

Sociedad y Naturaleza. Contribuciones de la América profunda a la superación de la crisis

Virginia Toledo López

*

Resumen

La situación de crisis civilizatoria que atravesamos nos lleva a asumir que la generación de alternativas a la forma en que nos vinculamos con nuestro entorno no es utopía sino necesidad. América latina abriga a una gran cantidad de culturas originarias que han resistido la embestida de la sociedad moderna y colonizadora. La cosmovisión del Sumaj Kawsay da cuenta de una existencia social respetuosa de la vida, basada en el equilibrio y la coevolución entre todos los seres del planeta. Su actual incorporación a la agenda por parte del Estado boliviano la vuelve una propuesta política civilizatoria sincrónica, en la cual se funden saberes antiguos y modernos para la construcción de un renovado vínculo entre la sociedad y el resto de la naturaleza.

Palabras clave: crisis, Buen Vivir, cultura de la vida, Bolivia, razón instrumental.

* Lic. en Relaciones Internacionales. Centro de Investigaciones Geográficas (CIG) – IGEHCS/CONICET – UNCPBA.

Introducción

La opulencia consumista de las sociedades del Norte, la persistente pobreza y desnutrición en las que vive buena parte de la humanidad, la inestabilidad del sistema económico dominante, el deterioro constante de la calidad de vida, las frecuentes crisis ambientales, la permanente desigualdad económica y ecológica (tanto entre países como entre grupos sociales al interior de los mismos); el despoblamiento de las zonas rurales, el colapso de las urbes, la pérdida de biodiversidad, entre otros fenómenos propios del mundo moderno, llevan algunos autores a definir la actual situación como una “crisis megaestructural” que requiere de la reconfiguración radical de todo el modelo civilizatorio (Toledo, 1992: 17).

Para algunos, la quintaesencia de este escenario se encuentra en la transgresión de los límites biofísicos del planeta propiciada por la expansión de la racionalidad instrumental a todos los ámbitos de nuestra vida. Los teóricos de la Teoría Crítica sostenían que la expansión de la mercantilización empobrece la experiencia, en la medida en que el ser humano pierde la capacidad de comunicarse con lo que le rodea.¹ Esto se mantiene y profundiza gracias al rol fundamental que cumple la cultura afirmativa burguesa. A decir de Herbert Marcuse (1993: 79): “Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad”.

Con la conquista esta racionalidad se impone en nuestras latitudes como dominante.² Pese a ello, aún es posible encontrar en esta región culturas de tiempos inmemoriales que ostentan lógicas de vinculación con la naturaleza que no tienen en la acumulación, la productividad y la producción de valores de cambio, su parámetro fundamental. Al respecto Víctor Toledo (2009: 33) reconoce que “los saberes de los pueblos y culturas que existieron y aún existen, están basados en una relación directa, práctica y emotiva con la naturaleza. Son conocimientos que se construyen en el lugar, están localizados o territorializados porque dependen de culturas profundamente arraigadas en los contextos simbólicos, cognitivos y naturales de su propio entorno”. De allí que algunos estudiosos de la cuestión ambiental han reconocido la importancia de estas formas culturales para el desarrollo de una existencia más sustentable: “los entes

culturales' pasados no sólo son recordados sino recodificados, recobrando aquello que alguna vez fue depositado en la memoria de cultura, desenredando la madeja del tiempo y forjando una nuevo vínculo entre el pasado y el futuro” (Leff, 2000: 63).

El presente trabajo se propone reflexionar sobre la actual crisis civilizatoria al calor de las propuestas político–culturales de pueblos originarios de América Latina. Con este fin se describen algunas dimensiones de la cosmovisión del *Sumaj Kawsay*, a partir de las nociones incluidas en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia y del “Manifiesto de la Isla del Sol”, presentado el 21 de diciembre de 2012.

El *Vivir Bien/Buen Vivir*³ como fundamento de una nueva sociedad

En los últimos años hemos vivenciado la creciente popularidad de las nociones de *Vivir Bien-Buen Vivir*. Esta concepción, que ha resistido durante siglos en el seno de las culturas andinas latinoamericanas, siendo transmitida de generación en generación, hoy reemerge posicionándose en la agenda política mundial. Entre los elementos que han contribuido a darle visibilidad se destaca su incorporación como eje articulador de la Carta Magna de Bolivia (promulgada en 2009) y la recuperación de este principio en tanto fundamento para una propuesta política para los pueblos del mundo de parte del presidente Evo Morales, en diciembre de 2012. Esta actualización y reafirmación del Buen Vivir involucra, no obstante, “un nudo complejo de procesos materiales y simbólicos, de razonamientos y significaciones construidas por un conjunto de prácticas sociales y culturales, heterogéneas y diversas” (Leff, 2004: 210). Por ello su difusión actual desde el Estado no se encuentra exenta de contrariedades, existiendo situaciones en las que el principio del *Sumaj Kawsay* era reivindicado por las comunidades indígenas frente al Estado boliviano.⁴ Entendemos estos sucesos en el marco de una disputa de dimensiones globales por los modos de apropiación y uso de los bienes naturales y la concepción misma del desarrollo. De allí la destacada importancia que adquiere el empoderamiento de las comunidades, a través de políticas de ampliación democrática y poder participativo, propiciado por la nueva Constitución en una etapa que asumimos como de transición, como mecanismo de recuperación de la Soberanía Popular y de defensa ante el predominio avasallante de la economía–mundo capitalista (incluso frente al mismo Estado).

El Buen Vivir en la Constitución boliviana

La llegada de del Evo Morales Ayma al Palacio Quemado en 2005 inauguró una coyuntura de profundos cambios políticos y económicos en la sociedad boliviana, abriendo a las cosmovisiones originarias nuevas posibilidades. En este marco, en 2009 se aprueba por *referendum* la nueva Constitución que incorpora la noción del *Vivir Bien* como principio rector de la vida social:

“I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, 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” (Constitución de Bolivia, Art. 8).

El influjo indígena que impregna la constitución boliviana implica un fuerte distanciamiento de la racionalidad instrumental.⁵ Por un lado, el paradigma de la modernidad(-colonial) se funda en una visión dicotómica de la relación naturaleza-sociedad,⁶ de lo que se derivan nuevas divisiones (por ejemplo: campo-ciudad, trabajo intelectual-trabajo manual, etc.) (Roa Avedaño, 2009), al tiempo que promueve una ética antropocéntrica. Al contrario, el *Buen Vivir-Vivir Bien* de los pueblos andinos parte de reconocer a la Madre-Padre Tierra “como un ser vivo, con el cual tenemos una relación indivisible, interdependiente, complementaria y espiritual” (CMPCCDMT, 2010). Ello implica una concepción en la que la sociedad y la naturaleza son *una*, unidas espacial y temporalmente en un continuo, mostrando una auténtica percepción de la coevolución. “La vida dulce o vida bonita de los pueblos andinos nos propone un mundo austero y diverso, en equilibrio con la naturaleza y con el mundo espiritual” (Roa Avedaño, 2009) aspirando a la existencia armoniosa entre todas las formas de vida. “Vivir Bien es equilibrio y armonía, y ese equilibrio y armonía tienen acciones específicas concretas en nuestra familia, nuestra vida y la sociedad. Vivir Bien también significa despertar en el contexto de

relacionamiento con la vida, complementándonos con todas las formas de existencia” (*Adital*, 29/03/10).

Desde esta perspectiva se contemplan valores propios de los elementos naturales, *intrínsecos*, e independientes de la evaluación que de ella hacen las personas. Al reconocer derechos de existencia a todos los seres vivos y privilegiar la vida por sobre cualquier otro interés, la naturaleza es considerada un “sujeto de valores”, “derivando de ese reconocimiento, el aceptar que poseen derechos a desarrollar sus propios procesos vitales”, más allá del interés humano (Gudynas, 2003: 197). Se puede afirmar entonces que en la cosmología andina predomina una perspectiva ética biocéntrica que parte de una concepción de coevolución entre la sociedad y la naturaleza, en la que *la vida* es el foco central. Para los pueblos originarios aymara y quechua “toda forma de existencia tiene categoría de igual, todos existimos en una relación complementaria, todo vive y todo es importante”. De este modo, el deterioro de una especie acarrea el deterioro del conjunto (Huanacuni Mamani, 2010: 37).

La propuesta de una “cultura de la vida” que subyace en ésta cosmovisión, se corresponde además con un paradigma comunitario basado en la reciprocidad (*ayni* en aymara) y en la complementariedad. Ello lleva a reconfigurar la visión de comunidad (común-unidad) considerada no sólo como una estructura social sino como una estructura de vida (de todas las formas de existencia).⁷ El concepto que engloba tal significación en el idioma aymara es *ayllu*. La complementación de tales conceptos fundamentales se expresa en la siguiente frase: “*El horizonte del ayllu en ayni es el suma qamaña*” (Idem: 54). Así, se entiende que el objetivo último de toda relación de reciprocidad y complementariedad en la comunidad es *Vivir Bien*, en plenitud, buscando la armonía y equilibrio entre todas las formas de existencia. De ello se desprende también que en el *ayllu* la economía no se organiza en función del mercado, sino que a partir de los términos de reciprocidad, ayuda mutua, equilibrio y armonía ésta pasa a ser *comunitaria y complementaria* (Idem: 56-58).⁸

Por otra parte, David Choquehuanca, canciller de Bolivia, señala que el Vivir Bien es concebido también como “vida armónica en permanente construcción” (en Huanacuni Mamani, 2010: 32). De esta forma, se remarca que no existe un estado anterior y posterior al *Buen Vivir-Vivir Bien*, a diferencia de las nociones de *subdesarrollo* y *desarrollo* en el paradigma occidental.

Por último y a fin de lograr comprensión más plena de lo que realmente quiere significar el *Sumak Kawsay* es necesario recurrir a la traducción de cada uno de los términos desde sus idiomas originales. En la cosmovisión aymara *Suma* quiere decir *plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso* y *Qamaña* significa *vivir, convivir, estar siendo*. Por su parte, desde el quechua, *Sumak* se corresponde con la del *Suma* aymara (agregándole como sinónimo también *superior*) mientras que *Kawsay* quiere decir *vida y ser estando*. Entonces, según Huanacuni Mamani la traducción más correcta sería el “vivir en plenitud”, la vida en equilibrio material y espiritual, en comunidad (Huanacuni Mamani, 2010: 15).

Así, “el *Suma Qamaña* es el camino y el horizonte de la comunidad”, que implica saber vivir (estar en armonía con uno mismo) y convivir con todas las formas de existencia (Ibid.).⁹ En definitiva, se es fundamental tener presente que “‘Vivir Bien’ como concepto en idioma español, se queda pequeño ante el real significado en el idioma original” (Idem: 39).

Sobre la base de esta racionalidad, estos pueblos han construido sus propios “mundos de vida”, imprimiendo sus intencionalidades sobre el espacio y apropiándose de la naturaleza. De esta forma el *Suma Qamaña* de los pueblos andinos de Bolivia, da cuenta de que es posible habitar esta tierra conviviendo en *armonía* con el resto de los seres –concepto básico de la vida–. “El Vivir Bien o Buen Vivir, este antiguo y nuevo paradigma heredado de nuestros ancestros, abre la puerta para el cultivo de una nueva sociedad” (Huanacuni Mamani, 2010: 12).

El Vivir Bien como horizonte civilizatorio. Diez propuestas para una agenda por la vida

En el pasado solsticio de verano para el Sur Global, se reunieron en la Isla del Sol¹⁰ más de diez mil integrantes de movimientos y organizaciones de todo el mundo, convocados por el presidente del boliviano. Ese día para los pueblos originarios de la *Awya Yala* (actual territorio de América) se festejaba el comienzo de una nueva era: “el fin del *no tiempo* y el comienzo del *tiempo*”, también entendido como el momento del *Pachakuti*, que marcaría el despertar tras un período de oscuridad (iniciado con la conquista).¹¹ *Pachakuti* que se traduce en lengua castellana como revolución, asemeja más bien en la cosmología andina a un tiempo de caos y regeneración del equilibrio cósmico. Por eso, el 21 de diciembre de 2012 miles de personas se reunían en el lago más alto del mundo para, en palabras de Evo Morales “dar esperanza en este nuevo amanecer para los pueblos del mundo” (Morales: 2012).

El Manifiesto se justificó en el marco de la crisis que atraviesa la humanidad: “El mundo está siendo azotado por una múltiple crisis global que se manifiesta en una crisis climática, financiera, alimentaria, institucional, cultural, ética y espiritual” (Morales, 2012). Crisis originada por una “sociedad donde el ser humano pretende ser superior a la Madre Tierra, convirtiendo a la naturaleza en un objeto de su despiadado dominio depredador” (Morales, 2012). Consiste en diez mandatos que son al mismo tiempo una denuncia del capitalismo y una propuesta en pos de una “cultura de la vida”.

Involucra un llamado a la revalorizar nuestras raíces a partir de la descolonización de las formas sociales dominantes en América latina, a través de la recuperación de la cosmovisión del Vivir Bien (Mandato 3) en un marco de respeto a la diversidad cultural. La importancia de este documento se deriva de que unifica las críticas a la racionalidad instrumental con la reivindicación y defensa de la cosmovisión originaria, en un esfuerzo por llevar a la agenda política principios y valores alternativos a los imperantes en las modernas sociedades capitalistas. De este modo, no sólo muestra que *hay* otras racionalidades, sino que apuesta a la generación de *nuevas* a partir del reencuentro de saberes diversos, antiguos y modernos.

En el mismo sentido fue la declaración del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional ese mismo día, cuando en una imponente marcha silenciosa que recorrió las ciudades de Palenque, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo y San Cristóbal de las Casas en el estado mexicano de Chiapas, en el sur de México, miles de zapatistas caminaban portando sus colores y sus capuchas. El comunicado que acompañó la manifestación afirmaba: “¿ESCUCHARON? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el del nuestro resurgiendo. El día que fue el día, era noche. Y noche será el día que será el día” (*Enlace Zapatista*, 21/12/13). La sincronía de ambos actos en el contexto crítico que atraviesa la sociedad moderna nos obliga a abrirnos y a reflexionar sobre el mensaje y las propuestas que se realizan desde estas culturas milenarias.

El Manifiesto se pronuncia en primer lugar, por una refundación del Estado y de la Política a partir de, por un lado, el reforzamiento de la democracia directa en las comunidades, a la que denomina “democracia comunal” a la par de una fuerte regulación del mercado. Para el manifiesto “la democracia es el gobierno de los pueblos y no de los mercados”, por ello critica a la democracia burguesa por su capacidad de coexistir con profundas desigualdades sociales. En la concepción de política que se reivindica, ésta involucra un posicionamiento ético cimentado en

los códigos ancestrales andinos (no robar, no mentir, no ser flojo y no ser adulón), al tiempo que se recupera el principio del «mandar obedeciendo» difundido por los zapatistas, como forma de ejercer funciones públicas. Así, el Vivir Bien implica una “ética revolucionaria basada en la armonía y solidaridad” (Mandato 2).

Por otro lado, frente a la idea de Estado-nación liberal se propicia la forma-estado plurinacional, como vía para encauzar esta política. El edificio jurídico-político, en esta perspectiva, debe colaborar en la satisfacción de las necesidades humanas esenciales. En este sentido clama por la incorporación de los “servicios básicos” (agua, electricidad, comunicaciones y saneamiento) como “derecho humano fundamental”, ello con el objetivo de disociar la voluntad de lucro del logro de un nivel elemental de prosperidad humana, con miras a resolver la inequidad social (Mandato 2). Esta desmercantilización y ampliación de derechos requiere de la gestión pública de estos servicios, a partir del avance en la nacionalización aquellos que se encuentren privatizados. La gestión pública es considerada como una “democratización económica”, complemento imprescindible de la democratización política del primer mandato.

En el plano de la política externa se alienta el desarrollo de una “Diplomacia de los Pueblos Sur”, cimentada en el fortalecimiento de la integración, cooperación y solidaridad en las esferas comercial, productiva, cultural, tecnológica, económica, financiera, energética, alimenticia, social y de salud (Mandato 7). La visión propuesta opone a los *Tratados de Libre Comercio* la difusión de los “Tratados de la Vida”, basados en el compartir (conocimientos, tecnologías y en la provisión mutua de recursos).¹² De hecho, el octavo mandato alude expresamente a que “el conocimiento y la tecnologías son instrumentos fundamentales para lograr el desarrollo integral, la erradicación de la pobreza y del hambre”, asumiendo como imposible la complementariedad tecnológica con los países desarrollados, defensores de una política tecnológica basada en el patentamiento y la difusión de la propiedad intelectual, generadores de monopolios tecnológicos. Así, la integración y el desarrollo de la ciencia y la tecnología, en la perspectiva del Buen Vivir, se orienta al desarrollo de tecnologías propias capaces de sintetizar los conocimientos de la ciencia moderna con los saberes ancestrales de los pueblos originarios (Mandato 8).

Por su parte, el logro la integración de los pueblos del Sur no implica necesariamente el enfrentamiento y la oposición con los pueblos del Norte, pero sí un fuerte rechazo del colonialismo y el imperialismo. En este sentido alienta el surgimiento de una nueva

institucionalidad internacional, que priorice “la seguridad de los pueblos, la vida y la Madre Tierra” (Mandato 9).¹³ De este modo, la construcción del Vivir Bien como horizonte civilizatorio requiere en última instancia del hermanamiento con los pueblos del Norte para el logro de un “desarrollo integral” de la humanidad “en armonía y equilibrio con la Madre Tierra” (Mandato 7). El «desarrollo» se asume entonces como integral, rechazando aquel que está enfocado al mercado, la acumulación del capital y la generación de ganancia. En este enfoque el desarrollo debe “estar orientado a la felicidad de la gente, a la armonía y al equilibrio con la Madre Tierra” (Mandato 10). Debe ser el Buen Vivir de los pueblos.

En este marco se hace un llamado a la construcción de un nuevo orden internacional basado en los principios de equidad, soberanía, armonía con la naturaleza, cooperación y solidaridad entre los pueblos. Este planteo involucra por un lado el desconocimiento de la Deuda Externa considerándolo como injusta y colonial (Mandato 10). Por otro, posee una dimensión de justicia ambiental al reclamar por el reconocimiento de la deuda climática al tiempo que se realiza una crítica demanda la reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero (Mandato 4), de la función de sumideros por la expansión de los espacios ambientales de las economías del norte (por ejemplo como depósitos de la basura nuclear o industrial) y de la provisión de materias primas (Mandato 7) como base del “comercio ecológicamente desigual”.¹⁴ Ello está en sintonía con la reivindicación de la “deuda ecológica” de la que son acreedores los países del Sur global.¹⁵

En el documento la naturaleza, nombrada como “Madre Tierra” o “Pachamama”, es entendida como un “ser vivo y sagrado” (Mandato 3), sujeto de derechos (Mandato 5), cuyo bienestar es imprescindible para la «buena vida» de los seres humanos. Así, advierte que “tenemos que tener siempre presente que el planeta puede vivir mejor sin los seres humanos pero los seres humanos no pueden vivir sin el planeta” (Mandato 4). Desde este posicionamiento ética biocéntrico se rechazan las propuestas de capitalismo verde, enunciadas como “colonialismo verde”, las cuales a través de la comercialización de las funciones ambientales y procesos naturales operan en el sentido de una creciente mercantilización de la vida,¹⁶ entrañando el peligro de la imposición de los ritmos de la acumulación de capital en detrimento de los ritmos de los procesos ecológicos. Procura entonces un “manejo integral y sustentable” (Mandato 4), “respetando los ciclos de la naturaleza y entendiendo de que todo lo que existe es parte del equilibrio y de la armonía de la vida” (mandato 3).

Esta desmercantilización de la Naturaleza se extiende a la alimentación. En la concepción del Vivir Bien asumida en el *Manifiesto* el alimento es un componente de la “identidad cultural” (mandato 6). De este modo, frente a la homogenización de los patrones y productos alimenticios inaugurada a partir de la tercera transición alimentaria, producida en el siglo XIX cuando dejamos de ser agricultores para manejar industrialmente nuestra alimentación, y exacerbada en las últimas décadas con el proceso de globalización (Aguirre, 2001). Esto implica al mismo tiempo la revalorización tanto de la etapa de preparación (y consecuentemente de los saberes alimenticios) como de la de producción o cultivo de los alimentos a través de la reivindicación de la “agricultura familiar y comunitaria” y de las tecnologías productivas comunitarias (Mandato 6). Sobre esta base se opone un sistema de producción y consumo locales, basado en la escala pequeña y la diversidad agroecológica, al moderno sistema agroalimentario industrial global. En el modelo agroalimentario capitalista se produce una desnaturalización de la función del campo y de la actividad agropecuaria como espacio generador de alimentos para nutrir la población, transformándolo en un espacio productor de mercancías orientado según la lógica del mercado y la rentabilidad de los negocios. Así la mercantilización se ha consumado en este sector a través de una doble escisión operada en el mundo de los sentidos: por un lado la separación de la alimentación respecto de la nutrición y la salud, en la etapa industrial; y segundo, el divorcio del campo con la alimentación humana (Aguirre, 2001).¹⁷ Así, en el moderno sistema agroalimentario se prioriza la inserción de la producción en nichos de mercado altamente competitivos, frente a cualquier otro criterio (de índole social, ecológico, cultural o político, entre otros). Al contrario, la “alimentación para el Vivir Bien” prioriza la nutrición saludable (y respetuosa del entorno natural) ante a cualquier otro objetivo que se pretenda alcanzar con los alimentos (condenando expresamente la vinculación existente entre el mercado de alimentos y la especulación financiera). Otra dimensión de ésta radica en considerar a la alimentación como base de una política de salud, en cuanto los alimentos son entendidos como “medicina” (Mandato 6).¹⁸

En cuanto a los bienes naturales incorporados al sistema productivo, el Manifiesto plantea por un lado la necesidad de nacionalizar aquellos que sean estratégicos (en concordancia con el objetivo de democratización económica del Mandato 2). Por otro, asume la necesidad de agregarles valor a través de procesos de industrialización (respetando los derechos de la Madre

Tierra) (Mandato 5). La industrialización que se propone no necesariamente asumirá las mismas características que en los países desarrollados. Al contrario, de todo el documento se desprende la voluntad de construir una alternativa al camino transitado por los países del Norte fundada en una síntesis entre los saberes arraigados en las culturas ancestrales latinoamericanas y los conocimientos de la ciencia moderna. El desarrollo de conocimientos y tecnologías “propias”, creando las “condiciones para proteger la Madre Tierra y el Vivir Bien” son percibidos como fundamentales para el impulso de las economías, rompiendo la dependencia tecnológica con los países del norte (Mandato 8). La agregación de valor a los recursos productivos será entonces a partir de estas renovadas formas sociales, teniendo como meta última la construcción de “un nuevo orden internacional orientado a cambiar los patrones de producción y consumo no sustentables, a disminuir sustancialmente la brecha entre ricos y pobres, y entre los países desarrollados y en vías de desarrollo” (Mandato 10).

Reflexiones finales

La reactivación del Sumaj Kawsay como propuesta civilizatoria y su incorporación a la agenda política a partir del accionar del gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia resulta, además de provocativa, sumamente acertada en el contexto de crisis civilizatoria que atravesamos. La opulencia miserable de las sociedades del moderno capitalismo contrasta con la sencilla plenitud de la sabiduría ancestral andina. La crisis que asistimos muestra los límites de esta forma civilizatoria en la que la razón formal–instrumental permea todos los aspectos de la vida social (expresándose en los patrones tecnológicos, en la organización burocrática y en los aparatos ideológicos del Estado, entre otras dimensiones). Sin embargo, esta visión de mundo se autosustenta y perdura gracias al éxito de la idea de que no existen otras racionalidades posibles, otras formas de vinculación sociedad–naturaleza.

El valor de la actual popularidad del Sumaj Kawsay como propuesta política y civilizatoria radica en que no solo muestra que *existen* otras racionalidades, de larga existencia, sino que *son posibles* otras formas de relacionamiento entre nosotros y con el resto de la naturaleza. El Sumaj Kawsay se basa en el derecho de vida plena de todos los seres (Pachamama). Asimismo, el logro de la vida bonita-vida plena sólo es posible en comunidad. Por ello, la “cultura por la vida”, atesorada en el andar silencioso, digno y rebelde de los pueblos originarios de América latina,

hoy reemerge interpelando a las sociedades del mundo (lo cual ha sido increíblemente representado en el accionar zapatista del 21 de diciembre).

La visibilidad adquirida por la propuesta civilizatoria del Buen Vivir merece el profundo reconocimiento a la resistencia y lucha de los pueblos originarios andinos, que hoy han logrado instalar en la agenda estatal y de la institucionalidad burguesa conceptos centrales de su cosmogonía. Siendo los pueblos y movimientos sociales los únicos sujetos políticos capaces de transformar las estructuras de dominación arraigadas en nuestra tierra, éstos continúan ejerciendo un rol de activa vigilancia. Por ello, (sólo) la profundización de medidas tendientes a ampliar la soberanía popular garantizará que este proyecto político trascienda y perdure. Por lo demás, es en la sinergia entre lo viejo y lo nuevo en donde reside la máxima contribución de los pueblos de la América profunda a la superación de la actual crisis civilizatoria, permitiéndonos imaginar formas alternativas de ser-estar en el mundo. Un mundo (muchos mundos) pleno(s) de vida.

Bibliografía

- Aguirre, Patricia (2001): “Del gramillón al aspartamo. Las transiciones alimentarias en el tiempo de la especie”, *Boletín Techint*, N° 306.
- Alimonda, Héctor (2011): “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana” en *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Alimonda, Héctor (comp.) CLACSO, Buenos Aires.
- Conde Villarreal, Edwin (2011): “Regreso al Pachakuti y la muerte del colonialismo”, visita el 21/3/2013 en <http://www.cambio.bo/noticia.php?fecha=2011-01-23&idn=37239>
- Delgado Cabeza, Manuel (2010): “El sistema agroalimentario globalizado: imperios alimentarios y degradación social y ecológica”. *Revista de Economía Crítica*, N°10.
- Foladori, Guillermo (2001): “Una tipología del pensamiento ambientalista” en *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sostenible*, Pierri, Naina y Foladori Guillermo (comps.), Trabajo y Capital, Montevideo.
- Grüner, Eduardo y Gómez, Rodolfo (2010a): “Periferias frankfurtianas (Primera Parte): Walter Benjamin y los orígenes de una “dialéctica en suspenso”. Documento de clase en el curso: *La escuela de Frankfurt*. Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires.
- Gudynas, Eduardo (2003): *Ecología, economía y ética del Desarrollo Sostenible*, ICIB/ ANCB, La Paz.
- Huanacuni Mamani, Fernando (2010): *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofías, políticas, estrategias y experiencias regionales*. III-CAB, La Paz.
- Leff, Enrique (2004): *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- (2000): “Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza” *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, N° 1, pp. 57-69.

- Marcuse, Herbert (1993): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Editorial Planeta, Buenos Aires.
- Martínez Alier, Joan y Roca Jusmet, Jordi (2000): *Economía Ecológica y Política Ambiental*. FCE, México.
- Roa Avedaño, Tatiana (2009): “El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia: Vivir bien, identidad alternativa”, visitado el 29/7/10 en <http://www.biodiversidadla.org>.
- Serbin, Andrés (2007): “Entre Unasur y Alba: ¿otra integración (ciudadana) es posible?” en *Paz y conflicto en el siglo XXI: tendencias globales. Anuario Ceipaz 2007-2008*, Mesa Manuela (coord.), Icaria, Madrid.
- Toledo, Víctor M. (1992): “Modernidad y ecología: la nueva crisis planetaria”. *Ecología Política*. N° 3, pp. 9-22.
- (2009): “¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie?”, *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*. N° 107.
- Zibechi, Raúl (2010): “Bolivia-Ecuador: el Estado contra los pueblos indios”, visitado el 29/7/10 en http://www.biodiversidadla.org/Principal/Contenido/Documentos/Bolivia-Ecuador_el_Estado_contra_los_pueblos_indios.

Documentos

- Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra CMPCCDMT- (2010): “Acuerdo de los Pueblos”, Cochabamba, Bolivia, 22 de Abril, visitado el 29/7/10 en <http://www.worldsocialforum.info/news/acuerdo-de-los-pueblos-a-cochabamba>.
- Morales, Evo (2012): *Manifiesto de la Isla del Sol* [versión electrónica]
- Nueva Constitución Política de la República de Bolivia, Asamblea Constituyente y Honorable Congreso Nacional (2008) [versión electrónica]

Otras fuentes

- Enlace zapatista* (2012), “Comunicado del EZLN”, 21/12/12, visitado el 22/3/2013 en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/21/comunicado-del-comite-clandestino-revolucionario-indigena-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-del-21-de-diciembre-del-2012/>.
- ADITAL*, “Buen vivir: complementariedad con todas las formas de existencia (entrevista a Fernando Huanacuni Mamani)”, 29/03/10, visitado el 29/7/10 en <http://www.biodiversidadla.org>.
- Revista Ecologistas en acción* (2011), “La carretera no atravesará el TIPNIS”, N° 71, noviembre, visitado el 27/04/13 en <http://www.ecologistasenaccion.org/article21420.html>.

1 Para Walter Benjamin “las cosas” han “cortado” su relación con las personas extinguiéndose el sujeto cognoscente, que ya no puede encontrar un sentido a la totalidad de su vida (Grüner y Gómez, 2010).

2 Aquí adoptamos la perspectiva del denominado “Programa de Investigación Modernidad-Colonialidad” (Alimonda, 2011) que ubica a la conquista como el hecho fundante de la Modernidad, a partir del cual se conforma un patrón de poder mundial que articula todas las experiencias, historias, sentidos y productos, bajo hegemonía europea (u occidental).

3 Las traducciones al español más frecuentes del concepto (suma qamaña aymara o sumak kawsay quecha) son Vivir Bien, utilizado en Bolivia y Buen Vivir, utilizado en Ecuador.

4 Por ejemplo en el conflicto suscitado por la construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Mojos en 2011, que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). La presión indígena, sumada

a la resonancia internacional que adquirió el evento, tras dos meses de movilizaciones y el ejercicio de la fuerza represiva estatal, terminó por lograr que el Gobierno boliviano acceda a desviar el recorrido original (Revista Ecologistas en acción, 2011).

5 Es importante mencionar aquí que si bien se reconoce el influjo, la nueva Constitución del Estado boliviano mantiene disposiciones que se vinculan a la perspectiva moderna y occidental. Ello se advierte especialmente en su Cuarta Parte, y en los títulos relativos a la “organización económica del Estado” (Título I) y al “medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio” (Título II). Allí se afirma que “El Estado tiene como máximo valor al ser humano y asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura, y en la reinversión en desarrollo económico productivo” (Art. 306, Inc IV). Además se reconoce el carácter estratégico de los “recursos naturales”, por ejemplo, el Artículo 348 aclara: “I. Son recursos naturales los minerales en todos sus estados, los hidrocarburos, el agua, el aire, el suelo y el subsuelo, los bosques, la biodiversidad, el espectro electromagnético y todos aquellos elementos y fuerzas físicas susceptibles de aprovechamiento. II. Los recursos naturales son de carácter estratégico y de interés público para el desarrollo del país” y más adelante se señala que “La industrialización y comercialización de los recursos naturales será prioridad del Estado” (Art. 355, Inc. I). Esta permanencia de una perspectiva moderna en la Constitución se ha complementado con la irrupción de conflictos ambientales y por la defensa del territorio.

6 Siguiendo la tipología presentada por Foladori, se distinguen dos grandes perspectivas sobre el vínculo Sociedad-Naturaleza: “Naturaleza como conjunto de cosas existentes” (humano + no humano); y “Naturaleza como conjunto de las cosas que existen sin intervención humana” (Naturaleza: no humano). A su vez, de esta concepción dicotómica puede derivarse una visión de la “Naturaleza como origen y causa de todo lo existente, como explicación última y razón de ser” (con una valoración positiva de lo natural y negativa de lo humano) (Foladori, 2001: 81-83).

7 Ello no implica una desaparición de la individualidad, sino que ésta “se expresa en un proceso de complementación con otros seres dentro de la comunidad”. Es un estado de equilibrio entre comunidad e individualidad (Huanacuni Mamani, 2010: 13)

8 En el Art. 307 se sostiene que “El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos” (Constitución de Bolivia).

9 Es importante señalar aquí que en la cosmovisión andina todo tiene vida, tanto lo orgánico como lo inorgánico.

10 La elección de esta Isla Sagrada del lago Titicaca tiene que ver con la leyenda de origen del Imperio Inca.

11 Una antigua profecía incaica afirma que después de 500 años de la muerte del emperador Huayna Kápac o Huayna Capac, nombrado como XI Inca en el momento en 1492, cuya muerte se produce unas décadas después) volvería a reinar la luz en el Tawantinsuyo, territorio Inca, es decir, retornaría el Pachakuti o el tiempo y el espacio de la claridad a la región de los Andes. A la muerte de Huayna Kápac se iniciarían 500 años de purificación para el planeta Tierra, desapareciendo la luz el último Intipchurin (Hijo del Sol). El hecho de que pasados 5 siglos en Bolivia haya asumido el primer Mandatario indígena cubre con un manto de mística estos eventos de la política latinoamericana (Conde Villarreal, 2011).

12 Un antecedente de estos Tratados lo constituyen los Tratado de Comercio entre los Pueblos (TCP), definidos como “instrumentos de intercambio solidario y complementario entre los países destinados a beneficiar a las sociedades”. En el marco de la Alternativa Bolivariana de las Américas (ALBA), presentada por el presidente Chávez en el año 2001 y concretada en diciembre de 2004 se firmaron Acuerdos de cooperación bilateral entre Cuba y Venezuela, al tiempo que se lanzaron iniciativas de asistencia y cooperación petroleras sub-regionales como Petrocaribe. En abril de 2006 Bolivia se integra al proceso a partir de la firma de un TCP entre los tres países (Serbin, 2007).

13 La crítica a la institucionalidad vigente se funda en un rechazo del intervencionismo (y la radicación de bases militares), la privatización y las propuestas de economía verde.

14 Los países exportadores de materias primas logran aumentar el valor de sus exportaciones a base sobre todo de exportar más cantidad. Este es el principio básico del intercambio económicamente desigual que a su vez entraña una desigualdad ecológica, en tanto en el precio de exportación no se incluyen algunos bienes y servicios ambientales, ni se consideran compensaciones por externalidades negativas. Así, los pueblos del Sur global han “mal vendido” sus recursos, al tiempo que han sido víctimas de prácticas desleales de comercio (como dumping ecológico, biopiratería, etc.) (Martínez Alier y Roca Jusmet, 2000: 427).

15 Estos planteos surgen en el marco de las discusiones sobre la legitimidad de la Deuda Externa, iniciados tras los procesos dictatoriales de la década del 70 y la crisis de la deuda externa en América latina (a partir del default mexicano en 1982). La deuda ecológica surge de, por un lado, el intercambio ecológico desigual y, por otro, el uso desproporcionado del espacio y los servicios ambientales por parte de los países ricos sin pagar por ellos, para lo cual se ha desarrollado la noción de “espacio ambiental”. Existen varias dimensiones de la deuda ecológica. Uno de los tratados alternativos de la Cumbre de la Tierra, Río '92, sobre Deuda introdujo la noción. Amigos de la Tierra hizo de la deuda ecológica una de sus campañas. Se realizó una reunión sobre la deuda ecológica en noviembre de 2001 en Benin, África. A partir de allí la reivindicación adquirió gran popularidad (Martínez Alier y Roca Jusmet, 2000: 273 y 274).

16 A través de propuestas como el patentamiento, la certificación y demás instrumentos de la economía ambiental.

17 En las últimas décadas se han producido transformaciones en el perfil del sector agroalimentario a escala global, en el marco de las cuales se consolida un “régimen alimentario corporativo”, definido como aquel en el que “los procesos de producción, distribución y consumo alimentario se integran por encima de las fronteras estatales”, siendo moldeados por las formas de gestión de las organizaciones empresariales (Delgado Cabeza, 2010: 33-34). Las corporaciones transnacionales se constituyen como los principales agentes de decisión que operan en la economía influyendo en las tendencias dominantes en los sectores productivos y de consumo de los distintos países. Con ello la lógica mercantil se extiende a todo el complejo agroalimentario.

18 En este marco se señalan las medidas tendientes a lograr la prohibición de la producción, importación, distribución y comercialización de transgénicos. Este engranaje jurídico–constitucional que protege al país es el resultado de la resistencia y la lucha de los movimientos sociales de Bolivia, resguardando especialmente aquellas variedades originarias del territorio (como el maíz). Sin embargo, los avances normativos no han logrado asegurar y garantizar que los ecosistemas y el medioambiente estén libres de organismos genéticamente modificados (además de la soja transgénica, que posee autorización legal para su producción).