



DILEMAS DEL BUEN VIVIR



POR MARÍA CARMAN

ESCRITORA, INVESTIGADORA DEL CONICET
PROFESORA ADJUNTA Y DIRECTORA DEL EQUIPO
ANTROPOLOGÍA, CIUDAD Y NATURALEZA (UBA)





En América Latina, el giro biocéntrico ha retomado como sustento filosófico el ideal de vida armoniosa entre los humanos y la naturaleza propio de las cosmovisiones aborígenes. Pese a su potencial emancipador, se corre el riesgo de que esos saberes subalternos solo se vuelvan valiosos a partir del saber antropocéntrico occidental que sigue funcionando como marco de referencia dominante.

Para comprender la relevancia que adquiere la promulgación de derechos de los animales o bien de la naturaleza en el mundo contemporáneo es necesario recordar que, como señala el sociólogo Sousa Santos, los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de la política pretendidamente progresista. Ese progresismo se extiende hacia todos aquellos fenómenos, entidades, males o padecimientos susceptibles de ser incorporados como materia de derecho ambiental; y este último se suma a la nómina de los derechos económicos, sociales y culturales que han de ser garantizados para la población.

En el derecho europeo, las capacidades de los animales son tuteladas por leyes especiales a través de los códigos civiles de Suiza, Alemania, Gran Bretaña y Austria. En 2008 se votó en España la concesión del estatus legal de persona con derechos a un animal; y se fueron sancionando iniciativas –en Europa y Estados Unidos– para prohibir el confinamiento en jaulas de los animales de granja, entre otras medidas protectoras.

En América Latina, el llamado *giro biocéntrico* supone un avance jurídico distinto: no se limita a la inclusión del ambiente en los derechos de tercera generación. La Constitución de Ecuador (2008) asume a la Pachamama como sujeto de derechos, lo cual no solo implica que cualquier individuo puede ejercer acciones en su defensa, sino que esa naturaleza tiene valores intrínsecos, independiente de los intereses de los humanos. En sintonía con los *animal rights* europeos, esta reciente carta magna impugna una concepción de la política que incluya únicamente a los seres humanos en tanto sujetos de derechos. Como sustento filosófico, tanto la Constitución de Ecuador como la Constitución de Bolivia (2009) retoman las nociones indígenas del Buen Vivir, que designan la vida armoniosa entre los humanos y la naturaleza. La idea del Buen Vivir es nombrada como *sumak kawsay* en quechua, mientras que en Bolivia se la invoca como Vivir Bien: *suma qamaña* en aymara, *ñandareko* en guaraní y, también, *sumak kawsay* en quechua.

En su extraordinario trabajo sobre los achuar del Amazonas, el antropólogo Philippe Descola utiliza el término *good life* (*shiir waras*) para referirse al ideal de una vida armoniosa vinculada con tener paz en casa y un estado de equilibrio en el uso de la naturaleza, alejado de una acumulación sin fin de artículos de consumo. Uno de los criterios fundamentales de la “buena vida” remite a la habilidad para asegurar la reproducción doméstica explotando solo una pequeña fracción de los recursos existentes. La praxis diaria de este pueblo, sintetizada en la noción de buena vida, muestra una correspondencia entre los modos de relacionarse con la naturaleza y los modos de relacionarse con los otros.

Por un lado, el Buen Vivir es un bienvenido gesto de restauración simbólica de pueblos que han sufrido una persistente colonización. La novedosa consagración de los derechos de la Pachamama en la Constitución de Ecuador busca distanciarse de la retórica de dominio sobre la naturaleza característica del paradigma moderno occidental.

La potencialidad que la noción del Buen Vivir nos ofrece resulta indudable y de ello dan cuenta no solo los trabajos de prestigiosos colegas latinoamericanos sino las apropiaciones de dicho concepto por parte de diversos movimientos sociales en nuestro continente. El Buen Vivir puede actuar como una brújula para consolidar vínculos más armoniosos de los hombres entre sí y con la naturaleza: la utopía de un nuevo *convivir*. La vastedad del tema merecería un trabajo aparte: las diferentes acepciones del Buen Vivir; las alianzas entre ONG locales e internacionales en la promoción de estos nuevos derechos; las implicancias sociopolíticas de estas innovaciones jurídicas en el contexto de los Estados plurinacionales; las contradicciones entre el “espíritu del buen vivir” y las metas extractivistas de Bolivia y Ecuador, entre otros.

Si el *sumak kawsay* va revistiéndose de nuevos significados en el trayecto que aún recorre desde comunidades andinas hasta la carta magna de un Estado, no está de más recordar algunas lecciones que nos provee la antropología. En primer lugar, Lévi-Strauss nos ha enseñado que los términos jamás poseen una significación intrínseca sino de posición, en función de la estructura y el contexto cultural. Las categorías son, pues, inseparables de los modos en que las personas se perciben a sí mismas y a los otros en un determinado entorno. En segundo lugar, recordemos que el Buen Vivir es concebido como un concepto en construcción, abierto a lo impredecible. Me pregunto si no hay algo intraducible –y por tanto *no asimilable*– en su significado. Esto no presupone reivindicar un pretendido purismo de estas comunidades indígenas ni tampoco, como alguna vez lo hizo Lévi-Strauss, una saludable dosis de etnocentrismo para preservar las diferencias entre culturas. Simplemente quiero enfatizar que todavía es necesario descubrir si el rasgo básico de esa cosmovisión –una ética compartida entre los seres del planeta– no ha de quedar subsumido bajo el esquema naturalista occidental que sigue funcionando como el valor de referencia.

¿Alientan estas reflexiones un escepticismo sin escape, el de estar enfrentándonos a una retórica vaciada de sus saberes prácticos? Más probable es que nos encontremos frente a la siguiente paradoja, largamente probada en la literatura etnográfica: las construcciones culturales del medio ambiente para las comunidades indígenas suelen ser *secundarias* respecto de sus saberes y acciones prácticas. No se trata de un conocimiento



Narraciones pictóricas, 2012

codificado al modo del pensamiento occidental, sino de una praxis. En la letra de estas cartas magnas se invierte dicho orden: prima allí una dirección intelectual, un principio orientador de las políticas; luego será o no una práctica efectiva en la vida de las personas.

Existe otra cuestión ineludible: la idea misma de *giro biocéntrico* resulta discutible, en tanto es la comunidad de expertos la que instituye ese *progresismo* de la naturaleza. La instauración de los derechos de la Pachamama supone hablar en su nombre. Nosotros, los *animales humanos*, estamos sancionando la Constitución; y no estamos exentos de que algunas aplicaciones prácticas de esa ley puedan atentar contra la dignidad de algunos grupos humanos o reproducir la desigualdad. Apelando a la protección de



todos los seres vivos podrían imponerse restricciones en los usos de los territorios o prohibirse prácticas de caza y pesca que organizan las posibilidades de supervivencia de sectores subalternos. En nombre del Buen Vivir de una nación pueden implementarse además políticas extractivistas en tierras indígenas sin el consentimiento de esas comunidades, violando su derecho de autodeterminación.

El libro de la colega Susana Ramírez Hita sobre el proyecto de salud intercultural en Bolivia ofrece un muestrario de tales contradicciones. Si bien la autora admite que el reconocimiento de la pluralidad cultural por parte del Estado significó un gran avance, señala que sigue habiendo una práctica homogeneizadora en la medición y tratamiento



Si bien resulta promisorio retomar la objetivación de la naturaleza que proviene de una cultura subalterna, interesa preguntarse por las formas en que se pone en juego en proyectos de dominación que eventualmente subsumen esos saberes.

de salud de los sectores más postergados, aunque disfrazada en un discurso pluralista. En sintonía con la carta magna, el proyecto de salud intercultural de Bolivia retoma la noción del Buen Vivir: se revalorizan el saber y la medicina tradicionales, pero no se colocan médicos ni puestos de salud en ciertas zonas indígenas del país. Algo similar sucede con el registro de datos epidemiológicos por parte del Ministerio de Salud, establecido bajo los parámetros de la Organización Mundial de la Salud y sin adaptación a la realidad del país. Las políticas internacionales de cooperación no registran aquellas patologías por las cuales la población se enferma y muere, sino las problemáticas que fueron definidas *a priori* como preocupantes para la región latinoamericana, como la materno-infantil. Los indicadores del Plan de Desarrollo Nacional continúan rigiéndose exclusivamente por el Índice de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas que registra a las personas que viven con menos de un dólar diario; un parámetro que no resulta aplicable a grupos cazadores y recolectores. Los datos así obtenidos, nos dice la autora, se alejan de la realidad de la vida cotidiana de las comunidades involucradas.

Si bien resulta promisorio retomar la objetivación de la naturaleza que proviene de una cultura subalterna, interesa preguntarse por las formas en que se pone en juego en proyectos de dominación que eventualmente subsumen esos saberes. En tal sentido, aún es prematuro evaluar si las nuevas inscripciones de las nociones del Buen Vivir han de proveer un horizonte emancipador. A modo de ejemplo, retomemos un documento de la Plataforma Boliviana frente al Cambio Climático, que objetó el documento final del encuentro Rio+20 (junio 2012) en los siguientes términos:

“Ese documento menciona a los indígenas y a la Madre Tierra pero como una cuestión espiritual, folclórica, como un maquillaje. (...) No toman en cuenta nuestras propuestas de hacer un cambio estructural. (...) Ellos dicen que han incluido nuestras necesidades, pero (...) la verdadera intención (...) es continuar con el despojo de nuestros recursos y nuestros territorios”.

En efecto, un conjunto de prácticas y saberes populares puede ser enaltecido al mismo tiempo en que es ignorado en sus aspectos fundamentales. ¿Se trata de una mera domesticación de un saber indígena para legitimar acciones predatorias sobre nuevos territorios?



Narraciones pictóricas, 2012

El paso del antropocentrismo al biocentrismo no solo es una apuesta del Buen Vivir, sino una reivindicación compartida por varios colectivos ambientalistas. Es evidente que no alcanza con idealizar el paso de una visión *antropo* a una *bio*: dicha transición no necesariamente ocurre, ni persigue relaciones de mayor equidad. Resulta insoslayable observar en cada caso qué colectivo humano es portador de esa visión; cuál es su posición en la estructura social; cómo esa visión se corresponde con determinadas políticas; y de qué modo esta es impuesta o no a otros grupos. En el marco de estos paradigmas presuntamente innovadores suele operar, además, una prescripción respecto de cuál ha de ser la relación moralmente adecuada de los seres humanos con el medio ambiente.

La instauración de siempre renovadas –y cada vez más sofisticadas– fachadas de inclusión de colectivos postergados ¿no ha de ser funcional, una vez más, a la demora *ad infinitum* de la afiliación de los sectores más desfavorecidos en nuestras sociedades aún profundamente desiguales? ¿No se corre el riesgo de que ciertas apropiaciones del paradigma biocéntrico difuminen más y más el rostro de los vulnerables hasta quitarles toda existencia social? No estamos exentos de que supuestas políticas de dignidad hacia todo lo viviente terminen legitimando nuevos rounds de opresión, desigualdad o neocolonialismo hacia los humanos. ✱