, el desgobierno de los tiempos, la aceleración del tiempo cíclico, el culto a la velocidad como parte del sistema industrial.

El ritmo que nos impone la vida urbana nos conduce a vivir casi siempre "apurados": para no llegar tarde al trabajo, a la cita laboral o médica, a las clases, a hacer el pago pendiente, por asistir al evento previsto, por cumplir con el plazo de la entrega de tal o cual compromiso adquirido. No existe tregua o intervalo: cuando se sale de una se pasa a la otra y así sucesivamente. En ese tren, muchos casi no se permiten a sí mismos ni otorgan a sus seres cercanos (familiares y amigos) el espacio de la "persona" pues transitan de una actividad a otra cual robots programados al infinito. Cabe señalar que la carencia de condiciones dignas de trabajo (en nuestros países no se respeta la jornada de 8 horas, los salarios o los ingresos no alcanzan para cubrir la canasta básica urbana lo que obliga a buscar más de un trabajo o a alargar la jornada laboral de un trabajador independiente) es un factor social que agudiza este problema.¹⁴

La percepción cotidiana del tiempo, sobre el que tradicionalmente se acuñó la frase de "el tiempo es oro", se convierte en la de un bien perpetuamente escaso. Nos volvemos por tanto avaros con éste, negándonos a darlo en forma gratuita tanto a los demás como a nosotros mismos. Pero también escatimando el reservar momentos para la revisión y reflexión sobre la realidad y nuestras prácticas, lo que otorgaría nuevas luces a nuestro accionar. Así, en ese escenario, como diría Mafalda, muchas veces lo "urgente" nos lleva a dejar lo "importante".

Según el Cuaderno "Tiempo y Desarrollo Sostenible" de Alianza por un Mundo Responsable, Plural y Solidario (2001), las relaciones de los hombres y las

13. Entrevista citada a Ivonne Belaunde.

14. Los niveles de desocupación recientes en Europa y en los Estados Unidos en el contexto de la actual crisis económica han hecho más vigente la propuesta de reducción de la jornada laboral que levantan varios movimientos, lo que permitiría incrementar el empleo y a la vez generar ritmos de vida con mayor capacidad de uso libre del tiempo

instituciones en la cultura occidental, están estructuralmente "enfermas del tiempo". Todas las temporalidades de la vida se someten al "Tiempo tecnológico", el de los esquemas y procesos lineales. El tiempo de los relojes (antes mecánicos, hoy día electrónicos) comanda todos los otros. Si bien éste es necesario para toda actividad de producción industrial, de gestión de riesgos técnicos o de organización práctica, deviene tiránico cuando en numerosas situaciones, impide la comunicación y la creatividad. A ello se suma el vivir el tiempo que pasa como una huída o fuga permanente sin duración, sin balances y relecturas de la memoria de los acontecimientos. Se cae muy fácilmente en una "cultura de lo efímero".

Por otra parte, hay una ausencia de comunicación entre las expresiones múltiples del tiempo y una separación entre los diferentes espacios de la vida que conduce a un recorte o ruptura secuencial del tiempo. Paradójicamente-agregaba el Cuaderno mencionado- - jamás ha habido tantos medios de comunicación. El problema es el desequilibrio entre el exceso de comunicación mediatizada y el déficit de comunicación directa o interpersonal.

Un década después presenciamos el ascenso de la comunicación vía las redes sociales virtuales (blogs, facebook, twitter) que permiten mayor interactividad y sirven a veces como canal de convocatoria para la movilización ciudadana. Sería pertinente calibrar su significado e implicancias a futuro.

2) La presión consumista coexistiendo con la pobreza:

En la ciudad se intensifica la presión consumista. La propaganda a través de los medios de comunicación, particularmente la televisión se dirige a los diferentes segmentos: jóvenes, mujeres, hombres e incluso utiliza niños para generar necesidades ligándolas muchas veces con seudo valores para promoverlas, en función a incrementar las ventas del producto tal o cual. Tal como señalamos, hoy día se fomenta la lógica perversa del "acoso crediticio" orientado a mantener cautivos a los consumidores mediante las "tarjetas de crédito" que los encadena a la tentación de comprar artículos más allá de sus reales necesidades y posibilidades de solvencia.

"Si la ciudad te machaca que vales porque tienes una 4x4 y si ser competitivo es un valor. Si la sociedad te dice que tienes que enriquecerte y ser exitoso a como dé lugar(..) Cuando ya no lo puedo hacer por la vía legal lo hago por la

otra. (...) los delincuentes, no roban para comer sino para comprarse la zapatilla más cara o la 4x4. ¿Eso de dónde lo aprendieron? (...) eso le han enseñado en la TV y en el entorno de la propaganda urbana"(Jiménez 2011)¹⁵.

Dada la situación de aguda desigualdad social "para una innumerable cantidad de niños y jóvenes latinoamericanos, la invitación al consumo es una invitación al delito". (Galeano, 2010).

El estilo de vida consumista que fomentan nuestras ciudades y que día a día la propaganda mediática promueve, coexiste con la realidad de amplios sectores en pobreza y su persistencia es inviable para la vida en el Planeta. Constituye pues, un "consumo asesino" (Fundación por el Progreso del Hombre, 2003) en un doble sentido: social y ambiental. En lo social, porque cada uno busca asegurar su propio confort y no siente como un problema que hayan cientos de miles de familias que no tienen lo indispensable y /o que carecen de empleo y /o empleo digno. En lo ambiental, porque se basa en el uso irracional de los recursos naturales y destruye el equilibrio ecológico.

El culto al consumo, como generador permanente de necesidades superficiales y suntuarias, se convierte en una enfermedad: el "consumismo obsesivo" que deshumaniza, pues sabotea la capacidad humana de disfrutar cabalmente de la vida, esfera propia del "ser" antes que del "tener".

3) La centralidad de la competencia:

La carrera de la competencia sin límites (y no así la búsqueda de la excelencia o la cultura de la calidad) marca nuestras sociedades y se agudiza en el escenario urbano. Ella explica en gran parte la atmósfera general de violencia que nos rodea.

15. Entrevista a Ricardo Jiménez el 13 de Agosto 2011, experto chileno coordinador de la Cátedra de Integración Suramericana, redactor del Cuaderno de Propuestas del Foro por una Nueva Gobernanza Mundial "Nuestra Patria debe ser el Universo" y co-organizador de la Asamblea Ciudadana del Cono Sur.

"La competitividad robustece primariamente el campo de la economía capitalista de mercado. Se presenta como el motor secreto de todo el sistema de producción y consumo. Quien es más apto (fuerte) en la competencia en cuanto a los precios, las facilidades de pago, la variedad y la calidad, vence. En la competitividad opera implacable el darwinismo social: selecciona a los más fuertes. Estos, se dice, merecen sobrevivir, pues dinamizan la economía. Los más débiles son peso muerto, por eso son incorporados o eliminados. Esa es la lógica feroz". (Boff, 2004)

Esta característica del sistema en su conjunto adquiere contornos especialmente dramáticos para quienes habitan en la ciudad. Hay un dicho que sintetiza esta percepción generalizada en la vida urbana: "El que pestañea pierde". Por eso las personas se ven sometidas a una permanente tensión para evitar ser desplazadas, para "posicionarse" mejor y colocarse en situación de ventaja respecto a los demás.

El lugar que ocupa el dinero como referente principal expresa la enajenación de la existencia y de las relaciones sociales. Estas van siendo marcadas por la desconfianza, la superficialidad y un consiguiente sentimiento de soledad.

4) La tiranía tecnológica:

En nuestra época se han alcanzado logros científicos y tecnológicos en múltiples campos, inimaginables unos cuantos siglos atrás. Pero la humanidad ha construido un sistema tecnológico de tan alta complejidad que es posible que llegado a cierto punto, pasado el equilibrio justo, el exceso tecnológico pueda revertirse contra ella (Belaunde, 2011). En el contexto actual ya hay graves indicios en ese sentido. Refiriéndose a dicha situación Leonardo Boff (2011,a) ha señalado que es urgente que nuestra especie transite del actual período "tecnozoico" en que se encuentra y la lleva a la deriva a un período "ecozoico" que le permita superar el actual desequilibrio que ha generado.

En la dinámica urbana podemos acceder a los privilegios de una diversidad de equipos y artefactos que nos permiten beneficiarnos de los avances tecnológicos en el trabajo, el hogar, los estudios, las diversiones. Sin embargo, estos logros –a los que por otra parte no todos los sectores sociales acceden– pueden conducirnos a una "adicción" a través de la cual nos convertimos en seres totalmente dependientes de los instrumentos que a diario utilizamos, lo que en lugar de potenciar nuestras capacidades humanas, las reemplazan

y nos dejan en la más profunda orfandad cuando por alguna razón no disponemos de ellos. Surge entonces la interrogante existencial: ¿hacemos uso o abuso de las tecnologías? El escritor Mario Vargas Llosa (2011) trata este problema al referirse a la Internet y a los hábitos del "picoteo" y el "mariposeo cognitivo" que podrían, según advierte Van Nimwegen, reducir "la capacidad de nuestros cerebros para construir estructuras estables de conocimientos".

Estas observaciones críticas, sin embargo, no debería conducirnos a ignorar las potencialidades que algunas de estas tecnologías también abren para el cerebro humano. Por ejemplo en cuanto al acceso inmediato a la información y a las posibilidades de interconexión de datos y personas.

5) El "usar y tirar" como práctica incentivada y costumbre inercial:

La obtención de ganancias como objetivo prioritario, busca producir más para vender más y por tanto para que se consuma más. En los últimos 50 años la acumulación de residuos, basura, y desechos y la absoluta despreocupación por el reciclaje ha generado un grave problema ambiental en el mundo. Ello responde a la lógica económica del sistema vigente y en la que las empresas utilizan mecanismos como la propaganda, el crédito y la particularmente perversa "obsolescencia programada". El "usar y tirar" es una práctica incentivada por intereses comerciales que al mismo tiempo constituye una costumbre inercial en los individuos que han internalizado valores, actitudes y comportamientos como parte de estilos de vida ajenos a toda responsabilidad ambiental y social.

Mención aparte merecen los desechos tóxicos. Los 24 países industrializados que conforman la OCDE "producen el 98% de los desechos venenosos de todo el mundo" (Galeano, 2010). Actualmente la exportación de éstos a los países pobres es uno de los hechos escandalosos del absurdo modus operandi de las corporaciones que urge transformar.

Experiencias y pistas hacia el "Buen Vivir" desde la dinámica urbana

La construcción del Buen Vivir en las ciudades forma parte de la generación de un nuevo paradigma civilizatorio a nivel global. Si bien la forja de estilos

de vida sostenible y solidaria implica un cambio interno en las personas, exige un trabajo simultáneo por un cambio estructural en la economía, la sociedad, la política y la cultura. Y por ende, implica construir a futuro un tipo de ciudad acorde a ello, con características diferentes a la dinámica urbana actual. (Maquet, 2001) ¹⁶

En esta oportunidad sin embargo, no estamos poniendo el acento en el modelo de ciudad al que aspiramos sino en determinados lineamientos que consideramos tendrían que formar parte de la convivencia social y de las prácticas cotidianas individuales de los habitantes ciudadanos. Lo hacemos tomando en cuenta cada uno de los factores anteriormente identificados como opuestos al "Buen Vivir", presentando entonces las orientaciones que sería deseable promover en nuestras vidas dentro del proceso de construcción del Buen Vivir. Cabe anotar, que estas prácticas no sólo constituyen una utopía a lograr, sino que se encuentran presentes en algunas porciones de nuestra realidad, como "pedacitos de Buen Vivir" que muestran la viabilidad de esta aspiración (León, 2010).

1) Procesar internamente una concepción y percepción "humanizante" del tiempo :¹⁷

Recordamos al maestro brasileño Paulo Freire cuando en una conversación sobre la experiencia en los círculos de alfabetización nos comentó emotivamente acerca de la diferencia entre el tiempo "cronológico" y el tiempo "existencial". No se trata aquí de la ilusión escapista de añorar un tiempo exonerado de la referencia al reloj. Más bien el reto consistiría en saber otorgarle a éste su lugar indispensable en el ordenamiento de nuestras

16. Ver al respecto las ideas que desarrolla Paul Maquet Makedonski (2001) en el capítulo "Los retos de la Ciudad del Futuro". Entre ellas: Las corrientes urbanas importantes son las que han tenido en su base un pensamiento de largo aliento más allá de las fronteras del urbanismo propiamente dicho. El futuro de las ciudades no constituye un problema principalmente "técnico" y exige abordar temas de fondo. Para reconciliar el hombre con la naturaleza sin desaprovechar las ventajas de la modernidad ni caer en el consumismo, habría que desconcentrar las agrupaciones urbanas mediante una ocupación más racional del territorio. Así, "la ciudad ya no sería un punto, una mancha que se extiende y llega a constituir una metrópolis o una megalópolis, sino una red urbano-rural al interior de un determinado ecosistema". Por otra parte, los gobiernos locales "deben transformarse en expresión de una comunidad que se organiza para tratar colectivamente los problemas comunes que la aquejan y planificar su desarrollo".

17. Reiteramos que la conquista de condiciones dignas de trabajo y de transporte y de ciudades con desarrollo a escala humana son indispensables y que las orientaciones en las actitudes y comportamientos personales que aquí sugerimos no las consideramos disociadas de esos procesos.

actividades pero evitando que usurpe lo que no le corresponde. Recuperando por tanto el sentido de las proporciones para permitirnos ejercer nuestro derecho a vivir con plenitud, libres de la esclavitud de la "hora".

"El tiempo es el espacio de nuestra libertad, en el cual estamos confrontados a lo que somos, y no solo a lo que hacemos, a lo que producimos o a lo que consumimos. Esta es una reflexión sobre el sentido de la vida. Ante la aceleración del tiempo tenemos que poder decir "yo escojo". Las comunidades tienen que repensar el tiempo como lugar de la relación, y de la construcción de lazos sociales. Si el tiempo continúa acelerándose vamos convirtiéndonos en individuos totalmente aislados que van corriendo detrás de su tiempo y que ya no se relacionan. La construcción de comunidad supone tiempo, supone palabra y supone libertad para escoger lo que se quiere y lo que no se quiere" (Belaúnde, 2011)¹⁸

Según el filósofo francés, Paul Virilio probablemente nos orientemos a un mundo en el cual no vamos a acelerar o desacelerar todo, sino a un mundo con aceleraciones moduladas. Algunas cosas van a ser aceleradas, otras no, tiempos de aceleración, tiempos de desaceleración, ritmos diferenciados según las personas, según los momentos, según los lugares. Y el Cuaderno sobre "Tiempo y Desarrollo Sustentable" se refiere a evitar hipertrofias de un tipo de tiempo a costa de la asfixia de otros, siendo el reto lograr una "concordancia de los tiempos".

2) La sencillez en solidaridad y alegría:

Recusar el consumismo desde América Latina puede sonar a broma de mal gusto cuando millones de familias no acceden a los bienes de consumo básico.¹⁹ Ello nos sitúa frente a dos desafíos ineludibles: Uno, generar condiciones dignas de vida que garanticen la equidad social y el bienestar para todos, desechando imitar los modelos de consumo de los países industrializados, lo que nuestro Planeta no resistiría. Dos, fomentar un estilo de vida de

18. Entrevista citada.

19. El acceso equitativo a bienes comunes como el agua debería estar garantizado.

sencillez en solidaridad y alegría²⁰ y otros denominan "sencillez voluntaria"²¹. Ello implica la capacidad de liberarnos de la presión consumista para orientarnos hacia un consumo "selectivo" que descarte día a día la tentación de lo superfluo y nos lleve a priorizar la adquisición de aquellos bienes compatibles con una calidad de vida social y ambientalmente responsable. En esa perspectiva, bienvenidos aquellos bienes que contribuyan a prepararnos mejor para que el "Buen Vivir" sea una realidad material y espiritualmente al alcance de todos. Acotamos que hemos querido insistir en la "alegría" y no solo en la "solidaridad" porque conocemos no pocos casos de opciones contestatarias cuyos estilos de vida, marcados por una austeridad solemne y principista - sea de origen político, ideológico o religioso- constituyen lamentables testimonios de deshumanización.

3) La centralidad de la cooperación:

Como alternativa a la lógica actual centrada en la competencia, el Buen vivir promueve la lógica de la cooperación, dentro de un horizonte de solidaridad.

"La humanidad tiene experiencias de cooperación en sus diferentes culturas y civilizaciones. Hoy en día, si pensamos en un mundo limitado y con equilibrio lo que hay que poner adelante no es la capacidad de competencia, que siempre existirá, sino hay que poner en adelante la capacidad de cooperación" (Belaúnde, 2011)²²

Leonardo Boff (2004) propone rescatar y dar centralidad a aquello que otrora nos hizo dar el salto de la animalidad a la humanidad: el principio de cooperación y de cuidado. Señala que nuestros ancestros antropoides salían en busca de alimento y traían al grupo y repartían solidariamente

20. Ver al respecto lo que escribe Gustavo Gutiérrez en el capítulo "Pobreza: Solidaridad y Protesta" de su obra "Teología de la Liberación", CEP, Lima, 1971.

21. Para mayores referencias revisar el artículo "Mostrar a la gente que menos es más" de Cecile Andrews y Wanda Urbanska en "Cambio Cultural"- del consumismo hacia la sostenibilidad- ; La situación del mundo 2010, Icaria Editorial, Barcelona 2010

22. Entrevista citada

entre sí. De ahí nació la cooperación, la sociabilidad y el lenguaje. Por este gesto inauguramos la especie humana. Ante los más débiles, en lugar de entregarlos a la selección natural, inventamos el cuidado y la compasión para mantenerlos vivos entre nosotros. Agrega que hoy son estos valores ligados a la cooperación, al cuidado y a la compasión los que limitarán la voracidad de la competencia para dar paso a una fase planetaria de la humanidad.

Aplicar el Buen vivir en la ciudad, supone asumir la idea de la incompletud y de la complementariedad, hoy ausente. Es entender que en la ciudad somos una totalidad y que los diferentes sectores, estratos sociales, las subculturas, toda la diversidad, somos incompletos sin los otros. (Jiménez ,2011)²³

Hay que recuperar tradiciones de solidaridad y construir entornos y prácticas de cooperación diversa. El horizonte del Buen Vivir respeta el equilibrio social y el ecológico. Frente a lo social, no podemos vivir una sociedad solidaria con una distribución escandalosamente inequitativa de los medios de vida. La inequidad genera violencia. Entonces la solidaridad implica una redistribución. Frente a lo ecológico, es fundamental la armonía con la naturaleza. A mayor cantidad de bienes comunes, servicios públicos (por ejemplo transporte público vs. transporte privado), menor cantidad de contaminación.

Fomentar la solidaridad y la cooperación como un valor es una tarea educativo cultural de largo aliento. Hay que promover experiencias y canales de cooperación en todos los niveles y ámbitos de la vida en la ciudad: escuelas, barrio, hogar, empresas, universidades, asociaciones. Generar un nuevo "sentido común" que aprecie positivamente estas prácticas como inherentes a las aspiraciones y felicidad de los seres humanos. Hay que establecer el nexo entre "eficacia" real y cooperación a través de iniciativas exitosas y ejemplos concretos que vayan dejando atrás el mito que el sistema nos ha inculcado acerca de triunfar a costa de los demás y actuar bajo la lógica del "sálvese quien pueda".

4) El uso sabio de la tecnología:

Frente los abusos de la tecnología, situación que somete al hombre en lugar de liberarlo, no se trata de apartarse de ella sino de aprender usarla sabiamente .

23. Entrevista citada.

El vertiginoso desarrollo tecnológico coloca hoy a la humanidad ante la necesidad de búsqueda de la complejidad justa, de la tecnología justa, de la aceleración justa, dentro de los límites de lo que somos, de lo que podemos y de lo que queremos ser. Ello, incluyendo a la humanidad en su conjunto pues actualmente solo una porción tiene acceso a la tecnología y a la modernidad y los demás son el desecho que está en la periferia. (Belaúnde 2011)²⁴

En la vida cotidiana en la ciudad, desde que nos levantamos hasta que nos acostamos estamos haciendo uso o viviendo el impacto de los adelantos tecnológicos. El camino para recuperar nuestra autonomía como seres humanos capaces de recurrir a la tecnología pero no ser reemplazados por ella, nos conduce a la necesidad de fortalecer valores internos sobre el "sentido" de la vida, los que se relacionan con aspectos espirituales, éticos, artísticos y sociales. Los aportes de la tecnología han de estar subordinados a estos otros. La tecnología debe volver a ocupar su lugar como un "medio" y no un "fin" para la realización humana. En esa perspectiva, puede ser recomendable establecer en nuestra rutina de vida, algunos momentos de corte o ruptura total con nuestra dependencia a la tecnología (por ejemplo, desconectarse de la Internet por lo menos el sábado o el domingo!).

Reiteramos que estas propuestas que parten de una revisión crítica de lo que está ocurriendo, no implican negarnos a explorar los aspectos positivos que para el futuro de la condición humana pueden significar determinados instrumentos. Por ejemplo, ¿acaso la extendida comunicación por Internet no estará contribuyendo a gestar un tipo de ciudadanía "cosmopolita" que trasciende fronteras ?.

5) La perspectiva de regeneración en la práctica de "reducir, reusar y reciclar".

"Tenemos que aprender a entrar en una lógica que no sea sólo de producción, sino de reciclaje y de regeneración permanente, (...), este equilibrio tiene que ser perenne, volver a lo cíclico, sin volver al pasado, porque es imposible volver a las sociedades de tiempo cíclico tradicional "

(Belaúnde, 2011).

24. Entrevista citada.

En la vida urbana moderna, las personas han desarrollado una relación de externalidad con la naturaleza. Abren el caño y consumen el agua, pero no tienen presente que ésta viene desde los glaciares y las cuencas y corre por los ríos. Usan energía de mil maneras, pero no piensan al hacerlo en la extracción irracional de los recursos naturales o en la emisión de gases de efecto invernadero que ello está implicando. Consumen productos y generan residuos que luego botan, pero se desentienden de los problemas de contaminación que éstos originan y no se preocupan de su respectivo reuso o reciclaje.

Escribiendo sobre el futuro de las ciudades, Peter Newman afirma que la cuestión clave es si éstas "no sólo pueden reducir su impacto sobre la Tierra, sino contribuir a su regeneración."²⁵. Lograr ambas cosas supone un nuevo tipo de gestión urbana al interior de un nuevo modelo de ciudad. Siguiendo nuestro enfoque centrado en los estilos de vida, consideramos que la práctica del Buen Vivir en la realidad urbana exige que la gente recupere o adquiera una sensibilidad básica hacia la naturaleza y sus ciclos vitales. Es desde este cambio de índole cultural, como las prácticas indispensables de reducción, reuso y reciclaje podrán ser internalizadas y asumidas en forma consistente.

Reflexiones finales

"Es imperativo un nuevo rumbo global, si queremos garantizar nuestra vida y la de los demás seres vivos. La civilización científico-técnica que nos ha permitido niveles exagerados de consumo puede poner fin a si misma, destruir la vida y degradar la Tierra. (...) Urge tener valor, osadía para cambios radicales, si es que todavía nos tenemos un poco de amor a nosotros mismos (Boff 2011,a).

Como decíamos al comienzo, es necesario que recojamos el mensaje del Buen Vivir y lo apliquemos creativamente para contribuir a que la especie

25. Peter Newman "Construyendo las ciudades del futuro", en Worldwatch Institute La situación del Mundo 2010: "Cambio Cultural - Del consumismo hacia la sostenibilidad" Icaria Editorial Barcelona, febrero 2010

humana sea capaz de colocarse a la altura del desafío en que se encuentra al haber puesto en riesgo la vida en el Planeta.

Las conferencias de las partes (COPS) de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC) se suceden año a año, avanzando a paso de tortuga y dilatando la toma de acuerdos drásticos. Mientras tanto, los impactos del CG y el CC afectan de manera creciente a miles de familias con las consiguientes pérdidas de vidas y generación de más pobreza y la biodiversidad en la tierra se reduce aceleradamente. Por su parte, los poderes económicos dotados de una ceguera espeluznante hacen lobby para evitar se apliquen políticas públicas indispensables y priorizan la maquinaria de negocios para lucrar en base al CC eludiendo encarar las causas de fondo de una realidad que a ellos mismos más temprano que tarde los conducirá al naufragio. Así es: Los habitantes de la Tierra estamos ante la disyuntiva de ahogarnos en el *Titanic* o embarcarnos en el Arca de Noé, símbolo de la preservación de la diversidad de la vida²⁶.

Esta encrucijada nos invita a trabajar como ciudadanos del mundo a diferentes escalas mediante la acción coordinada para lograr políticas internacionales, nacionales y locales que encaren las causas y los efectos del Cambio Climático y garanticen condiciones de vida digna para todos. Junto a ello, los cambios en nosotros mismos, en nuestra conciencia y en nuestras prácticas cotidianas construyendo estilos de vida sostenibles y solidarios, son indispensables.

26. Alegoría presentada por el filósofo y cuentista francés Francois Vallaey en el Forum sobre Cambio Climático realizado en la Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima, 2008.

Rocío Valdeavellano:

Licenciada en Psicología con estudios de Maestría en Sociología. Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático- PERU. Vicepresidenta del Instituto de Desarrollo Urbano CENCA. Ex Coordinadora Nacional de la Red Jubileo Perú, integrante de LATINDADD (Red Latinoamericana sobre Deuda, Desarrollo y Derechos)

BIBLIOGRAFIA

Acosta Alberto (2010) "El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo- Una lectura desde la Constitución de Montecristi", Fundación F. Ebert, policy paper 9, Quito.

ALAI América Latina en Movimiento (2010) "Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida", No 452, Quito.

Al Gore (2007) "Una Verdad Incómoda", Gedisa Editorial, Barcelona.

Boff Leonardo: (2011 a) "El difícil paso del tecnozoico al ecozoico", ALAI, 18-02

(2011 b) - "Gobernados por Ciegos e Irresponsables", 19-08

(2004) - "¿Competencia o Cooperación?" 07-09

<http://serviciosklinoria.org/boff/>

Calvo Eduardo (2009) "Cambio Climático y sistemas productivos rurales en énfasis en la gestión del agua y el manejo de los recursos naturales, SEPIA XIII, Cusco, agosto.

(2010) "Guía metodológica para la adaptación a los impactos del Cambio Climático en las ciudades y opciones de mitigación de Gases de Efecto Invernadero", Acuerdo Ecuador- Foro Ciudades para la Vida, Lima, enero.

Comunidad Andina de Naciones (2008) "El Cambio Climático no tiene fronteras". Impacto del Cambio Climático en la Comunidad Andina. Lima.

Espinoza Roberto " Alternativas a la crisis de la modernidad/colonialidad", documento de trabajo.

Fondation Charles Leopold Mayer (2001) - Alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire « Cahier de propositions pour le XXI siècle : « Temps et Développement soutenable », Suisse- France www.alliance21.org

Fondation Charles Leopold Mayer (2005) « La Consommation assassine » State of the World 2004 du World Watch Institute, traduit et adapté par Mohamed Larbi Bougerra - Paris

Galeano Eduardo (2010), "Uselo y Tírelo"-El mundo visto desde una ecología latinoamericana. Editorial Planeta, Buenos Aires.

Gutiérrez Gustavo (1971) "Teología de la Liberación"- Perspectivas, CEP, Lima

Huanacuni Mamani Fernando (2010) "Vivir Bien/Buen Vivir" - Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales, Convenio Andrés Bello, La Paz.

Houtart Francois (2010) "La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del sumak kawsay.. en SENPLADES "Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay, Quito.

Ibase (2011) "Biocivilización para la sustentabilidad de la vida en el Planeta", Taller Internacional hacia la Conferencia Rio +20, Rio de Janeiro, agosto.

Jiménez Ricardo (2011) "Rescatar y valorar otros pilares éticos. El Buen vivir". Documento de trabajo para el Seminario Internacional "Biocivilización para la sustentabilidad de la Vida y del Planeta", Ibase- Foro por una Nueva Gobernanza Mundial, julio.

Latindadd (2010) Pronunciamento ante la reunión del G 20 - noviembre. www.latindadd.org

León Magdalena (2010) "Reactivación económica para el Buen vivir: un acercamiento" en América Latina en Movimiento No. 452 - Quito

Maquet Makedonski Paul (2001) "Guía Práctica para Construir la Ciudad del Futuro"-Apuntes para una historia de las utopías urbanas. Instituto de Desarrollo Urbano CENCA, Lima.

Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia- Serie "Diplomacia por la Vida"

-Tomo 1 (2010): "La Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra"- Mensajes del Presidente Evo Morales sobre la Pachamama y el Cambio Climático 2006-2010

-Tomo 2 (2009) "El Vivir Bien como respuesta a la Crisis Global"

Manual de construcción del Vivir Bien

-Tomo 3(2010): "Vivir Bien"- Mensajes y Documentos sobre el Vivir Bien 1995 -2010

Pajares Erick (2011) « Gestionando el Cambio Climático en los paisajes culturales andinos"-

Futuribles y futurables para la construcción de una política pública para la adaptación al fenómeno global en los andes". SEPIA , 2011

PNUD (2008) "La lucha contra el Cambio Climático. Solidaridad frente a un mundo dividido" Informe Sobre Desarrollo Humano 2007-2008

Quijano Aníbal (2010) « Bien vivir »para redistribuir el poder - Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global en: 2009-2010. OXFAM Informe Pobreza,desigualdad y desarrollo en el Perú , Lima, julio.

Revista OBETS (2009) no. 4 "Buen Vivir, Desarrollo y Maldesarrollo"- Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, diciembre .

Revista Poiesis (2001) "LA Ville et le Temps"; No 12 Toulouse .

SENPLADES (2010) "Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay, Quito .

Simmel Georg (1999) "Sociologie"-Etude sur les formes de la socialisation, PUF,Paris,

Vargas Llosa Mario (2011) « Más Información, Menos Conocimiento »- Piedra de Toque-diario La República, 31 de Julio, Lima.

Viridio Paul (1993) "L'art du moteur" , Editions Galilée, Paris .

Worldwatch Institute (2010) La situación del Mundo 2010: "Cambio Cultural - Del consumismo hacia la sostenibilidad" Icaria Editorial, Barcelona, febrero .

Entre la vida triste y el Buen Vivir del adulto mayor: Una experiencia de micro-desarrollo social en Otavalo¹

M. Asunción Martínez-Román
Juan Tortosa-Martínez
Nuria Caus P.

Introducción

Los beneficios de un estilo de vida activo y de la realización de un programa de ejercicio físico controlado por parte de la persona mayor están ampliamente documentados. La Organización Mundial de la Salud señala que, en comparación con los adultos mayores menos activos, hombres y mujeres, las personas mayores físicamente activas presentan menores tasas de mortalidad por causas como cardiopatía coronaria, hipertensión, accidentes cerebro-vasculares, diabetes tipo 2, o cáncer de colon y de mama. De igual forma las personas físicamente activas presentan un mejor funcionamiento de su sistema cardio-respiratorio y muscular; menores niveles de depresión y ansiedad; y una mejor masa y composición corporal. Además, tienen un perfil de bio-marcadores más favorable para la prevención de las enfermedades cardiovasculares, la diabetes de tipo 2 y la mejora de la salud ósea, y presentan una mayor salud funcional, un menor riesgo de caídas, unas funciones cognitivas mejor conservadas, y un menor riesgo de limitaciones funcionales moderadas y graves (OMS, 2011). Los

1. Agradecemos la colaboración de las Coordinadoras de los proyectos, Verónica Coronado y Rubí Morales. De todas las personas adultas mayores y trabajadores y voluntarios del *Comedor San Luís y la Parroquia Gonzáles Suárez*. De Tania Benalcázar y Marlón Gómez, del Gobierno Municipal de Otavalo, así como del Hogar de Adultos Mayores Fundación Susana Mancheno de Pinto.

cambios asociados a la edad se generan en todos los ámbitos de la persona. A los señalados por la OMS debemos sumar los que se ocasionan a nivel cognitivo y sensorial. Con la edad las diferencias en estos ámbitos pueden explicarse a través del deterioro que se produce en los sistemas sensoriales; la atención y funciones ejecutivas; el deterioro de la memoria de trabajo y la velocidad de procesamiento de la información. Todas estas áreas tienen incidencia en la evolución de los aspectos cualitativos del movimiento de la persona mayor, con especial acción sobre el desplazamiento y el control postural y el equilibrio, factores clave en el desempeño de una vida independiente. Unido a esto la capacidad de la persona para realizar nuevos aprendizajes se ve mermada. No obstante, debemos destacar que los efectos negativos de la edad pueden verse atenuados si la persona realiza una actividad intelectual y física intensa y si tiene apoyos sociales (Ballesteros, 2010).

Ser físicamente activos incrementa, según la American College on Sports Medicine (ACSM), la esperanza de vida a través de su incidencia en el desarrollo de enfermedades crónicas, a través de la mitigación de los cambios biológicos asociados a la edad y de sus efectos sobre la salud y el bienestar de la persona, y a través del mantenimiento de la capacidad funcional (ACSM, 2009). Son numerosos los estudios que nos indican que la participación en un programa de ejercicios físicos o la realización de actividad física de forma regular hace que la persona mayor se encuentre mejor a nivel psicológico respecto a aquellos que son sedentarios. Los beneficios se reflejan tanto en la adopción de estilos de vida activos como en un estado de bienestar general y síntomas relativamente infrecuentes de ansiedad y depresión. También parece producir mejoras en el estado de ánimo, la autoestima, y las relaciones sociales (ACSM, 2009; Caracuel y Jaenes, 2010). Se trata, en definitiva, de tener un estilo de vida activo a nivel físico, mental y social. La combinación de estos tres factores es la que reporta un mayor número de beneficios para la salud (Fratiglioni & Wang, 2007). Las actividades físicas con un enfoque recreativo y en las que se promueven actividades de grupo tienen el potencial de estimular estos tres factores incidiendo de forma significativa en la calidad de vida de las personas mayores. Sin duda estos trabajos científicos citados se refieren a la población de los países llamados desarrollados, pero creemos que las ideas básicas son válidas para otros países.

Desde 2003, las personas mayores ya tenían reconocido el derecho a un nivel de vida decente tal como señala el objetivo fundamental de la *Ley*

*del Anciano*². Sin embargo, la situación de discriminación social y olvido de las personas adultas mayores ha hecho necesaria la consideración de grupo social prioritario, con especial atención a las personas en situación de pobreza. La *Constitución de la República del Ecuador* (2008) reconoce un Estado constitucional de derechos y de justicia, plurinacional e intercultural, promoviendo la sociedad del *Buen Vivir* como un cambio de paradigma en el desarrollo.³ La consideración como grupo prioritario ha favorecido un proceso de reconocimiento de derechos, con nuevas políticas entre las que destacamos las de garantía de subsistencia como alimentación y nutrición adecuadas, reconocimiento de su valor social, acceso a servicios de salud y educación, acceso a actividad física, ocio y recreación.

A pesar de la diferencia entre contextos, podemos aprender mucho de la filosofía del *Buen Vivir* y reflexionar sobre su enfoque del reconocimiento de la interdependencia de todos los actores del desarrollo humano social, no hay *promotores* y *destinatarios* del desarrollo, todas las personas necesitan de las otras personas y, a su vez, estas personas les necesitan a ellas. En el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, se promueve la convivencia solidaria, fraterna y cooperativa: "...propiciar un orden social e institucional en el que las personas reconozcan que el beneficio de uno depende del beneficio de todos". Entre las actuaciones que se enumeran destacamos las siguientes: la promoción de la actividad física teniendo en cuenta las edades, preferencias culturales y condiciones étnicas; Impulsar acciones tendentes a mejorar la salud de las personas adultas mayores; fortalecer la cooperación y la solidaridad entre las organizaciones comunitarias⁴. De reciente aprobación, la ley del *Deporte, Actividad Física y Recreación*⁵, desarrolla el derecho del Buen Vivir al deporte, la actividad física y la recreación en todo el territorio nacional. Y la obligación de todos los niveles del Estado de programar, planificar, ejecutar e incentivar las prácticas deportivas y recreativas, incluyendo a los grupos de atención prioritaria y motivando al sector privado. La ley tiene en cuenta las distintas etapas del ciclo vital señalando que las actividades de deporte, actividad física y recreación deben fomentarse desde edades tempranas y, también, para las personas adultas mayores.

La capacitación que se ha realizado ha tenido en cuenta las políticas que

2. Ley del Anciano, Codificación. Registro Oficial N° 376, publicado el 13 de octubre del 2006. Actualmente hay un anteproyecto de Ley en aplicación de la Constitución 2008, Ley Orgánica de Protección Integral y Atención Prioritaria de las Personas Adultas Mayores

3. <http://plan.senplades.gob.ec/hacia-un-nuevo-modo-de-generacion-de-riqueza>

4. Plan N. Buen Vivir 2009-13. Objetivo 3. Mejorar la calidad de vida de la población.

5. La ley del Deporte, Actividad Física y Recreación. Registro Oficial, Año II, Quito, Miércoles 11 Agosto 2010, N° 255

consideran la actividad física, el ocio y la recreación como derechos del *Buen vivir*. Se ha adoptado un enfoque de igualdad entre hombres y mujeres, intercultural e inter-generacional. Asimismo se han integrado las actividades realizadas en las políticas descentralizadas del *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, estableciendo sinergias en el ámbito del desarrollo social local, mediante la extensión de un programa de capacitación a profesionales de las otras dos entidades que trabajan con personas adultas mayores en el Cantón Otavalo, en colaboración con el Gobierno municipal. De este modo, se ha contribuido a avanzar en el proceso de construcción de una red local de entidades privadas sin ánimo de lucro de este ámbito, junto con el Gobierno municipal.

2.- Metodología

El proyecto se diseñó a petición de la Fundación Manos Amigas de Otavalo, como parte de su Plan de Atención integral a las Personas Adultas Mayores. El objetivo general ha sido la capacitación de profesionales para diseñar, planificar, implementar y evaluar un programa de actividad física, deporte y recreación, como medio para contribuir al *Buen vivir* y la inclusión social de las personas adultas mayores usuarias del Servicio de Comedor San Luis. Nuestra actitud ha sido de máximo respeto, muy consciente de las diferencias de contexto, tratando de disminuir las barreras socio-culturales con especial atención a dar el protagonismo a las personas adultas mayores y a las personas que trabajan para mejorar sus condiciones de vida. Se han realizado entrevistas en profundidad, análisis de las políticas sociales y actividades de capacitación de profesionales y de promoción de la actividad física a través del juego de personas mayores usuarias.

Para el análisis de la situación y realidad del adulto mayor se realizaron 11 entrevistas personales a las personas mayores usuarias del Comedor San Luis de Otavalo que accedieron y podían expresarse en castellano. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas, para luego ser analizadas de forma cualitativa. A su vez, se utilizó el método de observación-participante para recabar información sobre el estado físico y cognitivo de los adultos mayores. Para conocer la perspectiva profesional se entrevistó a las personas coordinadoras de tres programas desarrollados por dos entidades privadas sin ánimo de lucro y una entidad pública.

Para conocer las políticas sociales de Ecuador y en concreto de Otavalo,

se analizaron las políticas públicas del *Buen Vivir* y las políticas específicas para personas adultas mayores. Y se entrevistó a la persona responsable de la Dirección de Promoción Social y Patrimonio Cultural, en el Gobierno Municipal de Otavalo.

En cuanto a las intervenciones, se diseñaron Talleres en función del análisis de la situación y la valoración se realizó empleando métodos cuantitativos, como registros de asistencia, pero sobre todo cualitativos, como opiniones y valoraciones de los participantes. Las experiencias prácticas y su evaluación continua permitieron que las intervenciones evolucionaran para poder cubrir las necesidades existentes de una forma más eficaz. En esta evolución, fue crucial la participación en la toma de decisiones de las diferentes personas implicadas en las intervenciones (adultos mayores, voluntarios, profesionales, asociaciones y municipio), puesto que el punto de partida fue siempre respetar las diferencias culturales existentes y valorar de forma prioritaria la opinión de las personas mayores y los profesionales que conocen muy bien la realidad que viven y, por tanto, sus necesidades.

3.- Resultados

3.1 La vida triste de los adultos mayores del Comedor San Luis de Otavalo

Según la Encuesta Nacional de *Salud, bienestar y envejecimiento 2009-2010*, en el Ecuador hay 1.229.089 personas adultas mayores (65 años y más). El 11% de los adultos vive solo. El 81% dice sentirse satisfecho con su vida pero el 28% dice sentirse desamparado. Más de cuatro de cada diez viven en condiciones regulares y más de tres de cada diez en condiciones malas o de indigencia. Las redes sociales facilitan o son un obstáculo para la salud, hay apoyo familiar pero también hay violencia y maltrato vinculado a las redes sociales. Vivir en malas condiciones o en la indigencia implica envejecimiento con más limitaciones de salud que las personas que viven en condiciones buenas⁶.

El proceso de envejecimiento pese a ser inevitable, se produce a diferente ritmo en cada persona. El grupo de personas mayores del *Comedor San Luis* está formado por personas de edad cronológica elevada con un desarrollo

6. INEC (2010) Encuesta Nacional de *Salud, bienestar y envejecimiento 2009-2010*. www.inec.gob.ec

motor diferente. Es decir, a las diferencias de edad se le unen las ocasionadas por factores psicológicos y socioeconómicos y culturales.

Tabla 1. Sexo, Etnia, Idioma de las personas atendidas en el Comedor San Luis

	Sexo		Etnia			Idioma		
	M	F	Mestizo	Afro	Indígena	Kichua	Español	Ambos
	24	36	33	1	26	3	34	23
TOTAL		60			60			60

Las personas mayores usuarias del comedor San Luis solicitan el servicio por razones como extrema pobreza, abandono (sin familia o que no los cuidan), problemas de salud física, psicológica y mental, desnutrición, indigentes. La mayor parte tienen 75 o más años⁷, algunos perciben el Bono de DH (35 dólares/mes), pero otros no están en el censo social y no pueden pedirlo.

Para la planificación de la actividad física, se preguntó a las personas mayores sobre sus juegos cuando eran guaguas, para adaptarnos a su realidad cultural. En las historias de vida que nos han narrado, remarcan la no escolarización y el desempeño desde edad temprana de roles de adultos con unas condiciones de vida muy duras relacionadas con actividades de cultivo de la tierra y cuidado del ganado para la subsistencia. El nivel de escolaridad es ínfimo o inexistente debido a la obligación de ayudar a la subsistencia familiar, agravada cuando muere prematuramente el padre en el caso de los niños y por el rol de cuidadoras asignado a las niñas, responsabilizándolas de las tareas domésticas y el cuidado de los hermanos. Consideran que la falta de escuela limita oportunidades y está relacionada con ser pobre. De las 11 personas entrevistadas, 9 repiten que han tenido una *vida triste*, ilustrando con ejemplos su falta de oportunidades y recalcando la dificultad de su situación actual por no poder realizar trabajos con los que tener ingresos.

Todos tienen problemas de salud. La realización de este tipo de tareas desde la infancia y, después, en largas jornadas laborales ha significado llegar a la vejez con una capacidad física caracterizada por la generalización e

7. 22 personas adultas mayores tienen entre 71-75 años; 14 tienen entre 65-70 años; 13 entre 76-80 años y otras 10 tienen entre 81-90 años

intensificación de patologías musculoesqueléticas (ej. Artritis reumatoide); problemas cognitivos derivados de la falta de estimulación; y problemas sociales ocasionados por la dependencia económica, la no utilidad para el sistema productivo derivada de sus problemas físicos, una baja autoestima y auto-concepto de sí mismos. A esta situación se le suma la división, durante toda su vida productiva, de la jornada diaria sólo en tiempo de trabajo y tiempo de descanso nocturno. Este aspecto ha significado llegar a la ancianidad con escasas habilidades para la ocupación de su tiempo libre y sin comprender el significado de aspectos básicos como el juego. Podemos decir que fueron *niños sin infancia y adultos sin descanso*.

En la actual etapa de su ciclo vital, la vejez, manifiestan que se sienten inútiles por no poder trabajar para atender sus necesidades y la de sus hijos. A pesar de la edad y la merma de condiciones físicas, la necesidad de subsistencia hace que algunas de las personas realicen pequeños trabajos, incluso, algunos perciben pequeñas cantidades económicas en actividades como agricultura, ganadería, mensajería, lustrabotas, cargar bultos en los mercados, lavado de ropa, triciclistas, etc.

En todos los casos, manifiestan que el Comedor San Luis ha mejorado sus condiciones de vida, valorando muy positivamente las atenciones que reciben en el Centro para atender sus necesidades básicas como alimentación, vestido, zapatos y cuidados de salud. Además, valoran el apoyo emocional que reciben de las personas que trabajan en el centro y de la convivencia con las demás personas mayores.

Como aspiraciones de mejora, estas personas mayores solicitan oportunidades de realizar actividades para mejorar sus ínfimos ingresos. En el caso de los hombres, piden un pequeño terreno para cultivar alimentos para ellos y sus hijos.

3.2. Los derechos de las personas adultas mayores en el Ecuador y las políticas públicas.

El Ministerio de Inclusión Económica y Social co-financia proyectos de intervención en cooperación con entidades sociales sin ánimo de lucro, como es el caso del Comedor San Luis, en el Cantón Otavalo. Se está desarrollando

un proceso de descentralización de la Administración pública⁸ por el que el Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Otavalo debe asumir competencias relacionadas con la mejora de las condiciones de vida de la población adulta mayor. Las necesidades son numerosas y los recursos todavía escasos.

En el ámbito de nuestra intervención, las personas responsables de coordinar e implementar los proyectos comparten plenamente los principios y los objetivos de las políticas públicas, si bien señalan las muchas dificultades en el caso de personas en situación de pobreza. Los profesionales nos han realizado demandas de capacitación avanzada sobre cuidados integrales del adulto mayor en general y de forma más específica en actividad física y recreación para la salud de estas personas.

4. Conclusiones y futuras líneas de actuación

Sin duda, el cuidado del adulto mayor ha recibido un impulso significativo en los últimos años en el marco de las políticas del *Buen Vivir* basadas en un nuevo paradigma de desarrollo en el que los derechos de las personas y de la naturaleza son el centro. Los programas de atención integral a las personas adultas mayores que se están llevando a cabo son muy innovadores y beneficiosos para las personas. Sin embargo, este proceso está todavía en sus estadios iniciales siendo muchas las necesidades y pocos los recursos.

Las personas adultas mayores y las personas profesionales y voluntarias han valorado muy positivamente las actividades que hemos realizado, confirmando que las teorías sobre los beneficios de la actividad física, el ocio y la recreación también tienen su aplicación en el envejecimiento saludable de la población atendida.

La experiencia nos confirma la importancia de plantear la cooperación desde la perspectiva de las demandas de entidades trabajando en los propios países, adaptando los criterios de las ayudas de financiación a sus necesidades y no al revés. El perfil de estas personas mayores requiere unas actividades adaptadas a su cultura y, con frecuencia, la cooperación internacional no suele tenerlo en cuenta por desconocimiento del contexto.

8. Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD), Registro Oficial, Año II, Quito, Martes 19 Octubre 2010, N° 303

Nuestra actitud de gran respeto y deseo de adaptarnos a las personas y el entorno (desde la propia propuesta a la convocatoria de ayudas) ha sido muy útil para disminuir las barreras socio-culturales. Fuimos abiertos a dar respuesta a necesidades sentidas por lo que, atentos a la demanda, ampliamos el proyecto inicial sobre el terreno.

Hemos dedicado especial atención a promover el empoderamiento de las personas adultas mayores y de las personas que trabajan para mejorar sus condiciones de vida. A esta actitud se nos ha respondido con un gran interés por conocer experiencias de buenas prácticas con adultos mayores en España.

Como propuesta, consideramos que debería considerarse entre las líneas prioritarias de trabajo en la cooperación internacional con el Ecuador, la colaboración en la capacitación del personal profesional y voluntario que trabaja en los proyectos de atención integral a las personas adultas mayores en situación de pobreza o riesgo en Asociaciones y Fundaciones que el propio Ministerio de Inclusión Económica y Social está financiando.

M^a Asunción Martínez-Román:

Doctora en Sociología. Universidad de Alicante. Coordinadora del Área de Políticas Sociales del Instituto Inter-universitario Desarrollo Social y Paz. Secretaria del Departamento de Trabajo

Juan Tortosa-Martínez:

Doctor en Ciencias de la Actividad Física y Deporte. Profesor Ayudante Doctor. Universidad de Alicante

Nuria Caus:

Doctora en Ciencias de la Actividad Física y Deporte. Profesora Asociada, Universidad de Alicante

La economía social y solidaria (ESS) en América Latina.¹

José Luis Coraggio

Introducción

El punto de partida para la ESS en América Latina

Las crisis financieras en los países del centro del sistema capitalista, y sus repercusiones sobre la economía real están en el centro de la atención, mientras que nos venimos enfrentando a una crisis prolongada de reproducción de la vida, cumpliéndose la anticipación de Marx de que el capitalismo lleva a una segura destrucción de la naturaleza y lo humano.

Si otro mundo es deseable, otra economía es condición para hacerlo posible. Aquí vamos a referirnos a las prácticas de Economía Social y Solidaria (ESS) que, bajo diversos nombres, se vienen realizando y comienzan a institucionalizarse en esta región así como en Europa, Norteamérica, Asia y África. En esto es importante tener en cuenta el punto de partida: América Latina tiene una enorme masa de pobres e indigentes (entre 35 y 60 %, un total de alrededor de 180 millones), y el más alto índice de concentración de la riqueza del mundo. La masa de excluidos del mercado de trabajo formal que resultó de la acción neoliberal de las últimas tres décadas vino a sumarse a la masa que ya existía de trabajadores por cuenta propia, precarios, excluidos o autoexcluidos del sistema de derechos laborales, incentivando que la economía de subsistencia y los emprendimientos usualmente denominados "informales" ocupen la mayor parte de las acciones de los actores de la economía popular.

1. Esta ponencia, presentada en esta ocasión, está basada en el trabajo "La presencia de la economía social y solidaria (ESS) y su institucionalización en América Latina", preparado para los Estados Generales de la Economía Social y Solidaria, París, 17-19 de junio.

No puede esperarse por tanto que una nueva ESS se limite –como en Europa– a ubicar “nichos” de necesidades de servicios de proximidad todavía insatisfechas por el mercado y el estado ni que para ello cuente con ciudadanos con alto “capital social” dispuestos a asumir a nivel local la autogestión de sus necesidades o benévolamente las de otros. Hay una carencia masiva de satisfactores materiales de necesidades básicas, una gran desigualdad en el acceso a la formación científico-técnica y una estigmatización de los pobres por las clases medias que dificulta el desarrollo de relaciones solidarias simétricas que atraviesen el espectro social. A la vez, los avances registrados bajo el régimen desarrollista no fueron totalmente borrados por el embate neoliberal, por lo que la ESS no se limita (aunque deba priorizarlo) a resolver la sobrevivencia elemental.

La región está además en una coyuntura de la que queremos destacar dos aspectos:

A) A lo largo de la década pasada, como resultado de la acción de los principales movimientos sociales (Ecuador, Bolivia), de movilizaciones espontáneas en situaciones de crisis (Argentina, Venezuela) o de la simple reconcentración del electorado popular alrededor de proyectos anunciados como progresistas (Brasil, Uruguay, Paraguay),² se fueron sucediendo cambios políticos, reconfirmados electoralmente en todos los casos, como resultado de los cuales:

- (a) se desplazó el signo social (ahora más popular) de los gobiernos de turno
- (b) se aceleró el proceso de implementación de nuevos programas y políticas públicas de sentido popular,
- (c) en casi todos esos países se formalizó la institucionalización de la ESS, mediante nuevos marcos legales, ya sea reconociendo sus formas propias, definiendo nuevas responsabilidades del Estado o modificando los marcos constitucionales,
- (d) se expandió un sistema de redes de redes virtuales que imprimió mayor velocidad a la mutua influencia de los procesos de cambio, en particular en lo referente a la ESS

B) Se registra una evolución favorable de los precios de las exportaciones de productos primarios, que permiten una mayor captación de renta internacional por el Estado, aliviando la tenaza del endeudamiento externo, posibilitando grados de autarquía y posibilidad de autonomía inéditos y su aplicación a programas sociales compensatorios, lo que genera cierto alivio y hasta hay quienes hablan de la posibilidad de un “capitalismo serio” y más democrático, esperanzados con la redistribución de una parte de la riqueza (que, sin embargo, ese modelo productivo primario-exportador sigue concentrando). Esto, como veremos, crea posibilidades de inversión en la transformación económica y a la vez abre una fuerte contradicción con los postulados de la ESS.

En los cinco procesos nacionales que serán presentados sucintamente en este documento se pueden verificar cambios significativos en los formatos institucionales de la ESS en solo una década. Pero mientras los cambios jurídicos en Argentina y Brasil son ajustes menores al marco preexistente, en Brasil y Ecuador se avanza hacia la institucionalización de nuevas prácticas en la co-construcción de política para la ESS. Por su parte, en Bolivia y Ecuador se proponen cambios de gran profundidad que requerirán una larga transición, pero tienen la ventaja de estar sustentados en una historia de formas de resistencia o sobrevivencia económica que son hoy reconocidas. En el caso de Venezuela se están proponiendo cambios mayores pero a partir de tipos ideales construidos que requieren no solo recursos sino un cambio en la cultura de los actores económicos.

La mencionada evolución de los mercados internacionales, así como la reiterada legitimidad de los gobiernos en estos países da un margen importante para el aprendizaje y las rectificaciones si realmente se intentan nuevas políticas. Sin embargo esos márgenes para transformaciones estructurales se estrechan, por la ambivalencia que genera el crecimiento inducido por los precios favorables, y por la urgencia, que no ha menguado, de dar respuestas inmediatas a la exclusión y el empobrecimiento masivos que resultaron de la aplicación de la política neoliberal sobre la base de un régimen de acumulación capitalista periférico.

2. No consideramos aquí otros procesos con posibles consecuencias sobre la ESS, como serían el reciente recambio político en Perú, aún incierto en sus alcances, y la reversión parcial de la economía estatizada cubana.

CINCO PAISES, CINCO PROCESOS

1. ARGENTINA: Una política social populista de Economía Social

Este caso se ubica dentro de un estilo populista de gestión, basado en la movilización desde el Estado –socialmente inestructurada pero masiva- de personas y recursos, cuya legitimidad está fundada en la eficacia para resolver o aliviar problemas acuciantes de la vida cotidiana de las mayorías.

El populismo no genera una sociedad organizada en agrupamientos solidarios autónomos capaces de conformar un espacio público de co-construcción de políticas del estado, sino que admite una sociedad desorganizada socialmente, pero en condiciones de ser conducida políticamente como masa. En el encuentro entre organizaciones de base y el partido populista opera esta tensión. El fácil acceso a recursos del Estado puede generar anomia y tendencia a la desorganización o bien la adscripción pasiva a proyectos políticos heterónomos.

Las políticas son ideadas desde el partido de gobierno o sus funcionarios, intentando (a) representar y dar respuesta a los deseos inmediatos de los sectores populares, (b) resolver problemas de gobernabilidad, (c) consolidar o mantener una masa de maniobra electoral. No hay co-construcción de políticas, pero sí participación vía descentralización de la ejecución, en parte por la imposibilidad del aparato burocrático de implementar programas masivos. Se reconoce y convoca a los agentes de las políticas pero dentro de un estilo populista -donde los funcionarios representan el brazo tecno-ejecutor del líder, que mantiene la iniciativa- y sin posibilidad de participación democrática en el diseño de las políticas.³ (Muchos de esos rasgos se verifican también en el caso de la Revolución Bolivariana de Venezuela).

Con el nuevo gobierno del 2003, ante la constatación de que la crisis del empleo será prolongada, se da una evolución reflexiva de la política social que desemboca en la incorporación, aparentemente para durar, de la política denominada de economía social (reducida a la promoción de emprendimientos mercantiles aunque de trabajo asociado autogestionado). Se va institucionalizando la "política social de economía social" focalizada en los sectores pobres y/o con problemas de empleo y dirigida a su inclusión en el mercado. En lo simbólico, se registran cambios explícitos en el lenguaje (como el de "beneficiarios" a "titulares de derecho"). A la vez se mantiene la centralidad de la política laboral progresiva a cargo del Ministerio de

3. Una significativa innovación ha sido el prolongado y participativo proceso de discusión y elaboración desde las bases sociales de la recientemente promulgada "Ley de Medios".

Trabajo (reajuste de salarios, restitución de derechos de los trabajadores, en particular el de negociación colectiva, presión hacia la formalización del trabajo) y de las políticas de familia (asignaciones familiares por hijo, extensión de la seguridad social, etc.) vistas como la reafirmación de un modelo de desarrollo capitalista ordenado, con un Estado avocado a lograr la cohesión social, pero no como instrumentos de una nueva perspectiva para la economía como la que puede propiciar lo que denominamos Economía Social y Solidaria.⁴

Un antecedente inmediato data de diciembre de 2001 cuando el gobierno provisorio puso en marcha un programa (pensado como seguro de desempleo) denominado "Derecho Familiar de Inclusión Social: Plan Jefes y Jefas de Hogar Desocupados" que asignaba a los beneficiarios una transferencia de ingreso mensual de aproximadamente 50 dólares. A cambio se esperaba la participación o generación de una iniciativa de auto-inserción "productiva", admitiéndose como alternativas al emprendimiento mercantil autogestionado tanto trabajar para empresas privadas con un complemento salarial o realizar trabajos comunitarios o capacitarse. Sin embargo no se dieron las condiciones para poder efectivizar ninguna de esas actividades a la escala del programa (más de un millón y medio de beneficiarios).

En agosto de 2003 el nuevo gobierno decidió dar continuidad al Plan, ahora denominado "Plan Nacional de Desarrollo Local y Economía Social 'Manos a la Obra'", cuyo objetivo declarado era la inclusión social por la vía de proyectos socio-productivos (incluyentes y generadores de ingresos) basados en el trabajo asociativo y autogestionado de al menos cinco personas.

Explícitamente, el Plan se propuso impulsar:

- a) Emprendimientos productivos y/o de servicios, unipersonales, familiares, asociativos y/o comunitarios.
- b) Constitución de fondos solidarios.
- c) Fortalecimiento de Cooperativas y Mutuales.
- d) Fortalecimiento de espacios asociativos, Consejos Consultivos y organizaciones de la sociedad civil.

4. Sobre esto ver: J. L. Coraggio, Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital, Abya Yala, Quito, 2011-

e) Capacitación a equipos técnicos provinciales y municipales.

f) Asistencia técnica y capacitación a beneficiarios para la formulación y ejecución de proyectos.

La masividad de las situaciones a cubrir (con un universo potencial de 1.800.000 beneficiarios) y la confirmación de que la crisis sería de larga duración, sumado a las dificultades que enfrentaba la expectativa de una rápida capacidad de autogestión del trabajo, fue llevando, paso tras paso a avanzar en la institucionalización de una política sostenida de Economía Social que finalmente ha terminado por ser considerada oficialmente como "parte de la política económica", si bien quedó orgánicamente bajo la dirección del Ministerio de Desarrollo Social.

En todo caso, se evidencia que estos programas ven la Economía Social no como una alternativa a las empresas de capital o públicas, sino como una opción para suplir, al menos parcialmente, la insuficiencia de las políticas de inversión y generación de empleos por esos actores.

Todos estos programas han enfrentado las limitaciones del Estado para asumir su implementación, por lo que han convocado a una multiplicidad de actores, gobiernos municipales, ONGs, universidades, etc. que operan como intermediarios de las políticas y sus recursos.

Para concluir, consideramos que en Argentina se vienen desarrollando innumerables y significativas experiencias que consideramos de ESS, pero la limitada concepción que predomina sobre los alcances de la ESS, la falta de sistematización de tales experiencias,⁵ y la ausencia de un movimiento relativamente autónomo equivalente al Brasileño conspiran contra su visibilización y, lo que es más importante, contra la posibilidad de generar una estrategia orientada por la construcción de otra economía.

5. Para ver avances en la sistematización no sólo de Argentina sino de la región, pueden encontrarse casos en el sitio de la Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria (www.riless.ungs.edu.ar) y (para el caso de Argentina) en Cittadini, R., Caballero, L. Moricz, M. y Mainella, F. (Comps) (2010), *Economía Social y Agricultura Familiar. Hacia la construcción de nuevos paradigmas de intervención*. Ediciones INTA, Bs. As. Disponible en Internet: http://www.inta.gov.ar/extension/prohuerta/info/carpetas/economia_social/economia_social_y_agricultura_familiar.pdf

2. BRASIL: una experiencia de co-construcción de políticas públicas de ESS.⁶

Mientras en Argentina el discurso estatal habla de "Economía Social", en Brasil el nombre utilizado es "Economía Solidaria" (ES). La génesis de las políticas públicas para la ESS en Argentina se remonta a la coyuntura de emergencia que reclamó urgentes políticas sociales para contener la masa de nuevos excluidos y empobrecidos, lo que arrastró el adjetivo "social" en el sentido de "dirigido a los pobres" (y nuevos pobres). En el caso brasileño, en cambio, en el origen están las organizaciones de actores autodenominados de economía solidaria. Incluso así bautizaron a la instancia de gobierno por la cual pugnaron ante el gobierno de Lula da Silva obteniendo su creación en el año 2003.

Una característica del caso brasileño es que la Economía Solidaria aparece, aunque sea en un rango menor, en el discurso de varios ministerios: Desarrollo Agrario, Educación, Desarrollo Social y Combate al Hambre, Trabajo y Empleo, si bien la Secretaría de Economía Solidaria (SENAES) está adscrita a este último. Los documentos de política estatal ven la Economía Solidaria (Ecosol) como una vía para resolver la desocupación antes que como una opción estructural ("Otra economía"). Sin embargo, cabe señalar que la visión de la Ecosol es mucho más amplia, aunque en la práctica su acción colectiva está limitada a los emprendimientos asociativos autogestionados por los trabajadores, siendo las políticas públicas un instrumento de apoyo, ampliación y encadenamiento de los emprendimientos de ese sector. De hecho, el importante registro y análisis periódico de la Ecosol se concentra en los emprendimientos, las asociaciones y los grupos informales, no incluyendo otras formas de organización (ver el caso de Venezuela) ni refiriéndose a características estructurales del sistema económico (ver el caso del Ecuador).

Pero la característica distintiva del Brasil es la conformación previa de un movimiento de Ecosol, institucionalizado bajo el título de Foro Brasileño de Economía Solidaria (FBES), que hoy incluye tres actores: los emprendedores económicos solidarios, los promotores de la sociedad civil y los gestores públicos. Su origen se remonta al primer evento del Foro Social Mundial (2001) en que se constituyó el Grupo de Trabajo Brasileño de Economía Solidaria. Es ese movimiento el que, con la asunción en 2003 por Lula da Silva, proveniente del Partido de los Trabajadores (PT), impulsó la creación

6. La cobertura de este caso y del de Venezuela descansa fuertemente en los datos organizados por Susana Hintze. "La política es un arma cargada de futuro. La economía social y solidaria en Brasil y Venezuela", CLACSO/CICCU, Buenos Aires, 2011.

de la SENAES obteniendo la designación de Paul Singer, economista socialista y uno de los fundadores del PT. Simultáneamente se creó el Consejo Nacional de Economía Solidaria (CNES como órgano consultivo y propositivo, con una composición multiactoral similar a la de la FBES).⁷ Este grado de institucionalización de la relación estado/sociedad civil ha generado también una correspondiente burocratización del movimiento (a nuestro juicio inevitable si se propone la co-construcción).

Sin embargo, el discurso de la SENAES va más allá de la política social compensatoria y propone a la ES como una forma alternativa de organización de los procesos económicos. En cuanto al estatuto del trabajador asociado, la Conferencia de Economía Solidaria (CONAES) ha planteado su reconocimiento y el acceso a derechos tales como la seguridad social, el equivalente de un seguro de desempleo en caso de caída estacional de la actividad, hasta ahora sin resultados. Recientemente (noviembre 2010), y poco antes de terminar su mandato, el gobierno de Lula creó el Sistema Nacional de Comercio Justo y Solidario siguiendo la demanda de la II CONAES.

El PT tiene una raíz en los activistas de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) surgidas durante la dictadura militar, lo que imprime una orientación basista a una de las corrientes de ese partido. Sin embargo, el FBES participó activamente en la creación de la SENAES y la designación de su Secretario, dedicando buena parte de su actividad a la participación en el diseño y control de la implementación de las políticas estatales para la ES, incluyendo esto el reclamo por la asignación de fondos y de un marco legal para el trabajo asociativo autogestionado. En ese sentido, la Central Única de Trabajadores (CUT), también controlada por el PT, convocó a las universidades nacionales a apoyar los emprendimientos de la Ecosol, a raíz de lo cual se formó UNITRABALHO, una red de 80 universidades que asumieron el compromiso de participar en la formación de los emprendimientos de la Ecosol, en particular a través de Incubadoras. Posteriormente la CUT apoyó la formación de cadenas productivas de Ecosol.

Para una visión que se orienta por la idea de Otra Economía es posible, la política actual es muy limitada. En Brasil, una propuesta de economía social y solidaria a nivel nacional debería encarar el grave problema de la inequitativa redistribución de la tierra agraria. El Movimiento de los Sin Tierra (MST) tiene unos 20.000 miembros en todo Brasil y actúa junto a unas 60.000 familias campesinas en la lucha por la tierra. Más de 100.000 familias viven

7. Conferencias y Consejos son instancias creadas por la Constitución de 1988 para el encuentro entre funcionarios y actores sociales organizados alrededor de temas o problemas como la salud, el transporte, etc.

actualmente en campamentos informales a la espera de tierras y aunque 500.000 ya fueron asentadas, según datos del MST, en todo Brasil viven más de cuatro millones de familias sin tierra. Sin embargo, su principal dirigente afirma que la concentración de la tenencia no sólo no ha disminuido sino que ha aumentado bajo el gobierno del PT. El sistema institucional hace que una acción para recuperar tierras improductivas pueda demorar entre una y dos décadas en hacerse efectiva. Los tiempos de la justicia son lentos cuando no hay fuerza o voluntad política para la reinstitucionalización de la jerarquía entre el derecho a la propiedad privada irrestricta o el derecho a la vida de los desposeídos.

3. VENEZUELA: un proyecto de re-construcción de economía y sociedad desde el Estado

El actual proceso de Revolución Bolivariana en Venezuela se remonta a la protesta popular ante las políticas neoliberales (Caracazo) de febrero 1989, el levantamiento militar encabezado por el Teniente Coronel Hugo Chávez (1992) y su posterior elección como Presidente en 1998. Luego se suceden una serie de elecciones y referéndums democráticos que reafirman la legitimidad de un proceso de transformaciones que en el Foro Social Mundial de 2005 Chávez indica que será de transición al Socialismo.

En el caso de Venezuela encontramos una profusión de nombres dados por el mismo Gobierno en el lapso de 12 años: economía social, comunal, popular, etc. que de algún modo refleja el apurado proceso de búsqueda, experimentación y aprendizaje que allí se está dando. Se observa también una evolución del sentido de la propuesta de economía social, que va desde la democratización del mercado y el capital -donde la economía social es vista como una vía alternativa y complementaria a la economía privada y la pública, basada en empresas asociativas y microempresas autogestionadas-, hasta la construcción del "Socialismo del Siglo XXI".

En todo caso, a diferencia de los dos casos anteriores y, como se verá también en los casos de Ecuador y Bolivia, se registra aquí una fuerte relación entre las propuestas de ESS y un proyecto de construcción de otro sistema económico.

En su Artículo 308, la nueva Constitución dispone que "el Estado protegerá y promoverá la pequeña y mediana industria, las cooperativas, las cajas de ahorro, así como también la empresa familiar, la microempresa y *cualquier otra forma de asociación comunitaria para el trabajo, el ahorro y el consumo, bajo régimen de propiedad colectiva, con el fin de fortalecer el desarrollo*

económico del país, sustentándolo en la iniciativa popular.”

En julio de 2008 se promulga la Ley Orgánica del Sistema Económico Comunal que tiene por objeto desarrollar y fortalecer el Poder Popular, estableciendo las normas, principios, y procedimientos para la creación, funcionamiento y desarrollo del Sistema Económico Comunal, integrado por *organizaciones socio-productivas bajo régimen de propiedad social comunal, impulsadas por las instancias del Poder Popular, el Poder Público, o por acuerdo entre ambos*, para la producción, distribución, intercambio y consumo de bienes y servicios, así como de saberes y conocimientos, para satisfacer las necesidades colectivas y reinvertir socialmente el excedente, mediante una planificación estratégica, democrática y participativa.

Entre otros, se enumeran los siguientes principios económicos de la nueva economía: democracia participativa, complementariedad, primacía de los intereses colectivos, cogestión, autogestión, cooperación, solidaridad, eficacia, eficiencia, efectividad, control social, defensa y protección ambiental. Se propugna una organización y articulación desde las comunas como territorios con su propio proyecto y capacidad de autogestión a través de Consejos y Comités comunales. Se reconoce e incentivará relaciones de trueque entre las comunas y sus diversas empresas. Las formas propuestas (no se trata de un reconocimiento de formas preexistentes sino de una construcción innovadora) son:

- (a) Empresas de propiedad social directa comunal: constituidas por las instancias de Poder Popular en sus respectivos ámbitos territoriales, destinadas en lo inmediato al beneficio de los productores y productoras que la integran y de la colectividad a las que corresponden; gestionadas por el poder popular que las constituyó.
- (b) Empresas de propiedad social indirecta comunal: como las anteriores, pero constituidas por el Poder Público y gestionadas por el mismo, transferibles a una instancia de Poder Popular.
- (c) Unidad productiva familiar: es una organización cuyos integrantes pertenecen a un núcleo familiar que desarrolla proyectos socioproductivos dirigidos a satisfacer sus necesidades y las de la comunidad.
- (d) Grupos de intercambio solidario: Conjunto de prosumidoras y prosumidores organizados voluntariamente, con la finalidad de participar en alguna de las modalidades de los sistemas alternativos de intercambio solidario. Se propicia que estos grupos creen su propia moneda y establezcan una tasa de cambio con almoneda nacional.

Se observa que las comunidades o poderes populares se basan en la asociación voluntaria antes que en comunalidades pre-existentes. La política pública tiene como uno de sus objetivos incentivar y apoyar la formación de estas articulaciones de empresas comunitarias o mixtas (con participación estatal). A pesar de propugnarse el desarrollo endógeno como modelo de desarrollo desde los territorios, la coordinación de la gigantesca movilización que implica construir la economía desde cada una de sus comunas está centralizada en el Ministerio del Poder Popular, de orden nacional. Es necesario reconocer que la historia de la sociedad venezolana indica una débil organización previa, por lo que dejar librado a la iniciativa regional un proyecto de esta envergadura tendría resultados erráticos. Por otro lado, dirigir un proyecto de cambios y de innovaciones culturales y materiales tan fuertes es una tarea compleja para ser resuelta desde los centros nacionales de decisión.

Mientras en el caso de Argentina y Brasil se trata de formar organizaciones asociativas y autogestionadas de trabajadores a partir de la economía popular y en particular de los sectores excluidos, en el caso de Venezuela se apunta a crear empresas cooperativas, comunitarias, populares, mixtas, familiares, todas ellas como parte de la categoría Empresas de Producción Social, tanto por iniciativa de comunidades locales constituidas a tal fin como de la transformación de empresas privadas y públicas, incluida la posibilidad de formas mixtas público-comunitarias.

Venezuela es entonces un caso de institucionalización de arriba hacia abajo, desde el Estado a la sociedad, que se encuentra con el doble obstáculo de un estado burocrático y resistente a las nuevas políticas y una sociedad sin suficientes organizaciones que pueden proponer con autonomía o asumir las consignas que vienen del Estado. Se ha intentado incentivar la voluntad y disposición a la cooperación volcando una gran cantidad de recursos a la formación de nuevas empresas de producción social, particularmente cooperativas, con resultados muy por debajo de los previstos (sólo está funcionando el 10% de cooperativas impulsadas).

Por otro lado, dado que la institucionalidad heredada (organización burocrática del Estado, disposiciones y capacidades de los funcionarios públicos, cultura política rentística de la población) se manifestó como resistente al tipo y velocidad de las transformaciones impulsadas desde el gobierno nacional, se generó una nueva institucionalización de las prácticas de intervención, con nuevos actores: las Misiones, paralelas a las estructuras del Estado, una de las cuales (“Vuelvan Caras”) tuvo a su cargo la movilización de recursos y estímulos a las iniciativas económicas desde las comunidades. Es notable el énfasis que se ha puesto en generar procesos endógenos de producción para

resolver las necesidades locales antes que la usual tendencia a promover la producción para la exportación.

Hay un énfasis en las nuevas relaciones sociales a nivel de la empresa (los trabajadores son propietarios y gestionan democráticamente la empresa) y la relación de estas con la comunidad de la que forman parte. En cuanto a una visión más sistémica del papel que juegan en el modelo de acumulación, se privilegia su papel en la sustitución de importaciones, particularmente de los componentes de la canasta básica, principalmente alimentos, enfatizando un cierto grado de autarquía local (desarrollo endógeno). Se propicia la integración en cadenas productivas. Es notable el cambio de énfasis respecto al modelo usual de desarrollo local en la región, orientado a ubicar un nicho de mercado para la integración de la localidad vía exportación.

La referencia continua al papel de la Economía Social en el sistema económico caracteriza su objetivo como el de lograr “un cambio en el modelo de apropiación y distribución de excedentes”. La no referencia a la *generación* de excedentes se explica en tanto la fuente principal es la producción y exportación de petróleo, del cual el gobierno ha logrado captar una proporción mucho mayor por la renegociación con las empresas concesionarias y ha afirmado que va a “sembrar” el petróleo para el desarrollo de la economía nacional. Efectivamente, para hacer efectivas estas transformaciones se transfirieron importantes recursos del Estado a los proyectos de formación de cooperativas, con fuertes dificultades para la constitución real de las nuevas empresas (entre un 5 y un 15% de las registradas inicialmente).

4. BOLIVIA: Hacia un sistema económico de raíz comunitaria (Vivir Bien)

En el caso de Bolivia cabe destacar que se llega al actual gobierno con un Presidente indígena luego de un proceso de lucha por parte de los movimientos sociales, con protagonismo del movimiento de los pueblos originarios (con una historia adicional de sindicalismo), que incluye hitos tales como la “guerra” contra la privatización del Agua iniciada en el 2000 y retomada en el 2004 hasta el 2005, la guerra por la legalización de la Coca del año 2002 y la guerra defendiendo la nacionalización del Gas en 2003, que provocó la caída del gobierno. Todas esas reivindicaciones son propias de una propuesta de cambio del régimen económico hacia uno de Economía Social tal como lo entendemos para Latinoamérica.

El Movimiento hacia el Socialismo (MAS) constituyó un nuevo gobierno en 2005, y en 2006 emitió el Decreto Supremo 28701, nacionalizando los hidrocarburos. Asimismo convocó a una Asamblea Constituyente, en base a cuyas deliberaciones se proclamó una nueva Constitución en febrero de 2009. En su Artículo 306 se establece que la economía plural está conformada por las formas de organización económica: comunitaria, estatal, privada y social cooperativa y que se articula según los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. Se aclara que la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el Vivir Bien colectivo. También se da centralidad a la redistribución de los excedentes económicos mediante la provisión de bienes públicos y la inversión productiva. Contrariando las propuestas neoliberales se asigna al Estado el papel de dirigir los procesos económicos y se recupera el principio de planificación a cargo del gobierno nacional y los gobiernos regionales.

La constitución indica que el Estado:

- Reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria, que comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y la visión propios de los pueblos y naciones indígenas originarios y campesinos.
- Priorizará el apoyo a la organización de estructuras asociativas de pequeños productores, urbanos y rurales, y promocionará el desarrollo productivo rural como fundamento de las políticas de desarrollo del país.
- Protegerá y fomentará a las organizaciones económicas campesinas, y las asociaciones u organizaciones de pequeños productores urbanos.
- Facilitará el acceso a la capacitación técnica y a la tecnología, a los créditos, a la apertura de mercados y a los servicios financieros de los sectores de la micro y pequeña empresa, de la artesanía, del comercio, de los servicios, de las organizaciones comunitarias y de las cooperativas de producción.
- Dará preferencia en las compras del Estado a la producción artesanal con identidad cultural y las pequeñas empresas, así como las organizaciones económicas campesinas y las organizaciones o asociaciones de pequeños productores.

- Reconocerá, promoverá, fomentará y regulará la organización y el desarrollo de las cooperativas como formas de trabajo solidario y de cooperación.

Es evidente que este nuevo marco constitucional priorizará las formas económicas centradas en el trabajo autogestionado que componen la economía popular. Sin embargo, en un contexto en que la oposición de base clasista y regional no ha cedido, los tiempos para avanzar en cambios estructurales no pueden acelerarse.

Por otra parte, dada la situación social heredada, con un 45% de pobreza extrema, se explica que las políticas implementadas hasta al presente se hayan focalizado en una política social de redistribución mediante bonos monetarios (ayuda escolar, pensiones a ancianos, atención prenatal) y mediante la inversión para la provisión de servicios básicos (salud, educación, saneamiento).

En cuanto a las nuevas formas de organización económica reconocidas, se ha avanzado en el otorgamiento de personería jurídica a las comunidades, una condición usual para que el Estado pueda asignar recursos y contratar con las comunidades.

La Constitución dedica también especial atención al acceso a la tierra y la limitación de latifundios improductivos, lo que implica una nueva institucionalización del derecho de propiedad privada y su reversión cuando haya dado lugar a una extrema concentración. En este ámbito se han producido novedades recientemente, al anunciarse que se entregarán a campesinos e indígenas 4 millones de hectáreas de tierras fiscales y que hasta el año 2013 se habrían completado entregas por 52 millones de Has, revirtiendo las entregas de gobiernos anteriores a sectores privados de tierra que siguen improductivas.

5. ECUADOR: Hacia un sistema económico social y solidario (Buen Vivir)

En la década pasada tres presidentes electos fueron revocados en Ecuador por grandes movilizaciones sociales de repudio por su incumplimiento de las promesas electorales. En 2006 resulta triunfador el actual Presidente Rafael Correa de Alianza País y convoca a una Asamblea Constituyente que redacta

una nueva Constitución en continua consulta con los principales sectores y movimientos sociales.

La nueva Constitución establece que se reconocen diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las empresas públicas o privadas, mixtas, familiares, domésticas, autónomas, comunitarias, asociativas y cooperativas. Las seis últimas formas enumeradas conforman la economía popular, y las tres últimas la economía popular solidaria.

Se ha creado el Instituto de economía Popular Solidaria (IEPS, dentro del Ministerio de Inclusión Social o MIES) y luego de tres años de debates acaba (2011) de ser promulgada la ley de Economía Popular y Solidaria. Igualmente, el Plan Nacional del Buen Vivir reconoce las formas de la economía popular solidaria y anuncia la creación de mecanismos de participación para la definición de las políticas públicas. Hasta ahora no se ha avanzado en esto último de manera sustantiva, lo que muestra la resistencia de las instituciones anteriores (burocracia estatal, cultura política de las organizaciones sociales y de la ciudadanía en general).

El artículo 283 de la Constitución de la República establece que "el sistema económico es social y solidario y se integra por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria y las demás que la Constitución determine" y agrega "la economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios".

La Ley de Economía Popular y Solidaria es posiblemente el instrumento específico de institucionalización jurídica de la economía social y solidaria más desarrollado en la región, por lo que le dedicaremos atención más pormenorizada:

La ley caracteriza las organizaciones de la economía popular como orientadas a "satisfacer necesidades y generar ingresos, basadas en relaciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad, privilegiando al trabajo y al ser humano como sujeto y fin de su actividad, orientada al buen vivir, en armonía con la naturaleza, por sobre la apropiación, el lucro y la acumulación de capital."

A continuación condiciona la aplicabilidad de la ley a que las organizaciones por ella promovidas y reguladas se basen en: a) La búsqueda del buen vivir y del bien común; b) La prelación del trabajo sobre el capital y de los intereses colectivos sobre los individuales; c) El comercio justo y consumo ético y responsable; d) La equidad de género; e) El respeto a la identidad cultural; f) La autogestión; g) La responsabilidad social y ambiental, la

solidaridad y rendición de cuentas; y, h) La distribución equitativa y solidaria de excedentes.

Establece que la Economía Popular Solidaria se integra por asociaciones, cooperativas y comunidades, como ya se dijo, pero agrega las Unidades Económicas Populares (UEP), es decir organizaciones no formales ni necesariamente solidarias de la economía popular, de las que se requiere tener personería jurídica pero se ofrecen procedimientos simplificados (la inscripción en un registro) para permitir esa formalización. Por referencia al diagrama antes presentado, esta definición cubre toda la economía popular, particularmente su sector solidario.

Con mayor precisión se definen como UEP: "las que se dedican a la economía del cuidado, los emprendimientos unipersonales, familiares, domésticos, comerciantes minoristas y talleres artesanales; que realizan actividades económicas de producción, comercialización de bienes y prestación de servicios que serán promovidas fomentando la asociación y la solidaridad."

Otra característica de esta Ley es que incluye, junto a las UEP y las comunidades, a las cooperativas y asociaciones de todo tamaño y, en particular al sector de cooperativas financieras que pugnaba por quedar afuera de esta ley y sumarse al sector bancario. La Ley genera nuevas instituciones que garantizan la afluencia de fondos al sistema de finanzas solidarias así como de fondos de liquidez y de seguro de los depósitos, lo que lo convierte en un efectivo competidor del sistema bancario en la captación de ahorros y da lugar a un espacio de regulación de la proliferación de iniciativas de microcrédito en el país.

Las movilizaciones que acompañan los procesos de definición de estos cambios muestran que la institucionalización de nuevas formas de economía solidaria enfrentan y deben vencer fuerzas e intereses poderosos, lo que requiere un proyecto no sólo social sino político que requiere el involucramiento de las organizaciones específicamente políticas.

La constitución ecuatoriana manda cambios muy significativos en las relaciones de la economía con la naturaleza: se establecen no solamente un uso racional de los "recursos naturales" sino que se cambian las reglas de su apropiación (el agua no puede ser privatizada) y se incorporan derechos de la naturaleza por primera vez en la historia legislativa que conocemos.

ALGUNAS CONCLUSIONES

A pesar de la heterogeneidad de los países y procesos existe en la región una nueva tendencia a redefinir qué se entiende por economía, haciendo lugar al reconocimiento y promoción pública de un sector de ESS o bien a la reestructuración del conjunto de la economía como Sistema de Economía Social y Solidaria. Esto está asociado a procesos de cambio político en la dirección de proyectos de orientación popular.

Aunque se despliega una gran riqueza de opciones que continúan abiertas, intentaremos hacer algunas generalizaciones sobre la relación entre los procesos dinámicos de desarrollo de nuevas formas económicas y la institucionalización de la ESS desde la experiencia de América Latina.

Una novedad que aporta América Latina es la intensidad y continuidad de los procesos de incorporación de la ESS al imaginario y la acción pública. En los cinco países seleccionados, durante la última década se han registrado cambios políticos importantes y a la vez un reconocimiento social y político de la ESS y el desarrollo de nuevas formas de institucionalizarla.

Los cambios en el contexto social, económico y político registrados, como movimiento de defensa de la sociedad ante el destructivo programa neoliberal implementado durante treinta años, han favorecido la incorporación de nuevas formas de intervención estatal asociadas a la economía social o, más aún, la emergencia de proyectos ambiciosos de ESS que implican un cambio estructural en los comportamientos de los actores públicos y privados y, por tanto, en las instituciones económicas. En algunos casos las innovaciones han podido ser sostenidas y profundizadas operativamente en base al aprendizaje y/o la acción de los sujetos impulsores estatales o sociales, pero en general comparten un grado de vulnerabilidad a pesar de decisiones legales que llegan al nivel de la Constitución. En todo caso, dado que se despliegan en un campo de fuerzas en conflicto, esos proyectos son políticos, quedando expuestos a las vicisitudes de la lucha política.

Como vemos, no hay un único camino para avanzar en la institucionalización de la ESS:

En Brasil y Argentina, la ESS y sus instituciones surgen o se abren paso como un elemento más de estrategias sociales y políticas de *inserción o reinserción de sectores excluidos al mismo régimen económico que los excluyó*.

En Venezuela, Bolivia y Ecuador los recientes procesos constituyentes incorporan la ESS como parte central de una ruptura institucional, enmarcada en una propuesta de *cambio en el régimen social de acumulación*.

En el caso de Bolivia y Ecuador esto a su vez es parte de una propuesta de mayor alcance: la de *revertir el proceso histórico de modernización incompleta* y contrarrestar su pretensión de uniformización de las formas productivas según el prototipo ideal de la empresa privada o pública de capital y la proletarianización de los trabajadores.

Las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador reconocen la diversidad de formas de organización económica empíricamente verificadas (e.g.: las formas de economía de autoconsumo, como la economía familiar en Ecuador o el sistema comunitario en Bolivia y Ecuador) y proponen institucionalizar esa diversidad como propia de una economía plural, reconociéndola jurídicamente, haciéndola sujeto/interlocutor de políticas de promoción y consolidación. En el caso de Venezuela la innovación se da dentro de un proyecto estatal que busca el desarrollo de la productividad y una distribución más equitativa de la riqueza mediante formas autogestionadas a cargo de los trabajadores-propietarios y/o las comunidades locales, en conjunción con las empresas públicas, donde esas nuevas formas responden a un modelo prefigurado casi ingenierilmente. En los tres casos hay una voluntad política expresa de transformación mayor del sistema económico reorientándolo hacia la resolución de las necesidades de todos.

En esos tres países y en Argentina se reafirma el papel del Estado como representante de un proyecto popular y como director del proceso económico, pero es solamente en los tres países andinos que la planificación integral vuelve a ser puesta en el centro del proceso de desarrollo de un nuevo régimen económico. Brasil puede ser caracterizado como una consolidación exitosa de un régimen económico capitalista más autocentrado pero con un reconocimiento, por presión de sus actores, de la ESS como forma de la actividad económica, si bien marginal.

En cuanto a los recursos para la acumulación y redistribución, en las Constituciones de Bolivia, Ecuador y Venezuela se plantea la nacionalización de la renta de los hidrocarburos y en Argentina las políticas recientes se basan en la captación de las rentas agraria y minera resultantes de los altos precios del mercado mundial como fuentes para alimentar un modelo de acumulación más autocentrado. No hay novedades en ese sentido en el caso de Brasil, que se basa en la profundización de la industrialización combinada con la exportación de productos primarios.

En Argentina, Bolivia, Ecuador y Venezuela se verifica una tensión entre las declaraciones de respeto al equilibrio ecológico y de deseos de superación del carácter extractivista del modelo económico capitalista periférico, por un lado, y las urgencias de generación y captación de grandes excedentes para

invertir en la mejoría inmediata de las condiciones de vida de las mayorías y la inversión para diversificar la economía. Siendo economías básicamente primario-exportadoras, tal captación rápida de un mayor excedente implica la permanencia e intensificación del modelo extractivista y una nueva apertura a las inversiones del capital global que se mueve en ese rubro. El proyecto de una ESS se desenvuelve en medio de esas tensiones, pues a la vez que se admite su virtuosa relación entre inserción laboral y satisfacción de necesidades básicas, en el conjunto se lo ve como forma subordinada en este momento de la transición. Pero el proceso tiene un fuerte dinamismo y hay grandes mayorías que no podrán ser integrados productivamente al régimen de acumulación capitalista extractivista lo que señala el potencial, basado en la necesidad, de la propuesta.

En esto hay muchas diferencias en la profundidad de principios que orientan la reinstitucionalización propuesta o, al menos, las intenciones al respecto. Mientras que Venezuela, Brasil y Argentina siguen centrados en los indicadores de crecimiento económico y distribución más igualitaria de la riqueza, en Ecuador y Bolivia las Constituciones plantean cambiar de sistema civilizatorio, desplazando los valores económicos propios de la modernidad (progreso, crecimiento económico, individualismo, patrones de consumo posesivo) por la cosmovisión de los pueblos originarios asociada al Buen Vivir o Vivir Bien (reciprocidad, solidaridad, complementariedad, comunidad, justicia, equilibrio en el intercambio con la naturaleza).

En América Latina la Economía Popular y sus formas de resistencia o de sobrevivencia proveen el piso socioeconómico y cultural sobre el cual puede construirse una economía solidaria. El campesinado, y sus organizaciones renovadas (MST en Brasil, Vía Campesina, etc.), el movimiento argentino de piqueteros, los movimientos de género, los movimientos étnicos, las corrientes de la teología de la liberación, constituyen fuerzas sociales que pueden tanto inducir la voluntad política como dar fuerza y sentido a la ESS desde las prácticas solidarias de la Economía Popular.

Sin embargo, los avances en una nueva institucionalización son precarios en tanto se fundan no sólo en las reivindicaciones populares sino en equilibrios de poder y negociaciones coyunturales dentro de los mismos movimientos. Aún si grandes movimientos sociales han impulsado los cambios en defensa de la economía popular y, más allá, en procura de un nuevo régimen económico, los movimientos tienen contradicciones internas y en todo caso deberán defender la vigencia del mandato político a la vez que comienzan a adecuar las prácticas económicas a las nuevas propuestas de institucionalización.

Cabe anticipar que, dada la situación social extremadamente grave con

que se inicia el siglo XXI, las nuevas políticas de ESS no se separarán tempranamente de una matriz de política social asistencialista, más o menos eficiente en el corto plazo. De hecho la experiencia latinoamericana indica que la política social y las políticas públicas de desarrollo de formas de producción diversas de la empresas de capital, no son opciones sino que hay que ver el lado redistribucionista de ingresos y bienes públicos como parte de una política integral de ESS. A la vez, la conciencia de que se ha llegado a esta situación por las deficiencias profundas de integración social en base a un régimen de acumulación capitalista periférico puede inducir a organizaciones políticas a proponer transformaciones mayores y de larga duración en el sistema institucional. Adicionalmente, la transición a un nuevo régimen económico, orientado a la vida digna de todos, no parece viable sin acumulación e inversión adecuada del excedente, lo que tensiona los objetivos estratégicos de superar un sistema extractivista ruinoso no sólo para el ecosistema sino para las futuras generaciones. Todo lo cual indica la necesidad de articular diversos tiempos sociales, políticos y culturales en los procesos de reinstitucionalización de los procesos económicos.

A eso se suma que la reinstitucionalización se hace en un campo de conflictos de orden global, nacional y local que deben ser atendidos por la política de la ESS. Podemos adelantar que es tal la relevancia y efectos previsibles de reemplazar un proyecto de perfeccionamiento de la Economía de Mercado por uno de construcción de un sistema de Economía Social y Solidaria que, de avanzarse efectivamente en esa dirección, pueden esperarse fuertes acciones opositoras de los sectores nacionales y extranjeros afectados por esa decisión política. Si en cambio se implementa una política meramente compensatoria de la insuficiencia dinámica del capitalismo periférico, hasta el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo estarán dispuestos a seguir abriendo líneas de crédito para solventar los programas de "Economía Social".

José Luis Coraggio:

Economista e investigador argentino, especializado en ESS, Director de la Maestría en Economía Social de la UNGS, Co-Coordenador de la Red de Investigadores latinoamericanos en Economía Social y Solidaria (RILESS) y Co-Director de la Revista Otra Economía

Tiempo y política de indígenas y campesinos en el nuevo Estado Plurinacional.

Salvador Schavelzon

Introducción

Este trabajo busca aproximarse a la temporalidad política del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia. Es un tiempo que busca alejarse del modelo republicano y de la institucionalidad moderna, en un proceso de descolonización. Nos basamos en un trabajo etnográfico sobre el proceso constituyente en Bolivia, iniciado en 2006, con nueva Constitución aprobada en 2009 y actualmente en fase de implementación y elaboración de leyes (Schavelzon, 2010).

El nuevo Estado se apoya en un texto constitucional que surge de la combinación original entre proyectos políticos, horizontes e ideas sobre la sociedad deseada. El nuevo Estado surge del encuentro de fuerzas políticas diferentes que se fueron acercando en las últimas décadas, posibilitando el proyecto de nueva Constitución en una coyuntura política que permitió la discusión sobre la forma del Estado en el marco de la búsqueda de autonomía para los pueblos indígenas, de la recuperación de la soberanía sobre los recursos naturales y la descolonización del país.

La nueva propuesta de Estado es la de los campesinos e indígenas que llegaron al gobierno en 2006, con la elección de Evo Morales en diciembre de 2005, y que posteriormente redactaron la nueva Constitución. Ellos impulsaron reformas y construyeron conceptos políticos que hoy son ley en Bolivia. Haremos aquí una lectura etnológica sobre un Estado ahora ocupado por las mayorías indígenas de los Andes meridionales. Para eso, una etnología de los indígenas en el Estado debe romper con la mirada antropológica clásica en que la definición de lo indígena es marcada por la falta, sin poder entender las formas indígenas también asociándose al consumo, a las ciudades o a la política gubernamental. El exceso de modernidad sería una forma más de

presentarlos desde la carencia, o una "aculturación" que excluiría su carácter étnico.

La pregunta que guía este texto es la de qué temporalidad instaura este proyecto de Estado Plurinacional de los indígenas y campesinos como autoridades y constituyentes. Nuestra hipótesis es que se trata de un tiempo resultado de un acontecimiento político original: la articulación en el proyecto de Estado de la mirada de lo mayoritario y de lo minoritario. Un encuentro de diferentes que dio lugar a un gobierno popular con elementos nacionalistas, pero también con una crítica a la unidad del nacionalismo, al proyecto del mestizaje y del monoculturalismo, y una crítica a las formas políticas liberales que se presenta como autonomía y democracia o justicia comunitaria.

En Bolivia las mayorías son "minoritarias", excluidas, con su lengua y su cultura negada. El modelo occidental europeo vigente aparece como un Estado de otros y sólo recientemente, con la llegada del MAS (Movimiento Al Socialismo) y Evo Morales, pasó a ser ocupado por el pueblo. Este Estado, combina todavía mucho de lo externo al Estado, de los movimientos sociales y las comunidades indígenas. Desde polleras y hoja de coca que entra en las oficinas públicas, hasta la introducción constitucional de otra justicia, otra economía y otra democracia. Por eso la nueva Constitución se funda en el deseo de desarmar el Estado ("neoliberal", "Republicano" y "colonial", en su preámbulo) y también en un pluralismo que se propone dar lugar a las distintas naciones indígenas no como el multiculturalismo, con un "mero reconocimiento", sino con representación directa y poder territorial.

La etnografía del Estado permite suponer que todo Estado es espacio de encuentro de temporalidades y proyectos diferentes. Hace tiempo que vimos caer el mito del gobierno racional universal y abstracto. Todo Estado aparece en su particularidad, en los márgenes de la ley, y apelando a la magia y a la ritualidad sagrada de sus formas imaginadas históricamente situadas (Taussig 1997, Abrams 1988, Foucault 1991, 2004, Steinmetz 1999, Trouillot 2001). De lo que se trata es de ver la forma en que ocurre eso en el Estado boliviano, con sus nuevos intérpretes y ejecutores.

Las Fuerzas del Proceso Constituyente.

Me interesa la propuesta que surge de la conexión entre tres fuerzas sociales que fueron activas en la redacción de la Constitución. No fueron las únicas

pero citarlas puede ser útil para entender la coalición de fuerzas sociales que formaron el Pacto de Unidad, indicaron constituyentes en las listas del MAS, redactaron la primer propuesta de Constitución, se movilizaron para aprobarla. Desde ya es oportuno aclarar que lo que la siguiente descripción, las diferencias entre organizaciones sociales, incluso los rótulos con que se piensa la política en Bolivia se encuentran continuamente en el contacto cotidiano donde lenguas, formas económicas e identidades se confunden. Las tres fuerzas son los campesinos aymaras y quechuas, con sus aliados de izquierda en las ciudades; las comunidades étnicas del altiplano (especialmente aymara); y los pueblos indígenas de las tierras bajas, con sus aliados de oenegés de apoyo técnico y jurídico.

En la presentación de fuerzas activas en la superficie y también flujos subterráneos de sociedad y política no se trata de decir que las formas coexisten en una sociedad multicultural, como en cualquier otra. Se trata de que estas fuerzas participan de la construcción de un nuevo Estado Plurinacional que busca ir más allá de lo liberal, de un multiculturalismo que tiene los derechos individuales y la lógica estatal como límite.

(a) De las tierras altas andinas, los campesinos y "colonizadores" de tierras, entre ellos los cocaleros.

Organizados en sindicatos, quechuas y aymaras en gran porcentaje migrantes a oriente o los valles, alcanzados por la reforma agraria que introdujo la propiedad individual y facilitó la incorporación a la economía de mercado. Son las bases de Evo Morales y desde la década del 90 decidieron disputar elecciones. Alcanzaron primero los municipios, después el congreso y finalmente el Estado central. El anti-imperialismo fortalecido en la lucha por la coca, cuando EEUU contribuía en las políticas de erradicación, acerca al gobierno del MAS a Cuba y Venezuela.

El proyecto político de este núcleo político es el la inclusión, de la participación y control social, de la lucha contra la pobreza y soberanía nacional sobre los recursos nacionales. Después de octubre de 2003 converge la fuerza nacional de mayorías también urbanas (migrantes de primera o segunda generación). Los campesinos también son, desde los 90 o antes, aliados con sectores de la izquierda marxista, y la izquierda nacional y popular. Es la Bolivia campesina, chola, pero también indígena como identidad que posibilita, como veremos, acercarse con las otras fuerzas. Este proyecto es compuesto y representa la gente que forma las mayorías bolivianas: ex mineros, ex trabajadores de

hacienda, ex comunarios andinos ahora en los valles, Santa Cruz, San Pablo, EUA, Argentina y España. El boliviano que representa a la mayoría de los bolivianos, y que encontró su líder en uno de ellos: Evo Morales.

En el proceso constituyente está representado por algunas organizaciones: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas Originarias-Bartolina Sisa (CNMCI-BS). El objetivo es la ocupación del Estado y las instituciones como legítimos representantes de un país hasta entonces excluido. El proyecto político que nace de este núcleo político ganó el voto de las ciudades andinas, de los migrantes del altiplano en Oriente, de las periferias.

La temporalidad que surge de esta fuerza política es la del progreso, de la ocupación de territorio virgen, de la acumulación política y económica, de la propuesta de "gran Salto Industrial", electrificación, caminos, escuelas y tractores. Es la propuesta de descolonización entendida como país que avanza ahora en manos de sus verdaderos dueños: el pueblo. O un Estado que incluye, que tiene funcionarios de piel cobriza, y que representa a las mayorías, también impulsando su participación. Sin duda viene desde este vector gran parte de las políticas impulsadas por Evo Morales, incluyendo entre las más destacadas los bonos sociales, las nacionalizaciones de empresas, con aumento de los impuestos a la explotación de hidrocarburos. Se ve la necesidad de más Estado, ahora orientado hacia el pueblo y no a los intereses foráneos o de la oligarquía.

(b) Una segunda fuerza, también quechua y especialmente aymara, representada en la Constituyente por el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Se trata de comunidades no necesariamente muy diferentes que varias organizadas por los sindicatos campesinos, pero en "proceso de reconstitución territorial" y con el proyecto de reconstrucción del mapa del tawantinsuyu sur, con las parcialidades ancestrales y con un trabajo de recuperación de las formas tradicionales de organización política, en parte aún vigente. Rechazan las formas republicanas, estatales y modernas como el partido y el sindicato. Podría verse como una variante del nacionalismo aymara (otra que propuso un país de indios y la sublevación en los 90 estaba ausente en el proceso constituyente). Búsqueda de la democracia del ayllu (comunidad

local de ancestro común). Relación con oenegés, cooperación, historiadores, antropólogos e intelectuales pluralistas. Rechazan la industrialización, buscan autonomía. Política étnica antes que de clase. Es un trabajo de reconstrucción, y no algo que haya permanecido inalterado.

La temporalidad que surge de estas comunidades es distinta a la del Estado. Se busca reconstruir la rotación como modelo de mando, la complementariedad económica y política. Vemos aquí con más fuerza la presencia de otra temporalidad, ancestral, cíclica y no lineal, una historia, justicia y memoria no escrita, oral, con otro tiempo y espacio. La lengua aymara, hablada por 34% da población de Bolivia, trae innumerables metáforas de esta diferencia que inspira proyectos políticos. La socióloga Silvia Rivera explica el concepto Chixxi, de origen visual, que expresa la posibilidad de una coexistencia de diferentes, sin síntesis (2010).

Otro concepto político-vital central es el de Pacha, que significa en aymara tiempo y espacio, es una entidad sagrada, presente en los rituales y determinante para los ciclos agrícolas. El Pachakuti tuvo un uso en la política boliviana actual en referencia a la llegada de los indígenas como retorno entendido como reversión del tiempo, renovación, transformación del mundo, vuelta al punto inicial del ciclo. Otro concepto, el de Pacha Mama (Madre Tierra), uno de los que más persistencia muestra en los Andes y que siempre presente en la cotidianidad andina, urbana, campesina y indígena, entró en la Constitución. Por último la lengua aymara trae consigo una forma de concebir el tiempo por la cual el pasado queda adelante, porque se asocia a la vista, a lo que se puede ver, porque se vivió; y el futuro queda atrás, porque no se ha visto ni se puede ver, y viene alcanzándonos (APAZA, 2005).

(c) La tercera fuerza a la que me refiero acá para pensar el nuevo Estado Plurinacional viene de los pueblos indígenas de tierras bajas.

Minoritarios poblacionalmente, amazónicos culturalmente, asociados primero al trabajo de misioneros y después a oenegés. Impulsaron 8 marchas desde 1990, con éxito en la introducción de derechos de autodeterminación, reconocimiento colectivo de territorio (buscando más que la propiedad de tierra), y derechos especiales también colectivos y no individuales, en consonancia con el avance de la discusión sobre derechos indígenas de organismos internacionales (Grupo de ONU y convenio 169 OIT). La organización que los representa es la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). No obtienen apoyo de la izquierda nacionalista, que

incluso los ve como presa fácil para la inserción de intereses extranjeros, a través de oenegés, pero sí de una izquierda pluralista y autonomista, crítica del Estado, y el ecologismo.

La última marcha, contra el proyecto de Evo Morales y sus bases cocaleras de construir una carretera por un parque nacional y territorio indígena, exitosa, mostró la solidaridad con que cuentan en las ciudades y la fuerza política que a pesar de su número les permitió frenar una carretera financiada, ganar resonancia internacional y, antes, durante la Asamblea Constituyente, introducir buena parte de sus reivindicaciones en la nueva Constitución. Lo que piden es respeto a sus formas, con autonomía y autodeterminación, a través de la consulta previa sobre toda intervención en su territorio.

En ese sentido son muchas veces una fuerza contraria al progreso del modo como es entendido por el Estado y el capital. Su temporalidad es anti productiva, anti lineal, anti estatal, nómada descentralizada y centrífuga (cf. VIVEIROS DE CASTRO 2011), al menos en potencia y espíritu, ya que hoy tienen imposibilitadas sus formas tradicionales de vida y participan marginalmente del mercado con la explotación de la selva y actividades que sirven de complemento a la caza, pesca y recolección. El contacto es reciente pero el etnocidio avanzó de forma notable. Pero se mantienen dinámicas colectivas, de tránsito y no aceptación a la territorialidad estatal, con su temporalidad.

La coexistencia y combinación de temporalidades

Una vez presentado el escenario de fuerzas participantes, me interesa mostrar como el Estado Plurinacional conjuga las parcialidades, de forma original, configurando un tiempo estatal que no es único y combina tiempos incompatibles: el resultado es entonces una realidad política compleja, explicable antes desde el caos y la complejidad que desde la existencia de un modelo único consolidado. Este Estado debe ser analizado con los ojos de la crítica indígena que rechaza un Estado liberal y republicano que sería aún colonial. Se trata de las formas intermedias, dadas por el encuentro de fuerzas y por la creatividad de los redactores de la Constitución en conjugarlas. La inteligencia colectiva por detrás de las propuestas políticas daba lugar a formas híbridas que combinaron visiones de minorías con la fuerza de las mayorías, ahora controlando el Estado, en lo que la oposición liberal y mestiza veía como fin del Estado de derecho, la anarquía sin ley, la barbarie instalada por un gobierno totalitario y salvaje.

Las combinaciones pueden ser mapeadas con palabras y términos jurídicos creados que pasaban de un contexto al otro: de lo local comunitario a lo universal estatal, o de las tierras bajas, para minorías, a las altas, para mayorías. Formulaciones étnicas que son incorporadas en lecturas clasistas o estatales... Conceptos políticos originales y unión de agendas y visiones que se encuentran en el Pacto de Unidad, espacio político donde las organizaciones sociales se articularon. De las tierras altas, la busca de descolonización, de las tierras bajas la autonomía y el pluralismo. Los pueblos de las tierras bajas alcanzan el Estado, aprobando las leyes que defienden su territorialidad. El nuevo Estado, extiende a las tierras bajas la crítica al colonialismo y la miculturalidad, dando lugar a las formas indígenas propias. Al mismo tiempo, la Descolonización, discurso de las mayorías andinas excluidas, se escucha hoy en tierras bajas, como descolonización del pensamiento, anti estado. Las minorías adquieren con la alianza una voz estatal, pero no es una alianza que homogeniza, es una alianza que mantiene las diferencias. La descolonización significa ocupación del Estado pero también "filtros" contra el Estado.

La fuerza de lo étnico puede explicarse en el contexto de la sociedad fragmentada de la postmodernidad, que da luz verde a los particularismos (cf. Hall, Bauman, Harvey) pero también tiene que ver con el fracaso del capitalismo y del Estado en Bolivia -Estado siempre inexistente-inviabile-ausente- explicación de la pobreza y corrupción de las elites pero también de la posibilidad de persistencia y resistencia de lo comunitario para resolver los asuntos comunes, por ejemplo con la lengua y la justicia asamblearia.

Lo acumulativo del proyecto de Estado, avanza contra la pobreza pero también contra las temporalidades no lineales de otras "matrices civilizatorias" -como se dice en Bolivia- que no llegan a ser circulares reconstituidas, porque los siglos de colonialidad sin duda desestructuraron la sociedad del ayllu, de la comunidad andina de parentesco y producción, pero que sin duda mantienen algo de sus formas no modernas. Ese encuentro de lo estatal con lo comunitario sin duda daba lugar a tensiones y contradicciones, con conflictos y divisiones. El proceso constituyente, sin embargo, fue la coyuntura del encuentro de diferentes. Con voces minoritarias que interrumpen o abren interrogantes contra la linealidad del capitalismo y la modernidad; y con un proyecto estatal popular en el marco del capitalismo como marco impuesto por la realidad, pero del que para nada se hace apología y se vive más como coyuntura que como horizonte. Uno y otro proyecto se encuentran en una alianza pre-post-moderna, así, del evento antes que de la estructura, de lo colectivo antes de lo individual, de lo fragmentado, de la diferencia contra el Estado que al mismo tiempo convive con la institucionalidad heredada.

Cinco movimientos constituyentes grafican las combinaciones y creatividad colectiva del encuentro de estas fuerzas en un momento de avance conjunto:

1. La Construcción de un Sujeto político plural:

En el artículo tres de la Constitución se incluye la definición del pueblo boliviano, que muestra el espíritu general de la Constitución, sumando sin síntesis, constituido justamente por los participantes de la alianza social que apoyaba al gobierno: "La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano." La definición clave de "indígena originario campesinos", expresa la voluntad de los campesinos de no ser separados -por comas o preposiciones, pero especialmente en la enunciación de su identidad- de los indígenas originarios. La identificación indígena de los campesinos de algún modo alcanzados por procesos de modernización e instituciones monoculturales del Estado es una particularidad boliviana que no se encuentra con igual fuerza en el resto de los países andinos. Se trata de la unión de diferentes, no es suma de grupos o individuos, sino de unidades de distinto tipo y nivel descriptivo, sin descartar redundancia: bolivianos, naciones, campesinos, originarios, bolivianas, comunidades interculturales, pueblos; en redacciones iniciales también se incluía la clase social.

Podemos decir que esa definición amplia, ora genérica, ora étnica-específica de lo indígena es uno de los factores que posibilita el encuentro de las vertientes diferentes del proceso. El carácter indígena de unos y otros, la lengua indígena también difundida incluso en algunas de las mayores ciudades. El 64% declarado indígena en el censo de 2001. Evo Morales "primer presidente indígena", logrando aglutinar el voto y el apoyo de las organizaciones, representa eso: no habla lengua, fue migrante, sindicalizado, militarizado, alfabetizado en español, catequizado, pero se reconoce como indígena, asumió en las ruinas de Tiwanaku, se identifica con las rebeliones andinas, traducidas contra el imperialismo americano que enfrente por la coca y ahora contra USAID o la oligarquía de Oriente.

El sujeto clave es también producto del desenlace político de la caída del protagonismo minero en la política boliviana, las discusiones del katarismo que crearon una identidad política que unió clase y etnia, con una política campesina de izquierda y descolonizadora. El MAS no es un partido normal,

sino un instrumento de movimientos sociales y como propuesta de gobierno de movimientos sociales impulsó intentos de dar lugar a una nueva forma de poder, en tensión con una autoridad tradicional, por ejemplo implementando consultas a las bases, otra lógica ceremonial, la propia inclusión de las voces minoritarias, las tensiones de un gobierno que no siempre prioriza la solución de sentido común estatal.

Otros factores que contribuyeron al desarrollo de este sujeto constituyente es el desarrollo de una izquierda pluralista, junto a la posibilidad en la cosmología política latinoamericana de un pensamiento revolucionario popular que al mismo tiempo es anticolonizador. Una izquierda aliada a los campesinos y que busca las masas pero que se mantiene abierta al pluralismo. En contraste con el pensamiento dominante en la izquierda de tiempo atrás, se trata de una izquierda que no considera lo indígena como misticismo y premodernidad alienada. Popular pero también, así, abierta a lo indígena y la búsqueda de descolonización. En otras palabras, un proyecto político de mayorías que llegan al Estado pero con ojos de afuera del Estado. Esta izquierda, autonomista para algunos, que remite a Mariategui, al Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade y a la izquierda contemporánea post-estatal, fue otra fuerza presente en el diálogo de la redacción constitucional y formación del MAS.

2. Comunicación de minorías indígenas con mayorías campesinas.

Se trata del Estado en los pueblos no estatales, y el afuera del Estado que llega al poder estatal. La memoria e historia del Estado se introduce por ejemplo en los pueblos no estatales que deben probar ahora su ancestralidad. Deben mostrar población continua en un área, exigidos por los trámites del Estado para reconocimiento territorial. Eso era común en los Andes, donde siempre fue importante trazar la genealogía vertical con los antepasados, pero es nuevo en las tierras bajas. El Estado avanza en todos los frentes: con la lengua nacional, la economía de mercado, el capitalismo en el campo y las selvas con madereros, la escuela, el servicio militar. Pero lo interesante en Bolivia es que continua presente, desde lo comunitario, el vector contrario, del pluralismo, que fue la idea marco de la nueva constitución.

Y hay un avance sin precedentes del derecho a reconstituir territorios: "Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena

originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley". La oposición mestiza advertía escandalizada sobre el riesgo de que este derecho, que en otros países sólo se aplica a poblaciones minoritarias, en Bolivia pueda ser aplicado a las grandes mayorías campesinas. Autonomía, de las tierras bajas, del derecho internacional de minorías, es pensada por las mayorías. Y hay autonomías desde la región, desde comunidades que se unen, desde reconstrucción de instituciones... desde un gobierno nacional con autonomía. Lo comunitario en escala de lo general, para todos. Los proyectos de autonomía indígena y consolidación territorial impulsados por CIDOB y CONAMAQ obtuvieron apoyo de las organizaciones campesinas, pero además dando lugar a las "autonomías indígena originario campesinas" que podrían ser adoptadas por municipios controlados por los sindicatos del campo, y con formas de propiedad que combinarían lo colectivo con lo individual.

Para que esta combinación de agendas de minorías con agendas de mayorías fue central la oposición común, de indígenas y campesinos en el gobierno, a la elite regional de Oriente, opositora de Evo Morales, racista, y en lo local en conflicto con los indígenas de tierras bajas. Ese escenario permitió la combinación. Las mayorías defendieron la autonomía de las minorías, y lucharon por ella. Las minorías dieron su apoyo al Estado de los campesinos. Desde 2006 hasta 2009, en alianza con militares, Evo Morales neutralizó un avance desestabilizador del gobierno que buscaba control de la renta del gas y flirteó con el separatismo y el golpe de Estado. En estas discusiones, también ocupa un lugar el debate internacional sobre libre determinación y mexicano sobre autonomías.

3. Salto de la comunidad al Estado:

Las mayorías originarias del altiplano también demostraron potencia para que sus formas de vida se transformen en propuestas de Estado. Un buen ejemplo es el Vivir Bien (Sumaq Qamaña, en aymara), como concepto surgido de la cosmovisión andina, opuesto al "Vivir Mejor" asociado al capitalismo. En las conversaciones constituyentes vemos que el concepto que originalmente surge del contexto comunitario, adquiere presencia para orientar políticas públicas estatales. Así, el Vivir Bien permite pensar lo comunitario lejos de

la comunidad, en el ámbito nacional, en políticas alternativas al desarrollo, o que tienen como destino el bienestar colectivo. No es raro escuchar el concepto asociado al destino de la renta de los recursos naturales o políticas públicas económicas. Por otra parte, es un concepto que surge del ayllu andino, pero llega a las tierras bajas, como concepto que se piensa de formas específicas en cada lugar.

El Vivir Bien aparece también en la constitución del Ecuador de 2008, como "Buen Vivir" o Suma Kawsay, en quechua, y está hoy abierto a elaboración y reinterpretaciones varias. Lo mismo con la justicia: una justicia comunitaria con igual jerarquía que la estatal positiva, con representantes indígenas en los altos tribunales de Bolivia. Y la discusión de la representación, como desdoblamiento del concepto plurinacional, determinando la presencia de diputados indígenas en el parlamento, elegidos con métodos tradicionales sin relación con el factor poblacional. Este movimiento está dado como reflejo de la llegada al gobierno de los de afuera. Se trata de la crítica al multiculturalismo de reducción indígena, de folclorización... va en dirección a pensar la indianización de la sociedad y un Estado Indígena.

4. Combinación y yuxtaposición de civilizaciones:

En lugar de respetar lo indígena o darle autonomía, se trata de introducir lo indígena en el nivel central de gobierno y como formas sociales dominantes. Contra el folclorismo, el multiculturalismo y la marginalidad, estos elementos constitucionales y del debate político se conecta con el con el sentido fuerte de la plurinacionalidad, siendo criticado por nacionalistas de izquierda o liberales de derecha que no ven con buenos ojos dar reconocimiento político a pueblos de escasa fuerza demográfica. En este sentido, en la nueva Constitución: "Artículo 8: El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)." En un segundo inciso se mezclan valores indígenas con otros estatales y liberales: "II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien." Además de derechos avanzados

de la tradición liberal republicana, en varios artículos. Como máximo avance del pluralismo lingüístico, de forma también inédita en el mundo, se oficializan las 36 lenguas indígenas, en el mismo nivel que el castellano, exigiendo la obligatoriedad de que los funcionarios públicos hablen por lo menos dos lenguas (artículo 5). En el Artículo 1, Bolivia se constituye en un "Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías". Y "Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo".

5. Categorías abiertas y silencios constitucionales.

La Constitución boliviana no define si lo plurinacional que caracteriza al nuevo Estado será interpretado como inclusión o como derechos especiales... tampoco define con claridad en qué consiste la autonomía y la descolonización. Durante el proceso de redacción del texto, las discusiones que se cerraban perjudicaban a lo no estatal y comunitario. Muchas, entonces, pudieron mantenerse abiertas, contra la tendencia contraria de abogados del gobierno o de la oposición, que compartían el sentir estatal de definir todo lo máximo posible. La temporalidad estatal hace política cerrando, la temporalidad de la comunidad manteniendo abierta o ambigua la resolución final. Puede relacionarse con la lógica indígena que busca la complementariedad de diferentes antes que la oposición. El resultado es un texto con silencios, indefiniciones, incluso contradicciones. Es producto de un proceso constituyente disputado y conflictivo, con dificultad de imponer posiciones por el poder de veto de la oposición, pero también resultado de las estrategias indígenas de reusarse al registro, la definición escrita y la clausura. La virtud de la política boliviana, del gobierno, es mantener la ambigüedad y la posibilidad de conjugar distintas temporalidades. Algunos ejemplos en la Constitución son los temas de justicia, autonomías, territorialidad, lenguas, trasladando fuera de la constitución la definición del equilibrio (ver Schavelzon 2011 sobre la forma actual de esta ambigüedad).

El debate político boliviano contra la posibilidad de un tiempo no estatal.

Dos críticas-dispositivo se escuchaban contra la unión creativa generada en

el espacio del Pacto de Unidad: "Evo no es indígena", o "los campesinos y colonizadores no son indígenas", porque participan del mercado o presentan rasgos mestizos y de catequesis colonial. Así se niega lo indígena popular, desde una idea romántica, folclorista y etnológica clásica de lo indígena. También se dice eso contra los pueblos de las tierras bajas, desde un interés por asimilarlos, desde la mentalidad nacionalista, o como argumento para avanzar sobre sus tierras, negando particularidad étnica y el derecho a su autonomía. Pero a pesar del colonialismo y el mercado, hay comunitarismo entre los campesinos, y como toda identidad está abierta a la transformación sin que la hibridez sea suficiente para negarla, cuando es así vivenciada por los sujetos.

La otra crítica consiste en una asimetría en el juicio sobre componentes indígenas respecto de aquellos propios del modelo liberal. Según esta visión, los componentes no modernos del proceso son meramente retóricos, mientras que los que tienen que ver con el liberalismo y la modernidad serían la realidad. Importantes debates en los medios y el campo intelectual pusieron el foco de la crítica en los elementos andinos o indígenas que se introducían en la política, notablemente, la Pachamama. Lo indígena no se conjuga con lo estatal, para esta visión, que es la misma que niega el carácter indígena de los campesinos y quechuas o aymaras urbanos. El pensamiento occidental identifica la economía como concreta y la cultura separada de la economía con carácter simbólico o inmaterial. Así se desconoce la importancia de pensamientos diferentes, no individualistas ni antropocéntricos y egoístas. Y la asimetría también se expresa desconociendo el carácter ideal del liberalismo... como si este no fuera un modelo ideológico que difícilmente se encuentra tal como postulado en la realidad de una república fallida, y como modelo que convive con el del Vivir Bien y los valores indígenas en la experiencia cotidiana apenas como un referente más.

El etnocentrismo rechaza los elementos indígenas en el Estado y al mismo tiempo continúa buscando imponer identidades modernas de nación o clase en la lectura de un nuevo sujeto que surge desafiando las clasificaciones que no partan de lo híbrido, la reinención y la combinación o coexistencia en tensión de distintas temporalidades. Es verdad que en la discusión hay dispositivos más fuertes contra uno de los tiempos. La velocidad desordenada del pluralismo no es entendida por la velocidad rítmica y lineal del desarrollo estatal. Las críticas se dirigen hacia lo indígena, no económico y no lineal como romántico, infantil e inventado. Los jueces estatales del análisis social no entienden la realidad del mito indígena, presente en Bolivia ante sus ojos, ni el carácter también mítico del liberalismos, ausente en Bolivia, también ante sus ojos.

Mi posición en este debate sobre el Estado y la política boliviana es que hay dos modelos, del afuera y del Estado, ambos igualmente simbólicos y materiales, pero uno con todo el poder del Estado en su favor, de la ley liberal, de los medios de comunicación, del ejército, policía y otras instituciones normales y necesarias para el sentido común estatal. Del otro lado, un modelo persiste sin prensa, sin linealidad y posibilidad de ser cuantificado, porque no se mide con la misma regla que la del crecimiento demográfico y económico, de la acumulación y la razón estatal. Así se reproduce el régimen de las ciudades-estado, de lo universal antropocéntrico, del equivalente general, con el lenguaje de la "necesidad de imponer la ley y el Estado", de "controlar el territorio" o de la "lucha contra la pobreza y crear puestos de trabajo", de la izquierda estatal. Inclusión, de un lado, como solución al racismo, o transformación institucional, del otro, valorando la diferencia antes que la participación domesticada por la igualación y canalización de los de abajo. En la Constitución se trasmite esa tensión, con algunas líneas en diferente sentido del estatal, con una ley que en algunas discusiones se muestra neutral, con apertura hacia otras temporalidades.

La coyuntura que posibilitó el encuentro se debilitó una vez que Evo Morales consolidó su gobierno. En 2010 y en 2011 los pueblos de tierras bajas marcharon contra el gobierno, y el Pacto de Unidad fue desarmado al mismo tiempo en que el gobierno buscó emprender un avance más decidido en dirección del proyecto desarrollista de presencia e intervención estatal con industrialización y poco desarrollo de la descentralización autónoma para los pueblos. El pluralismo coexiste con el desarrollismo que en algún punto lo inviabiliza como avance estatal paternalista, que busca sacar a Bolivia de la pobreza por la vía del capitalismo de Estado y la construcción de una burguesía nacional. Conflictos, tensiones o contradicciones no siempre posibles de ser solucionados por una coexistencia amistosa y que marcan una realidad política boliviana que alterna entre la distancia y el encuentro que en este escrito buscamos mapear.

Así se vivió el conflicto más grande desde la aprobación de la constitución, entre agosto y octubre de 2011, con la VIII marcha de los pueblos de las tierras bajas contra el proyecto de Evo Morales de construir una carretera por un territorio indígena y parque nacional. En estas disputas, como formas de los propios sujetos del cambio en contra del encuentro y la combinación, los campesinos acusan a las minorías de ser el imperialismo influenciado por oenegés que quieren fragmentar el territorio y debilitar la defensa de la soberanía sobre recursos que son de las mayorías. Las minorías étnicas, por su parte, acusan a los campesinos de reproducir las formas coloniales de hacer política. Se los acusa de hegemónicos y avasalladores de territorio. Y de avanzar sobre sus tierras con las plantaciones de coca. El MAS dice que

ellos representan a los indígenas y no se necesita representación directa ni participación de las minorías, fácilmente cooptables por gobiernos regionales. Y es claro que ese escenario sustenta los dispositivos mencionados por los cuales los campesinos dejan de ser indígenas y lo comunitario se marginaliza como retórica sin concreción. Del otro lado, por la combinación antropofágica de las distintas fuerzas sociales, se tiene una constitución que trajo el encuentro en texto constitucional. Dentro del gobierno, en el campo social y en la reflexión colectiva permanece la posibilidad de convivencia y contagio entre distintas temporalidades como proyecto político indígena y popular latinoamericano.

Salvador Schavelzon:

Doctor en Antropología Social por la Universidad Federal de Rio de Janeiro, tesis sobre el proceso constituyente boliviano. Actualmente es profesor de antropología en la Universidad Federal de São Paulo, Brasil.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAMS, P. "Notes on the Difficulty of Studying the State". En: *Journal of Historical Sociology*, 1:59-89, 1988.

APAZA APAZA, I. 'Concepción y estructura de metáforas temporales en la lengua aymara'. Ponencia a la XIX Reunión Anual de Etnología del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, realizado del 24 al 27 de agosto del 2005 en La Paz.

FOUCAULT, M. Governmentality. En: C. Gordon e P. Miller (Eds.). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, p.87-104,1991.

RIVERA CUSICANQUI, S. "Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". Buenos Aires: Ed. Retazos y Tinta Limón, 2010.

SCHAVELZON, S. "A Assembléia Constituinte da Bolívia: Etnografia do Nascimento de um Estado Plurinacional". Tesis defendida 25 de Octubre de 2010. Disponible en: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetaileObraForm.do?select_action=&co_obra=199561

_____. "Bolivia del TIPNIS: entre la vergüenza de haber sido, el dolor de ya no ser y la posibilidad de seguir siendo". Octubre 2011, Blog Lobo Suelto. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2011/10/silvia-rivera-sobre-el-conflicto-en.html>

STEINMETZ, G. (Ed.) *State/Culture. State Formation after the cultural Turn*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1999.

TAUSSIG, M. (1997) *Magic of the State*. New York y Londres: Routledge.

TROUILLOT, Michel-Rolph (2001). *The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind*. En: *Current Anthropology* 42: 125- 38.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Posfácio. O intempestivo, ainda*. Em: Pierre Clastres: *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosaq&Naify, 2011.

Educación intercultural y construcción de Sumak Kawsay

Anita Krainer
Martha Guerra
Yuri Guandinango

Introducción

El Ecuador en el año 2008 decide construir “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay”; como compromiso con el presente y futuro, por ello el “Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Constitución del Ecuador, 2008).

Este nuevo paradigma, esta nueva forma de convivencia ciudadana entendida como la “comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana” (Santos, 2010: 15) o la experiencia que “recoge lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas” (Acosta, 2010: 100) no puede conseguirse sin un proceso educativo liberador que siente las bases del cambio sobre la conciencia misma de cada ser humano y como lo expresa Bello (2009):

Si pretendemos que la ciudadanía diferenciada se expanda e infiltre a los distintos estamentos de la sociedad, nada mejor que la educación. De hecho, la educación ciudadana constituye una estrategia concreta para diseminar los postulados de una nueva convivencia social y diferenciada. Ante ello, alguien puede decir que se está colgando a la educación, una vez más, nuevas y más pesadas responsabilidades para con el conjunto de la sociedad. No se trata de eso, sino de la articulación de la escuela a procesos más globales (Bello, 2009; 74).

Este proceso educativo en nuestro país se denomina en la actualidad *educación intercultural*, ya no restringida al sector indígena sino con una connotación nacional. Su implementación presenta la oportunidad para la construcción de una nueva sociedad, sin embargo, un estudio realizado en el año 2010 por el Laboratorio de Interculturalidad de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO evidenció debilidades conceptuales en torno a la comprensión misma de la interculturalidad.

La confusión en torno a las definiciones de los términos de multiculturalidad e interculturalidad, desemboca en un accionar disperso por parte de las autoridades encargadas de la construcción de políticas públicas y, difuso por parte de los diferentes actores responsables de la educación (instituciones educativas, padres de familia, comunidad etc.), por lo que la puesta en práctica de la interculturalidad se vuelve un reto difícil de cumplir.

La construcción de un Estado intercultural requiere de la transformación profunda de los valores de la sociedad y del Estado/gobierno. La educación juega un rol fundamental en la consecución y reproducción del cambio, por lo que es necesario que quienes forman parte de los sectores tomadores de decisiones y constructores de las políticas públicas conozcan y manejen de manera adecuada los conceptos de aquello que se quiere consolidar a través de políticas públicas eficientes, oportunas y sobre todo factibles de llevar a la práctica cotidiana dentro de las instituciones educativas.

Así mismo es trascendental el aporte de los docentes como facilitadores del proceso de enseñanza aprendizaje debido a que son ellos los encargados de plasmar en las nuevas generaciones, valores interculturales y apoyar la construcción de nuevos conocimientos.

La problemática señalada es el motor de la nueva investigación, que se impulsa desde el laboratorio de interculturalidad de la FLACSO, en la que se propone, esclarecer las concepciones que se manejan sobre el concepto de interculturalidad en los diferentes niveles estatales relacionados con el sector educativo, con la finalidad, de aportar al debate sobre la interculturalidad como proceso político y práctica cotidiana que llevan a la consolidación de una sociedad, más justa y equitativa.

Además se plantea la necesidad de analizar el proceso de formación y capacitación docente para identificar si existe coherencia entre políticas públicas y herramientas para la puesta en práctica de la interculturalidad en el ejercicio docente.

Los avances de este trabajo son los que se exponen para el debate en este / *Encuentro Internacional construyendo el Buen Vivir*.

Sumak Kawsay y Estado Plurinacional

La constitución de 2008 marca cambios fundamentales en el ejercicio y la concepción misma del Estado. Del reconocimiento de la diversidad cultural y étnica que se hiciera en la constitución del 98 y que se enmarcó más bien dentro del multiculturalismo, funcional al sistema, se pasa a incorporar las demandas de la interculturalidad y plurinacionalidad que los pueblos indígenas habían impulsado desde décadas anteriores y que significan que el "Estado asume y valora las diferencias referidas a los pueblos y nacionalidades" y que la interculturalidad se aplica al conjunto de la sociedad (Moya, 2009:40), como instrumento dinamizador de relaciones igualitarias y respetuosas entre los distintos pueblos y culturas para mantener la unidad como garantía de la diversidad (Grijalva, 2008).

La declaratoria del Ecuador como intercultural y plurinacional implica "cambios en la sociedad, el Estado, la democracia" (Larrea, 2008: 77) y las formas de vida existentes en un territorio. Estas nuevas formas de Estado y sociedad serían los marcos para la construcción del sumak kawsay, del buen vivir, paradigma diferente del desarrollo y asentado sobre las bases de la epistemología y cosmovisión de los pueblos andinos, "desde la visión de los marginados por la historia de los últimos 500 años, (...) como una oportunidad para construir otra sociedad, a partir del reconocimiento de los valores culturales existentes en el país y en el mundo" (Acosta, 2010: 2).

El sumak kawsay como lo explica Viteri (2002), es una visión holística a cerca del objetivo de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para conseguir la vida armónica, y como se plasma en la Constitución de 2008 es "una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza" (Constitución 2008: preámbulo). Este planteamiento como lo explica Walsh (2009), tiene una base en "el ser, en la paz, la quietud interior y los lazos del ser humano con la historia, la sociedad y la naturaleza, como la totalidad espacio-temporal y cosmogónica de la existencia que hace pensar la vida no individualmente sino en relación a un todo" (Walsh, 2009:213).

Este paradigma se posiciona desde la crítica al desarrollo capitalista y al Estado liberal que centra el bienestar en el mercado, el consumo, la individualidad; un Estado Nacional que como menciona Sarango (2011) no es más que una nueva forma de hacienda, donde los privilegiados siguen siendo pocos (Entrevista a Sarango, 2011) o

como lo llama Andrango (2011) un Estado aparente que se construyó sobre la base de una organización social a espaldas e invisibilizando la realidad histórica de los pueblos indígenas (Entrevista a Andrango, 2011); un Estado monocultural que oculta la diversidad, la margina o la excluye a expensas de una cultura dominante.

Por tanto, la propuesta del *sumak kawsay* afirma la idea del "deterioro económico que se funda en "el tener"[...], del deterioro no sólo de las estructuras institucionales sino de la calidad de vida, de la posibilidad de llegar a una vida digna que valore a todos los seres humanos y al entorno social, cultural, natural y ancestral en el que se desenvuelven" (Walsh, 2009:213).

El *sumak kawsay*, se presenta entonces, como una forma alternativa, que sin querer exaltar el modo de vida indígena ni hacer de lado lo positivo y propositivo de la cultura occidental, permite pensar en algo diferente, en una construcción como parte inherente de un Estado plurinacional (Acosta, 2010). En ese mismo sentido, Walsh (2009) afirma que "el buen vivir y el bien estar colectivos no son principios de una nueva moralidad indígena y afro impuesta a otros sectores sociales sino elementos éticos y existenciales que orientan la lucha en contra del sistema del capital" (Walsh, 2009:232).

El Estado plurinacional en concordancia con el *sumak kawsay* interpela al Estado liberal moderno, demanda cambios estructurales a nivel cultural, económico, político, social y epistémico (Entrevista a BSNP01, 2011), supone la radicalización de la democracia, la comprensión de una nueva territorialidad y de formas alternativas de manejo de los recursos naturales, la construcción de una institucionalidad heterogénea, una economía plural, el ejercicio del pluralismo jurídico (Exeni, 2011), el idioma, la interculturalidad, la soberanía alimentaria y el control social (Entrevista a BSNP01, 2011).

La construcción de este Estado plurinacional según Yáñez (2011) requiere de una crítica frontal al colonialismo europeo que incorpora al racismo como un mecanismo político para dominar a los otros, a esos otros los indios que pueden ser esclavizados y utilizados para extraer los recursos naturales de la nueva América (Entrevista a Yáñez, 2011) y de la crítica al colonialismo interno que desde la república propone la igualdad a través de la ciudadanía, lejana de aquellos que no tienen los recursos ni las capacidades para alcanzarla y que se consolida con el liberalismo a través de la búsqueda de una identidad nacional, procesos de despojo de tierras y campesinización de los

indígenas que los invisibiliza mientras se mantienen los patrones coloniales (Moya y Moya, 2004). En tal sentido, "la plurinacionalidad como un proyecto político es el resultado de un largo proceso de resistencia y lucha contra la discriminación y explotación por los sistemas coloniales, capitalistas y extractivistas" (CONAIE, 2011:6).

Esta crítica que se hace al colonialismo nace de un proceso social reivindicatorio que se posiciona y toma fuerza en la década de los ochenta y noventa, cuando el proyecto nacionalista no había terminado de procurar el bienestar que había pregonado, y el surgimiento de movimientos sociales que cuestionan su inoperancia así como la ineficiencia de los partidos políticos ponen de manifiesto una vez más las desigualdades en las relaciones interétnicas (Moya y Moya, 2004).

En ese mismo período el movimiento indígena en América Latina y en Ecuador comienza a estructurar su discurso en torno a temas de los derechos colectivos, el reconocimiento de la diferencia y la participación política, que se verán apoyados por instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT.

En Ecuador el levantamiento de los noventa visibiliza a los indígenas como "actores políticos históricamente excluidos y discriminados de la gestión política y de los debates de institucionalidad [...] además evidencia la existencia de un país con 14 idiomas y 21 pueblos que se autoidentifican", se consolida de esta forma el planteamiento de la Plurinacionalidad frente al Estado monocultural y posiciona a la interculturalidad como un elemento que facilita el diálogo entre los diferentes (Entrevista a Andrango, 2011). En este Estado según Bonaventura (2008):

Los pueblos, culturas, nacionalidades surgen como actores explícitamente diferenciados por su pasado originario y reclaman especificidad en la sociedad nacional, pero no dentro de un estatuto que les conceda atención privilegiada en calidad de sub sociedades, por el contrario en la progresividad de sus luchas y derechos plantean igualdad de condiciones dentro del estado como nacionalidades, esto es derechos a gobierno propio, territorio, lengua, cultura, justicia, control de los recursos naturales bajo "consentimiento previo informado" (Bonaventura, 2008 citado en Carpio, 2009: 141-142).

Para finales de los noventa los temas de multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad tomarán fuerza y en la Constitución de 1998, el Ecuador se declara un Estado pluricultural y multiétnico, que si bien logra hacer evidente la diferencia así como generar espacios de inclusión no consigue crear las condiciones de igualdad y justicia social esenciales para el establecimiento de un diálogo real, ni cuestiona el modelo económico ni social que sigue excluyendo.

Durante la primera década del siglo XXI con el aporte de actores y luchas concretas se llega a un momento histórico constituyente (Arkonada, 2011) en el que se logra plasmar al Ecuador como Estado intercultural y plurinacional.

El Estado plurinacional, según Cholango (2011) transforma la naturaleza del poder, no lo reacomoda, ni lo reencaucha y se transforma en el espacio donde los indígenas, afrodescendientes, montubios y el pueblo marginado son sujetos constructores del proceso de cambio, ya que en este Estado no se habla de inclusión ni de reconocimiento sino de respeto que devuelve la democracia al pueblo y la fortalece (Cholango, 2011).

Pero este Estado plurinacional, no existe, es un proyecto, se presenta como un desafío y en palabras de De Sousa Santos (2011) está en la frontera de las cosas nuevas, conflictivas, complejas, no se trata de formas alternativas, es algo diferente...

Interculturalidades

El proyecto de construcción de un Estado Plurinacional más allá de las reflexiones teóricas posconstitucionales requiere de propuestas concretas (Arkonada, 2011), estas propuestas deben perfilarse en "políticas públicas que se guíen bajo el eje de la interculturalidad o diálogo entre culturas", con la finalidad de lograr construir una nueva sociedad con justicia, equidad y dignidad (Andrade, 2009: 9) o como se sintetiza en el preámbulo de la Constitución de 2008 "una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades".

Pero ¿qué es la interculturalidad?, este concepto que para muchos no termina de construirse, se ha tornado polémico y, mientras para algunos es

un simple instrumento del discurso, una posición políticamente correcta o es algo natural; hay quienes ven en ella una verdadera oportunidad para cruzar *la frontera a las cosas nuevas*.

Es necesario entonces acercarse a la concepción de la interculturalidad desde los diferentes puntos de vista, recorrer sus caminos y diferenciarla de otras nociones que si bien aportaron a su construcción no son lo mismo y definitivamente los conceptos determinan posiciones que pueden incidir en la toma de decisiones (Moya, 2009), por ello la urgencia de comprensiones que nos acerquen a una nueva forma de vida y nos alejen de prácticas viciadas que fortalecieron y fortalecen la diversidad en función de un modelo social que nos aleja del otro o lo convierte en subordinado.

Algunas precisiones conceptuales

Cultura

La cultura puede entenderse como la forma de vida de un pueblo o, de manera más restringida y sociológica, como el conjunto de normas y valores socialmente configurados que otorgan sentido a la vida colectiva y que enmarcan el funcionamiento de las instituciones y, una vez interiorizados por los sujetos, pautan las interacciones cotidianas. Las culturas no son sistemas cerrados y armónicos, por si mismos favorables a la integración social, sino más bien campos de confrontación permanente entre visiones de mundo e intereses distintos (Villena, 2007)

Una cultura no evoluciona si no es a través del contacto con otras culturas. Pero los contactos entre culturas pueden tener características muy diversas. En la actualidad se apuesta por la interculturalidad que supone una relación respetuosa entre culturas (Alsina, 1999).

Otras fuentes definen cultura como el "conjunto de valores, creencias, ideologías, hábitos, costumbres y normas, que comparten los individuos en la organización y que surgen de la interrelación social, los cuales generan patrones de comportamiento colectivos que establece una identidad entre sus miembros y los identifica" (Congreso de Colombia, 2006).

Multiculturalidad

La multiculturalidad es una concepción nacida en el seno de la globalización como instrumento afín al sistema, que tiene la función de controlar el conflicto social y brindar las condiciones de estabilidad con el fin de impulsar el modelo de acumulación capitalista (Walsh, 2002), por ende es un concepto que admite la tolerancia entre culturas (Moya, 2009) e incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de significado efectivo (Zizek en Walsh 2002). Moya (2009) habla de la multiculturalidad como “una nueva cara del capitalismo y renovado proceso de dominación poscolonial”, la multiculturalidad además se aplica a una realidad de culturas migrantes dentro de una cultura nacional (Moya, 2009).

La multiculturalidad ha sido criticada especialmente por “el optimismo superficial de una pretendida *facilidad* con la que se expone la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría inexistente en la realidad de los argumentantes” (Dussel, 2005: 12).

Esta es la cara que han tenido muchas de las políticas públicas del Ecuador a partir de la Constitución de 1998 y que incluso en la actualidad con el nuevo rótulo de interculturalidad se pretenden impulsar espacios de participación que son duramente criticados desde las organizaciones sociales, académicos y movimiento indígena, como se evidencia en el siguiente testimonio:

En la actualidad la interculturalidad es folklorizar, poniendo una oficinita pequeña con letreros en kichwa, en shuar, vistiéndoles a unos indígenas para que estén sentados allí frente a un escritorio y eso es interculturalidad (Entrevista a Sarango, 2011).

Interculturalidad

Las regiones con alta diversidad biológica como por ejemplo la cuenca amazónica coinciden con ser zonas de alta diversidad cultural. Así el Ecuador es considerado como un país privilegiado por su diversidad biológica y cultural que actualmente es reconocida como patrimonio a ser preservado y valorado. No obstante, este reconocimiento e importancia, específicamente

del tema cultural, ha sido un proceso de construcción cuyos inicios parten con la lucha de los pueblos indígenas. La búsqueda y reconocimiento de sus derechos, así como, una participación más activa dentro de la sociedad inciden en el reconocimiento de un Estado donde conviven distintos grupos culturales, cada uno con sus saberes y tradiciones que necesitan ser reconocidos, respetados y tratados en una relación horizontal.

Estas características han sido reconocidas dentro de la noción de interculturalidad, un concepto que puede ser abordado desde una dimensión teórica y política. Por un lado, la interculturalidad surge para responder a la diversidad étnica, social y lingüística de una sociedad, pero también como una “expresión de la tensión étnica y de las relaciones conflictivas entre los grupos, derivadas de los procesos históricos de subordinación social” (Krainer, 2010:23), que en el caso ecuatoriano adquiere una fuerte connotación política de la lucha social del movimiento indígena (Walsh, 2006: 20).

La interculturalidad se la mira como una “interrelación igualitaria” que implica un reconocimiento y valoración positiva entre diferentes pueblos, personas y prácticas culturales que conviven e interactúan dentro de un mismo territorio. Esta interrelación abarca negociaciones e intercambios culturales en una vía múltiple que permiten la construcción de espacios de encuentro no solo entre personas sino también entre sus saberes, sentidos y distintas prácticas (Torres, 1994 citado en Krainer, 2010; Walsh; 2006: 24).

La interculturalidad debe ser vista como un proceso de construcción continuo de modos de pensar, estructuras e instituciones (Walsh, 2006: 25,26) dentro de una sociedad, lo que implica la redefinición del carácter de la comunidad política y social en su conjunto (Bello, 2009) y no solamente desde el sector indígena como comúnmente se ha dado. De esta manera para muchos autores la interculturalidad adquiere un rol que deber ser crítico, central y prospectivo en todas las instituciones sociales permitiendo la reconstrucción de estructuras, sistemas y procesos que confronten las desigualdades existentes en los intercambios culturales dentro de una sociedad.

Según Dussel (2005), “la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura”. Y por lo tanto según este autor es necesario ser autocríticos y localizarse *entre* las dos culturas (la propia y la otra) para originar un pensamiento distinto y crítico.

Para Yáñez (2011) existen dos niveles de interculturalidad: una social y otra política. La interculturalidad social surge de las culturas que emergen y, que son diferentes a la cultura nacional, que piden un reconocimiento social, por ejemplo los grupos LGBT, rockeros, las culturas urbanas, etc. La

interculturalidad política, por su lado, pide el reconocimiento y resarcimiento de la discriminación histórica sufrida y generada muchas veces desde el Estado a partir de políticas injustas, la falta de inversión o la desigualdad en el acceso al poder. (Entrevista a Yáñez, 2011).

Por lo tanto se debe generar interculturalidad a nivel político a partir del establecimiento de políticas públicas que tomen en cuenta las llamadas 3 R's de la interculturalidad: la primera *reconocer la cultura* es decir la lengua, los sistemas de conocimiento, los valores de los diferentes pueblos y nacionalidades, la segunda *redistribuir el poder* de tal forma que los diferentes grupos tengan acceso a puestos de poder y de representatividad política y la tercera la *redistribución de la riqueza* mediante la ejecución de acciones afirmativas para que el presupuesto del Estado vaya con mayor énfasis hacia los pueblos y nacionalidades (Entrevista a Yáñez, 2011).

Estos tres conceptos, cultura, multiculturalidad e interculturalidad muchas veces se confunden, por lo que antes mencionado, puede aclarar por lo menos de manera preliminar lo que en la investigación propuesta se considera abordar como ejes teóricos, además este primer acercamiento a lo que es la interculturalidad nos permitirá abordar la relación de este concepto con la educación.

La Educación Intercultural,

avances de una investigación académica

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales durante el año 2010, realizó a través de su Laboratorio de Interculturalidad una investigación sobre educación ambiental e intercultural, de la que se desprendieron algunas reflexiones e interrogantes a cerca de lo que se entiende por interculturalidad y la forma en la que esta se transforma en prácticas cotidianas dentro del sistema educativo nacional.

Estas interrogantes llevaron al planteamiento de una nueva investigación que pretende acercarse a las formas de entender el concepto teórico sobre interculturalidad en los diferentes niveles del Estado y actores sociales relacionados con la educación, ya que se considera que las formas de comprender los conceptos, marcan las características de las políticas

públicas y su concretización en prácticas dentro de las aulas, mismas que hacen o no viable el proyecto político de cambio social, para la consolidación de una nueva forma de entender la vida o Sumak Kawsay.

Esta investigación partió de la hipótesis de que: "la heterogeneidad en la comprensión del concepto de interculturalidad y su reciente inserción en la Ley Orgánica de Educación Intercultural, junto con la falta de herramientas prácticas para la formación docente, dificultan la construcción de un Estado intercultural" (Krainer, *et. al*, 2011: 3).

El desarrollo de la investigación comprende dos fases, la primera pretende identificar las diversas formas de entender la interculturalidad y construir políticas públicas de manera particular en la educación intercultural, a través de investigación bibliográfica y cualitativa en instituciones estatales, de apoyo y organizaciones de la sociedad civil y la segunda fase a través de estudios de caso en instituciones de educación superior donde se quiere comprender la forma en que las políticas públicas se instrumentalizan en programas curriculares específicos para la formación de maestros.

Este es un acercamiento a los primeros hallazgos que el equipo de investigación ha realizado, tanto a nivel de la comprensión institucional del concepto de interculturalidad como a las prácticas que se desarrollan en las instituciones educativas a nivel superior. Estos hallazgos los presentamos primero con un breve acercamiento a la educación intercultural en el Ecuador, para luego referirnos a la problemática que enfrentan los maestros en la práctica cotidiana y finalmente lo desafíos que se presentan en la actualidad para la educación intercultural.

Educación intercultural en el Ecuador

En el Ecuador, actualmente existen esfuerzos por reforzar el tema de la interculturalidad en los sistemas educativos nacionales cuya puesta en marcha debe partir de propuestas que aborden la interculturalidad desde una visión más integral como la interrelación de saberes de culturas originarias y occidentales o "interculturalidad epistémica". Este concepto propone el "enfrentar y transformar los diseños coloniales que han posicionado el conocimiento de los pueblos indígenas como saber no-moderno y local, al frente de la universidad y no temporalidad del conocimiento occidental",

desembocando en una nueva condición social del saber (Walsh, 2006:20).

Estos esfuerzos que se plasman en la constitución del 2008 y que nacieron de las propuestas reivindicativas del movimiento indígena se constituyen en la actualidad en un proyecto político para el conjunto de la sociedad y no solo para el movimiento indígena (Cholango, 2011), sin embargo es necesario que se visualicen los esfuerzos que desde este sector se han hecho a lo largo de los años sobre el tema de educación intercultural y que de una u otra forma han desembocado en un proyecto nacional.

Algunos antecedentes de la educación

intercultural en el Ecuador

La interculturalidad en los procesos educativos del Ecuador tiene antecedentes desde la década de los cuarenta con la incorporación de la educación indígena. Se destacan en esa década las escuelas indígenas de Cayambe, en los cincuenta la intervención del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), en los sesenta la Misión Andina con la preparación de material educativo, en los sesenta con la organización de campañas de alfabetización apoyadas por Monseñor Leonidas Proaño, las escuelas radiofónicas en Chimborazo, el sistema radiofónico Shuar, así como varios programas de educación bilingüe en la Sierra y Amazonía (Vélez, 2009: 45; Conejo, 2008: 64-65).

Sin embargo, será a finales de los setenta cuando se incorpora la temática indígena y la diversidad a los discursos y acciones políticas oficiales, durante la presidencia de Jaime Roldós Aguilera. A partir de este evento empieza el fortalecimiento de iniciativas de educación indígena desde el Estado a través del Ministerio de Educación y Cultura y, desde la academia con la intervención de la Universidad Católica de Quito. La formación de maestros indígenas toma importancia como elemento fundamental para consolidar las experiencias de educación bilingüe (Vélez, 2009:46).

En 1988 se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) y en 1993 se oficializó el Modelo de Educación Intercultural Bilingüe MOSEIB que son vistos también como un logro político ya que de este modo se abrieron espacios para la participación del indígena en la administración pública y se reconoció la capacidad de consolidar una pedagogía que

atiende a la diversidad y especificidad. En esta misma década los procesos de modernización del Estado incentivarán la incorporación oficial de la interculturalidad en el sistema educativo como eje transversal de los currículos y contenidos de estudio.

En la Constitución del 2008 se reconoce al Ecuador como un Estado plurinacional e intercultural y, la menciones que se hacen sobre educación ponen énfasis en su carácter de intercultural y condición fundamental para la consecución del buen vivir.

En 2010 se aprueba la Ley Orgánica de Educación Superior y en marzo de 2011 la Ley Orgánica de Educación Intercultural, estas dos leyes también remarcan la interculturalidad como una apuesta a la formación de personas capaces de transformar la sociedad.

Si bien el recorrido de la educación intercultural ha sido largo en nuestro país, las políticas públicas implementadas para la puesta en práctica de la interculturalidad han tenido según varios de sus críticos un tinte "multiculturalista de la celebración de la diversidad a través de la tolerancia" (Vélez, 2009: 54), lo que no implica el reconocimiento, ni la valoración del otro diferente en las dimensiones que lo requiere la propuesta intercultural que, además, es una "propuesta política que apunta a la consecución de sociedades más justas y equitativas, donde el ejercicio de la diferencia sea realmente un derecho ciudadano y la educación contribuya realmente a transformar las situaciones de inequidad y exclusión" (Vélez, 2009:56).

Esta apuesta de transformación de la sociedad a través de la educación pone sobre la mesa de discusión la importancia de la formación de los docentes como punto esencial para el logro de cambios. La interculturalización de la formación docente se vuelve imperativa y por lo tanto las universidades que ofrecen formación profesional para maestros, así como, los institutos superiores pedagógicos (ISPED) y los institutos pedagógicos interculturales bilingües (IPIB) deben asumir la responsabilidad no solo de afianzar conocimientos curriculares y cualificar habilidades para la docencia, sino de entregar herramientas que permitan de formas concretas la construcción de una sociedad intercultural desde la práctica cotidiana.

Primeros hallazgos del trabajo de campo

Sobre el concepto de interculturalidad

Si bien el concepto de interculturalidad se halla en proceso de construcción existen elementos y valores esenciales que hacen parte del mismo como: el respeto, el reconocimiento, la autovaloración y valoración del otro en un marco de condiciones de equidad y ejercicio de los derechos, que no se pueden dejar de mencionar cuando se habla de interculturalidad, sin embargo, estos elementos no son asumidos o reconocidos por todos los funcionarios de las instituciones relacionadas con el sector educativo lo que como se había mencionado con anterioridad también hace difuso su accionar y dificulta la puesta en práctica de la interculturalidad.

En la actualidad el marco legal educativo exige de cambios a nivel institucional (administrativo/financiero) y reasignación de competencias, situación que se desarrolla en medio de tensiones y falta de claridad sobre los pasos y nuevas formas de accionar, por lo que aún es difícil vislumbrar estructuras orgánicas y consensuadas.

Por ejemplo, los institutos superiores antes bajo la tutela del Ministerio de Educación pasan a ser parte del Sistema de Educación Superior y por lo tanto de la SENESCYT (Secretaría Nacional de Educación superior, Ciencia y Tecnología); de igual forma la nueva Ley Orgánica de Educación Intercultural, que rige a todo el Sistema Educativo de Educación Básica y Bachillerato marca cambios a nivel administrativo y financiero de lo que antes era la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe que funcionaba como ente autónomo y que en la actualidad debe pasar a ser una Subsecretaría dentro del Ministerio de Educación, lo que ha provocado malestar e incertidumbre a nivel de funcionarios y maestros que formaban parte de este sistema, así como el cuestionamiento de la dirigencia indígena.

Sobre los maestros, material didáctico e infraestructura

La Constitución del Ecuador así como la Ley Orgánica de Educación Intercultural y la Ley Orgánica de Educación Superior, garantizan el derecho de las personas, pueblos y nacionalidades a educarse en su propio idioma y potencializar su cultura, situación que en la práctica debe enfrentar problemas como la falta de maestros bilingües y material didáctico para las 13 lenguas indígenas que existen en nuestro país.

El desarrollo un currículo nacional de Educación Básica y Bachillerato al que además deben adaptarse e incrementarse los contenidos culturales de los diferentes pueblos y nacionalidades, se encuentra con las realidades de escuelas interculturales bilingües de la Amazonía, en las cuales hay presencia de estudiantes de hasta cinco nacionalidades diferentes, lo que hace prácticamente imposible la aplicación de la ley, nuevamente por la falta de maestros capacitados y de material didáctico para todos.

La situación laboral de los maestros especialmente en las escuelas bilingües es incierta ya que para permanecer en el sistema, todos los maestros deberían hablar una lengua indígena, lo que no ocurre y se contratan maestro temporales, hasta que existan maestros capaces de cumplir con el requisito, además no todos los maestros que la hablan una lengua indígena están capacitados para facilitar proceso de enseñanza en ciencias como la física, química, biología o matemática.

Los maestros que deben cumplir sus funciones en los sectores rurales más alejados, especialmente en la Amazonía, requieren hablar una lengua indígena según la comunidad a la que vayan, sin embargo, esta condición no siempre se cumple y los procesos educativos no terminan siendo efectivos y el maestro queda marginado de la comunidad.

La formación a nivel superior se enfrenta con similares dificultades y si bien ha habido experiencias de apoyo y cooperación para la formación de maestros indígenas, esos esfuerzos no logran cubrir la demanda de educación intercultural bilingüe.

El tema de la interculturalidad no termina de ser asumido como parte de los procesos educativos dentro de los currículos de las instituciones educativas a nivel superior, salvo en los casos de los Institutos Pedagógicos Interculturales Bilingües y algunos programas específicos de Universidades como la de Cuenca o Salesiana.

En la práctica cotidiana los maestros deben enfrentar problemas como la desvalorización de los idiomas indígenas, la percepción de padres de familia que consideran que la educación intercultural bilingüe no tiene la misma calidad que la anteriormente llamada hispana, los procesos de migración hacia las ciudades y el extranjero que desarticulan los hogares y dificultan los procesos de enseñanza aprendizaje entre otros.

Desafíos

Estos son los primeros avances de una investigación que va develando las realidades cotidianas que enfrentan funcionarios públicos, maestros y estudiantes que se encuentran inmensos en un proceso que pretende el cambio estructural de la sociedad. Se vislumbran desafíos que deberán enfrentarse en el corto y mediano plazo para cambiar las formas de entender la educación y enfrentar de manera práctica las dificultades diarias en el aula de clase y las relaciones con los *otros diferentes*.

Entre estos desafíos se encuentran la misma formación docente, que debe facilitar el cambio de estructuras mentales de los maestros que deberán, convertirse en intelectuales críticos que se encuentren *entre* la propia cultura y las otras culturas (Dussel, 2005), capaces de ser autocríticos, capaces de desamprender para abrirse a la posibilidad de formas alternativas de saber y conocimientos tan validos como los probados a través del método científico, capaces de deconstruir y reconstruir nuevos conocimientos a partir del diálogo y el reconocimiento.

La nueva legislación educativa a nivel superior así como la dirigida a la educación básica y de bachillerato, exige una profunda reflexión y diálogo interinstitucional, que permita la articulación adecuada de competencias y la comprensión consensuada de conceptos como la interculturalidad para facilitar la implementación de políticas oportunas y coherentes con la realidad diversa de nuestro país.

Es una necesidad imperiosa la capacitación de maestros en los temas de interculturalidad, lenguas indígenas y afianzamiento de capacidades pedagógicas que permitan la puesta en práctica la interculturalidad en la cotidianidad de los centros educativos.

El financiamiento de la educación debe tomar en cuenta las particularidades de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, sin olvidar que también son parte de esta diversidad afroecuatorianos, montubios y mestizos, por lo que los materiales didácticos, infraestructura deben pensarse en función de brindar calidad y servicios adecuados a las realidades donde se desarrollan los procesos educativos.

Al finalizar la investigación esperamos contribuir al debate de este fundamental tema para el país y sobre todo favorecer la reflexión de quienes diariamente se enfrentan con el reto de formar conciencias, valores y actitudes de nuevos seres humanos capaces de construir un mundo diferente respetuoso de los otros y de la naturaleza.

Anita Krainer:

Doctora en sociolingüística, magister en pedagogía, ambos por la Universidad de Viena. Profesora investigadora del programa de Estudios Socio-ambientales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Sede Ecuador y coordinadora del Laboratorio de Interculturalidad de esta sede académica.

Martha Guerra:

Ingeniera en Ejecución Agroforestal por la Universidad Tecnológica Equinoccial y Maestra en Estudios Socio-ambientales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Investigadora en el Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO- Ecuador

Yuri Guandinango:

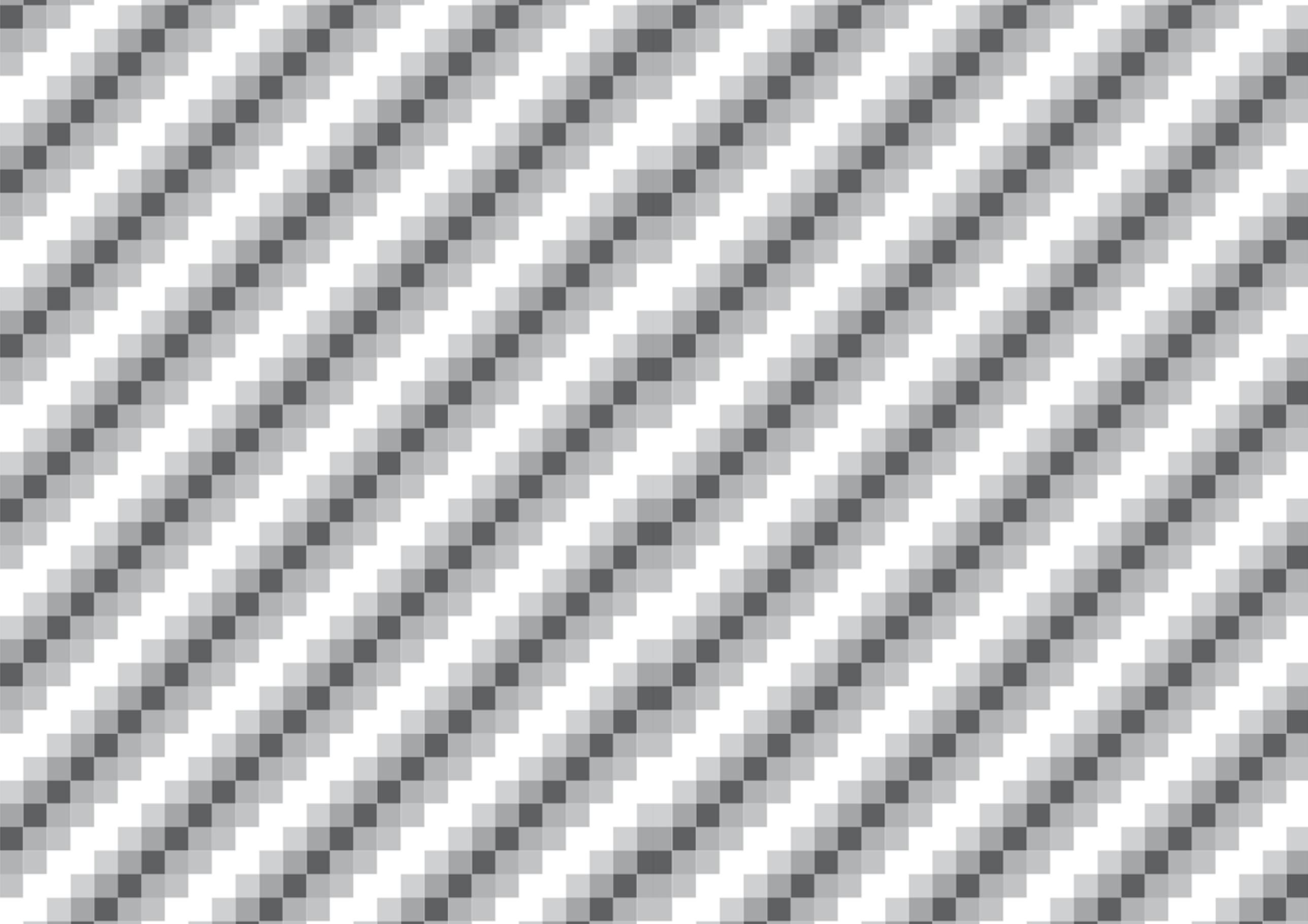
Economista por la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, actualmente es maestrante en el Programa de Estudios Socio-ambientales de FLACSO Sede Ecuador. Cargo: Becaria investigadora en el Laboratorio de Interculturalidad, FLACSO Sede Ecuador

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2010). "Respuestas regionales para problemas globales". En *Sumak Kawsay / buen vivir y cambios civilizatorios*, Irene León (Coord.): 89-104. Quito: FEDAEPS.
- Alsina Miguel (1999). *La Comunicación Intercultural*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Andrade, Susana (2009). "Como abordar la interculturalidad? Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador". En *Lineamientos para la construcción de políticas públicas interculturales*, Ministerio Coordinador del Patrimonio (Coord.): 3-15. Quito: Excelprint.
- Arconada, Katu (2011). "Geopolítica plurinacional de la reivindicación de la Plurinacionalidad a la construcción del Estado Plurinacional" Ponencia en el *Primer Encuentro de los Pueblos y Nacionalidades Andinas por el Sumak Kawsay, la Plurinacionalidad e Interculturalidad*, septiembre 27, en Quito, Ecuador.
- Bello, Álvaro (2009). "Derechos indígenas y ciudadanía diferenciadas en América Latina y el Caribe. Implicancias para la educación". En *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, Luis Enrique López (Ed.): 57-76. Bolivia: Plural editores.
- Carpio, Patricio (2009). "El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional en Ecuador". En *El buen vivir: una vía para el desarrollo*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.): 115-148. Quito: Abya-Yala.
- Conejo, Alberto (2008). "Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador. La propuesta educativa y su proceso". *Alteridad*: 64-88. Quito: UPS
- CONAIE (2011). *Proceso de la construcción y ejercicio de la plurinacionalidad e interculturalidad en el marco del nuevo Estado denominado plurinacional-Ecuador*. Quito: Nuestra Amazonía.
- Congreso de Colombia (2006). "LEY 1014 DE 2006. De fomento a la cultura del emprendimiento". Disponible en http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2006/ley_1014_2006.html, (visitado noviembre 30 de 2011).
- Constitución de la República del Ecuador (2008). De fecha 20 de octubre de 2008. Registro oficial N° 449.
- Cholango, Humberto (2011). "Propuestas para la construcción del Estado Plurinacional e intercultural". Ponencia presentada en el primer *Encuentro de los Pueblos y Nacionalidades Andinas por el Sumak Kawsay, la Plurinacionalidad e Interculturalidad en el marco del año de la integración*, septiembre 27, en Quito, Ecuador.
- Dussel, Enrique (2005). "Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)". Disponible en <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>, (visitado en octubre 1 de 2011)
- Exeni, José Luis (2011). Ponencia en el *conversatorio Plurinacionalidad y Justicia Indígena*. Quito: IAEN-8 de septiembre de 2011.
- Grijalva, Agustín (2008). "El Estado Plurinacional e Intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008". *Ecuador Debate* N°75: 49-62.
- Krainer, et. al. (2011). "Construyendo interculturalidad desde el sector educativo en el Ecuador. La importancia de la formación docente". Propuesta de investigación del FDA colectivo convocatoria 2011. FLACSO: Quito. Documento sin publicar.
- Krainer, Anita (2010). "Análisis de las experiencias prácticas de sensibilización ambiental e intercultural, a nivel de centros educativos en el Ecuador". Informe final de investigación del FDA colectivo convocatoria 2010. FLACSO: Quito. Documento sin publicar.
- Larrea, Ana (2008). "La Plurinacionalidad. Iguales y diversos en busca del Sumak Kawsay". En *Entre el quiebre y la realidad: Constitución 2008*, Alberto Acosta (Resp.): 77-85. Quito: Abya Ayala.
- Moya, Ruth (2009). "La interculturalidad para todos en América Latina". En *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, Luis Enrique López (Ed.): 21-56. Bolivia: Plural editores.
- Moya, Alba y Ruth Moya (2004). *Derivas de la interculturalidad, Procesos y desafíos en América Latina*. Quito: CAFOLIS-FUNADES.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). "La hora de los invisibles". En *Sumak kawsay / buen vivir y cambios civilizatorios*, Irene León (Coord.): 13-26. Quito: FEDAEPS.
- Vélez, Catalina (2009). "Trayectoria de la educación intercultural en el Ecuador". En *Interculturalidad: Reflexiones desde la práctica*, Alejandro Mendoza y Fernando Yañez (comp.): 43-58. Quito: Manthra Editores.
- Villena, Sergio (2007). "Cultura, desarrollo y globalización: Apuntes teóricos para una discusión urgente". En *Interrogantes sobre el rumbo del país: debates sobre economía, política, sociedad y cultura*. Manuel Barahona y AJAJRA Cecilfano (Ed.): 94-100. San José: FLACSO.
- Viteri, Carlos (2002). "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". Disponible en <http://commit.com/?q=la/node/150002>, (visitado julio 15 de 2011).
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2006). "Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad". En *Política e interculturalidad en la educación. Memoria del II encuentro multidisciplinario de educación intercultural CEFIA-UIC-CGEIB*, Tomás Almorín et al. (Ed.). México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, Instituto Internacional de Filosofía.
- Walsh, Catherine (2006). "Las geopolíticas de conocimientos y colonialidad del poder". En *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Catherine Walsh et al. (Ed.): 17-45. Quito: Abya Yala.

Entrevistas

- Luis Andrango, 15 de agosto de 2011.
- Fernando Sarango, 27 de julio de 2011.
- Fernando Yáñez, 11 de agosto de 2011.
- BSNP01, Funcionaria Pública, 2011.



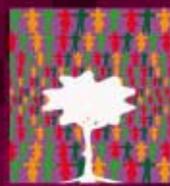
ISBN: 978-9978-14-224-0



9 789978 142240



UNIVERSIDAD DE CUENCA
desde 1867



PYDLOS

Av. Víctor Manuel Albornoz, Quinta de Balzaín 593 7 405 1186 / 405 1187
Email: pydlos@ucuenca.edu.ec <http://pydlos.ucuenca.edu.ec>