

Debates sobre Estado, Gobierno y control social

Gobernando las
desigualdades



**Melisa Campana y
José Gabriel Giavedoni**
(Compiladores)

Debates sobre Estado, gobierno y control social : gobernando las desigualdades /

Susana Murillo ... [et.al.] ; compilado por Melisa Campana y José Gabriel Giavedoni. - 1a ed. - Rosario : Pegues, 2014.

E-Book.

ISBN 978-987-45664-1-6

1. Gobierno. 2. Política. 3. Estado. I. Murillo, Susana II. Campana, Melisa, comp. III. Giavedoni, José Gabriel, comp.

CDD 320.1

PEGUES

Registro de ISBN: ISBN 978-987-45664-1-6

Créditos editoriales

Fotografía de tapa: Pablo Manfredi

Maquetación y diseño: Georgina Ricci

Compiladores: Melisa Campana y José Gabriel Giavedoni

Índice

Prólogo

Ana Josefina Arias

7

Presentación

10

Primera Parte

Del Estado y el gobierno

Capítulo I

El gobierno a distancia de los sujetos en relación a las mutaciones sociotécnicas

Susana Murillo

18

Capítulo II

Trabajador asalariado y trabajador flexigurado

Transformaciones de la subjetividad en torno al trabajo

José G. Giavedoni

34

Capítulo III

Desarrollo humano y neoliberalismo: mucho más que coincidencias semánticas

Melisa Campana

55

Capítulo IV

Algunas reflexiones en torno a las nociones de dispositivo y gobierno

Lucía Cañaverall y Bárbara Ohanian

82

Capítulo V

Actualidad y biopolítica: de la población a las moléculas

Emiliano Sacchi

98

Capítulo VI

Economía social, Estado y mercado: elementos para el análisis de las formas de construcción de una “ética del autogobierno”

Susana Presta

114

Capítulo VII

Tecnologías de gobierno y neoliberalismo en la actualidad: lo humano como capital, el individuo como empresa

Laureano Martínez

131

Capítulo VIII

La “comunidad” en las estrategias de prevención social del delito en Argentina

Emilio Jorge Ayo

151

Segunda Parte

De seguridades y violencias

Capítulo IX

La grilla de inteligibilidad liberal

A propósito del liberalismo como instrumento crítico en la problematización de la “violencia policial”

Gabriela Seghezzeo

176

Capítulo X

¿Desgobierno político y Autogobierno policial?

Desafíos para el análisis de la emergencia del Plan

Unidad Cinturón Sur de la Ciudad de Buenos Aires

Nicolás Dallorso

202

Capítulo XI

¿Qué policía y para qué?

Una aproximación al sistema de formación de la Policía Metropolitana

Lucía Fasciglione

226

Capítulo XII

Modos policiales de gobierno

Aproximaciones a las prácticas de la policía santafesina

Ana Laura Pinto

242

Capítulo XIII

La violencia como tecnología de gobierno de la sociedad civil

Florencia Brizuela

255

Tercera Parte

De luchas y resistencias

Capítulo XIV

Fuerzas, poder y resistencias desde una perspectiva foucaultiana

Pablo Manfredi

277

Capítulo XV

*El vivir bien y el buen vivir Abya Yala
Entre y frente a la gubernamentalidad neoliberal
neocolonial hegemónica*

María Cora Paulizzi

292

Capítulo XV

El vivir bien y el buen vivir Abya Yala¹ Entre y frente a la gubernamentalidad neoliberal neocolonial hegemónica

María Cora Paulizzi²

El presente ensayo tiene como objetivo poner en discusión la emergencia e instalación de las racionalidades políticas y culturales del vivir bien y el buen vivir³ quechuas y aymara, a partir de las cuales se instalan prácticas y lógicas de autogobierno específicas. Esto pretende ser realizado mediante el análisis y la descripción de las diferentes prácticas políticas y de gobierno del vivir bien, a partir de una revisión inicial de las visiones cosmogónicas ancestrales, así como de las racionalidades que las atraviesan y los obstáculos que las desafían. Se parte del supuesto de que el vivir bien y el buen vivir viejos y nuevos, emergen y se instalan, en la época contemporánea, entre y frente a la gubernamentalidad (Foucault, 2006; 2007) neoliberal y neocolonial (Castro Gómez, 2000; 2002; Quijano, 2000; Walsh, 2005) hegemónica. El trabajo metodológico de reconstrucción crítica de las prácticas políticas de autogobierno del vivir bien ha sido realizado mediante el análisis de archivos elaborados por referentes e integrantes de los pueblos indígenas originarios. En tanto, dichos documentos han emergido en el “que-hacer siendo” de las prácticas políticas y culturales de los pueblos de habla aymara y quechua, en la actualidad latinoamericana.

Lo más oscuro es antes del amanecer

1 *Abya Yala* es el término con el cual los Kuna (Panamá), denominan al continente americano, en su totalidad. La declaración de este nombre, que significa “tierra en plena madurez”, indica una tierra por descubrir y des-andar en la profundidad de su estar siendo viva. En el presente escrito así será nombrado el continente latinoamericano.

2 Lic. y Prof. de Filosofía (UNSa). Especialista en Políticas Sociales y Doctoranda Antropología (UBA). Becaria doctoral CONICET. Docente investigadora UNTREF y Docente adscripta de la Carrera de Filosofía (UNSa). E-mail: corapaulizzi@yahoo.com.ar

3 En el presente ensayo “vivir bien y buen vivir” serán utilizados de manera indistinta.

Introducción

El presente ensayo tiene como objetivo poner en discusión la emergencia e instalación de las racionalidades políticas y culturales del vivir bien y el buen vivir quechuas y aymara, a partir de las cuales se instalan prácticas y lógicas de gobierno específicas. Esto pretende ser realizado mediante el análisis, descripción y comprensión de las diferentes propuestas políticas y de gobierno del vivir bien, a partir de una revisión inicial de las visiones cosmogónicas ancestrales.

Se parte del supuesto de que el vivir bien y el buen vivir emergen y se instalan, en la época contemporánea, entre y frente a la gubernamentalidad neoliberal y neocolonial hegemónica. En tanto, al modo de re-vueltas, resultan trastocados y transformados los órdenes y sentidos dispuestos e instituidos, para instalar otros y diferentes.

Este camino crítico y descriptivo en torno de la reconstrucción de las racionalidades políticas y culturales, así como las prácticas de gobierno del vivir bien, ha sido realizado mediante un trabajo de lectura, comprensión y análisis de documentos elaborados por referentes e integrantes de los pueblos originarios. Puesto que se parte de la decisión epistemológica de des-bautizar el lenguaje hegemónico, para poder pensar lo impensado y decir lo in-decible, que toma voz, en este caso, en los habla aymara y quechua, y se realiza en diferentes modos de estar siendo en el mundo. Esto no implica ausencia de reflexividad y rigurosidad epistemológica a la hora de ensayar la construcción de teoría.

Gubernamentalidad neoliberal-neocolonial hegemónica

La gubernamentalidad, siguiendo el camino del pensar foucaultiano (2006 y 2007), da cuenta de las transformaciones sociales y políticas producidas desde el siglo XVII, a partir del proceso de “gubernamentalización del Estado”, vinculado, ante todo, a la cuestión de la urbanización (escasez, circulación, seguridad, territorio y población). En el desplazamiento de su analítica del poder, Foucault señala que comienza a ser el “modo de relación propio del poder, el gobierno”, en el campo de fuerzas de lo que se va a llamar gubernamentalidad liberal vinculada al Estado y al gobierno de la vida de las poblaciones, es decir,

la biopolítica⁴. Así, desde 1979, para Foucault gubernamentalidad ya no refiere a un régimen de poder particular, como el Estado de policía o liberal, sino a “la manera cómo se conduce la conducta de lo hombres” sirviendo de: “grilla para el análisis de las relaciones de poder en general” (Foucault, 2007:192).

En este sentido, la gubernamentalidad excede a la cuestión del Estado⁵, en tanto el gobierno, siguiendo a O'Malley (2007), es una práctica dispersa y generalizada, que no se reduce a aquello que hace el Estado. Esto permite identificar una diversidad de gubernamentalidades, entre racionalidades existentes y emergentes. Pues la racionalidad gubernamental es comprendida como la codificación realizada *post-factum* de un cúmulo de medidas administrativas, económicas, sociales, educativas, entre otras: “Esto implica comprender y estimar de qué modo se establece el dominio de la práctica de gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto para gobernar de la mejor manera posible” (Foucault, 2007:17).

De este modo, la gubernamentalidad neoliberal hegemónica, que se instala en el mundo y en América Latina y el Caribe en los ‘70, implica una modificación en las racionalidades políticas de gobierno de las poblaciones, así como una mutación en el rol y significados otorgados al Estado, al mercado, la sociedad civil y, con ello, los procesos de subjetivación (Murillo, 2011).

Así, desde los ‘90 hasta la actualidad, se instala, según palabras del Banco Mundial, un “nuevo pacto social” acorde al paradigma de la “integración mundial” y un nuevo rol del Estado: “En este nuevo pacto la idea de igualdad natural debe ser desalojada, pues impide la flexibilidad e integración y en su lugar la “desigualdad” posibilita la fluidez del mercado, al tiempo que el control de las poblaciones rebeldes” (Murillo, 2008:63). En este marco, el pacto social y el buen gobierno serán desarrollados en un vínculo estratégico, que facilite la integración entre los organismos internacionales, la sociedad civil y el Estado, bajo la coordinación del mercado. Esto trajo una resignificación en el discurso de desarrollo, ahora humanizado, participativo, integral e inclusivo y, en este

4 La biopolítica remite a la gestión del cuerpo-especie, en el marco de la medicalización de la vida de las poblaciones activas y productivas, bajo el principio de “hacer vivir y dejar morir”.

5 El Estado, en la clave foucaultiana de sentidos, es sólo el efecto de un conjunto de dispositivos o un complejo de dispositivos, que, entre otros, ejerce el gobierno de los sujetos colectivos e individuales. En palabras de Foucault: “El Estado no tiene esencia (...) no tiene entrañas (...) El Estado no es nada mas que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (2007:96).

sentido, en las lógicas de gobierno dirigidas a los pobres y la pobreza, acorde a la gubernamentalidad hegemónica, en el marco de la geopolítica mundial.

Acorde a lo antedicho, entre los entramados discursivos y dispositivos de intervención-control dirigidos a las poblaciones pobres indígenas, Organismos Internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (2005)⁶, comprenden la “governabilidad indígena” a partir de la *autogestión*, así como desde un enfoque *multicultural* y *pluriétnico*. A partir de esto, la gobernabilidad indígena pretende ser construida a partir de la autogestión, vinculada con la eficiencia y eficacia administrativa y de gestión.

A su vez, la gobernabilidad indígena diseñada y visibilizada a partir de la fórmula del multiculturalismo, si bien representa un paso importante ante la homogeneización cultural moderna, los pueblos indígenas originarios no pretenden, en sus luchas “ser incorporados de una buena manera a un sistema de gobierno y economía con una noción de bien común ajeno, regido por la tolerancia multicultural” (Santoyo, 2006:8).

En este sentido, la gubernamentalidad neoliberal y hegemónica con rostro “humano”, también resulta neocolonial, lo cual es problematizado a partir de aquello que Quijano (2000) y Castro Gómez (2000) llaman “colonialidad del poder”. Ella emerge con el surgimiento de los Estados nacionales en Europa y América durante los siglos XVII al XIX, por lo cual no es un proceso autónomo, sino que posee una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo en ultramar, en el marco de la expansión mundial del patrón capitalista. La colonialidad no debe confundirse con el colonialismo. Mientras que éste hace referencia a una época histórica (que en el caso de América Latina finaliza en 1824), “la colonialidad hace referencia a una tecnología de poder que persiste hasta hoy, fundada en el ‘conocimiento del otro’. La colonialidad no es el ‘pasado’ de la modernidad, sino su ‘cara epistemológica’” (Castro Gómez,

⁶ Estos organismos ejercen diferentes tipos de influencias en el modelo Argentino actual dirigido a la gestión de la pobreza, mediante una lógica de gobierno indirecto. Puesto que requieren de una mediación, especialmente de las instituciones estatales, para hacer efectiva la puesta en práctica de las políticas de desarrollo, las cuales constituyen uno de los ejes centrales de las transformaciones dinámicas de la acumulación de capital.

2000:153)⁷. En estos dispositivos de saber/poder, se trata de la “invención del otro”, cuando con “invención” no se hace referencia solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino más bien “hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas” (Castro Gómez, 2000:148)⁸.

Ahora bien, desde la década de los '70 y sobre todo en los '90, en América Latina ese “otro” (pobre, indio, negro, villero, mujer) ha sido construido según perfiles y parámetros de subjetividad (individual y poblacional) enmarcados en la grilla del capital humano y el perfil del hombre económico⁹.

Por tanto, la colonialidad no se reduce a un dominio económico y político establecido por las potencias hegemónicas del sistema-mundo, sobre territorios de la periferia, “ya que a diferencia del colonialismo tiene que ver, sobre todo con dispositivos de regulación y normalización, que operan en el ámbito gubernamental, con cierta herencia colonial, así como con las tecnologías de resistencia y descolonización, que operan a escala molecular” (Castro Gómez, 2007:170). Se trata, entonces, de “múltiples colonialidades”, ya que no se reduce a la relación capital-trabajo.

Así, entre los grises y los hiatos, irrumpen y se instalan las prácticas políticas y de gobierno del vivir bien, las cuales son comprendidas como prácticas de-coloniales del poder, el ser, el saber y el hacer. En tanto, la de-colonialidad no se realiza como consecuencia o reacción de lo que sucede en un ámbito macro, por ende no es la otra cara del capitalismo global y en consecuencia el final del mismo. Entonces, “la decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar, desde lo ‘propio’ y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción

7 La categoría de la “colonialidad del poder” es sugerida por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000), para quien la expropiación colonial es legitimada por un imaginario, que establece *diferencias inconmensurables* entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de “raza” y de “cultura” operan aquí, como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo “otro de la razón” (Castro Gómez, 2000:153).

8 En la referencia a la modernidad, según Castro Gómez, González Stephan identifica tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX: las constituciones, los *manuals de urbanidad* y las *gramáticas de la lengua*. La adquisición de la ciudadanía es, entonces, un tamiz por el que sólo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual (Castro Gómez, 2000:150).

9 Estas lógicas de gobierno se materializan, sobre todo, en los entramados enunciativos y técnicas de gobierno propias del Discurso de Desarrollo Humano y Social Sustentable.

de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento” (Walsh, 2005:24).

En este sentido, las racionalidades políticas del vivir bien también resultan culturales, puesto que acaecen y se instalan, siguiendo a Kusch (2000), arraigadas y emergidas en un suelo, a partir del cual se construyen símbolos, que al modo de una mediación de corte mandálico, otorgan órdenes y sentidos, en el juego del vivir nomás. Es necesario asumir la decisión cultural y así crear el mundo de vuelta, en tanto la cultura se torna una estrategia de vida y, en tal sentido, adviene política.

Así, cabe referir a las racionalidades políticas y culturales del vivir bien, en torno de las cuales no se trata sólo de satisfacer demandas materiales, pues dichas prácticas y lógicas políticas se entretajan y realizan en el calor de las relaciones cotidianas, en el campo cultural. En este sentido, es pertinente recuperar la noción de “política cultural” esbozada por Escobar, en torno de la diatriba entre lo cultural y lo político, para comprender las redefiniciones de la política en el entramado de relaciones culturales, a partir de las cuales construir órdenes simbólicos específicos y situados: “Este lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción de mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas en dichas prácticas. Por otro lado, la comprensión de esas relaciones de poder no es posible sin el reconocimiento de su carácter cultural activo, e la medida que expresan, producen y comunican significados. Con la expresión política cultural nos referimos, entonces, al proceso por el cual lo cultural deviene en hechos políticos” (Escobar, 1999:135).

¿Qué es eso del Vivir Bien y el Buen Vivir?

Los términos utilizados en español para describir el *suma qamaña* (aymara) o *sumak kawsay* (quechua) son *vivir bien*, utilizado en Bolivia, y *buen vivir*, utilizado en Ecuador¹⁰.

¹⁰ Según los pueblos indígenas originarios quechuas y aymara, el buen vivir toma cuerpo y se hace vida en los diferentes pueblos Aby Yala, entre ellos: el pueblo Mapuche chileno-argentino; el pueblo Kolla Argentino-boliviano; los pueblos indígenas colombianos.

Para la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, primero está la vida en relaciones de armonía y equilibrio, por lo que “*qamaña*” se aplica a quien “sabe vivir”. Ahora bien, el término de “*suma qamaña*” se traduce como “vivir bien”, pero no explica la magnitud del concepto¹¹.

Desde la cosmovisión aymara, “*del jaya mara aru*¹²” o “*jaqi aru*¹³”, “*suma qamaña*” se traduce de la siguiente forma:

Suma: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso.

Qamaña: vivir, convivir, estar siendo, ser estando.

Entonces, la traducción que más se aproxima de “*suma qamaña*” es “vida en plenitud” y actualmente se traduce como “vivir bien”.

Por otro lado, la traducción del kichwa o quechua (*runa simi*), es la siguiente:

Sumak: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior.

Kawsay: vida, ser estando, estar siendo.

Vemos que la traducción es la misma que en aymara: “vida en plenitud”.

En aymara se dice “*suma qamañatakija, sumanqañaw*”, que significa “*para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien*”. Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; “estar bien” o “*sumanqaña*” y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia.

El término aymara “*suma qamaña*” se traduce como “vivir bien” o “vivir en plenitud”, que en términos generales significa: “vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Huanacuni, 2010a:16). Pues en el vivir bien/buen vivir, se saca al “hombre” (persona) del centro del pensar y el hacer.

En este sentido, el vivir bien se diferencia del “vivir mejor”, considerando que en el mundo contemporáneo neoliberal neocolonial, la humanidad está sumida en el *vivir mejor*. Esta forma de vivir implica ganar más dinero, tener más poder, más fama que el otro, el progreso ilimitado, el consumo inconsciente; incita a la acumulación material e induce a la competencia. Esta visión, según los pueblos indígenas originarios de habla quechua y aymara, implica y hace que muchos sean perdedores y que la felicidad, semejante al bienestar –económico/material-

¹¹ Síntesis extraída del trabajo de Consultoría realizado por Fernando Huanacuni Mamani (2010a) *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. Lima. Perú.

¹² *Jaya Mara Aru*, de la lengua aymara, que significa: “voz o palabra del inicio de los tiempos”.

¹³ *Jaqi Aru*, de la lengua aymara, que significa: “voz o palabra de la gente”.

sea privilegio de unos pocos. El vivir mejor hegemónico ha creado sociedades desiguales, desequilibradas, depredadoras, consumistas, individualistas, insensibilizadas. Así: “El vivir mejor supone el progreso ilimitado y nos lleva a una competición con los otros para crear más y más condiciones para vivir mejor. Sin embargo, para que algunos puedan vivir mejor millones y millones tienen y han tenido que vivir mal. Es la contradicción capitalista” (Huanacuni, 2010a:33). Entre y ante esta visión de mundo y hombre, el vivir bien invita a vivir en armonía, a no consumir más allá de lo que el ecosistema vivo puede dar. Pues no se trata de acumulación ilimitada, crecimiento, competencia y consumo. A partir de ello, el cuerpo vivo deja de ser comprendido y gobernado como cuerpo productivo y, la vida, como instrumento de y para la producción y productividad. Según palabras del presidente Evo Morales: “No es posible que algunos sigan buscando como saquear, explotar, marginar. No solo nosotros queremos vivir bien, seguramente algunos tienen derecho a vivir mejor, tienen todo el derecho de vivir mejor, pero sin explotar, sin robar, sin humillar, sin someter a la esclavitud. Eso debe cambiar hermanas y hermanos” (Discurso de asunción presidencial, enero, 2006).

Cosmo-visiones Abya Yala

Para comprender y des-andar las racionalidades políticas y culturales del vivir bien y el buen vivir, así como sus prácticas y lógicas de gobierno, es menester referir a la cosmovisión indígena Abya Yala, puesto que: “La palabra ‘cosmovisión’ me parece lo suficientemente comprehensiva para explicar la aproximación existencial que el indígena tiene acerca de la totalidad que lo rodea -incluyendo el universo-, así como las formas que adopta el hombre y la comunidad para relacionarse con él” (Martínez Sarasola, 2004:24).

Dicha cosmovisión puede reconocerse como “ecosistémica” u orgánica, puesto que se reconoce al hombre como parte del holograma en interacción dinámica, es decir parte de una constelación pensante, de un Universo vivo, en el cual cada integrante interactúa permanentemente con los otros, de modo tal que en su dinámica cotidiana se convierten en constructores de realidad.

La visión cósmica que atraviesa al vivir bien, se comprende a partir de la noción de “pluriverso”, es decir, muchas verdades y no sólo una, en la cual la armonía

de uno y de todo es importante para la comunidad. Así, se constituye lo que dan por llamar “paradigma comunitario”, diferenciado y diferente del paradigma occidental, en sus dos versiones, la del extremo individualismo (capitalismo liberal, neoliberal-neocolonial) y la del colectivo extremo (comunismo)¹⁴. El paradigma comunitario del vivir bien concibe a la comunidad, no sólo como una relación social, sino como una profunda relación de vida. Así, el mundo se percibe en torno de la complementariedad con una visión multidimensional, con más premisas que el SI y el NO. Las palabras de Kusch acerca del paso del dios Viracocha por el mundo resultan aclaratorias: “Viracocha en verdad no hizo sino conciliar opuestos y un mundo así puede trocarse fácilmente, porque el orden constituye apenas una débil pantalla mágica. En cualquier momento puede dar maíz o puede dar maleza. Ésta es, en verdad, la oposición original que motiva todo el esquema” (Kusch, 1999:62). Dicha “movilidad entre opuestos” está siendo pensada, no desde un principio de causalidad mecánica, sino desde la noción de germinación: nacimiento, maduración y muerte. Viracocha, entonces, es la semilla en forma de orden cósmico cuadrangular¹⁵ que depositada en el mundo o caos, da el fruto (maíz), es decir el sentido que permite soportar el mero estar. Por ende: “Todo el obrar y el sentir indígenas parecen seguir esta inmersión de lo seminal en una totalidad antagónica. De ahí las conjuraciones mágicas o la magia en general, que apunta a que lo seminal se convierta en fruto” (Kusch, 1999:83).

Esta avidez de relaciones es la que permite la co-construcción de una efectiva constelación pensante. A su vez, esto muestra la integridad del cosmos vital, es decir de un planeta vivo, en el cual el ser-humano (“runa”), que es también ser-cósmico y ser-natural, tiene una manera constitutiva de ser manifiesta en la ritualidad, la sensibilidad, el baile, el culto. Pues el hombre-runas es transeptual y en este sentido se diferencia del sujeto moderno, consciente, racional y libre.

14 Pues en el primero se trata del individualismo consumista, maquinal, antropocéntrico y homogeneizante, que sólo lleva a la desensibilización de los seres humanos en su lucha y deseo por la acumulación del capital, y tras eso la destrucción de la naturaleza y los vínculos humanos. Mientras que el segundo tiene como objetivo principal el bienestar del ser humano sin tomar en cuenta otras formas de existencia. Ambos instalados en una manera binaria (SI-NO) de comprender, explicar y ser en el mundo (Huanacuni, 2010a).

15 Lo cuadrangular remite a la división y ordenamiento del cosmos, como totalidad en la cual se encuentra el mundo habitado por el hombre. Un ejemplo reconocido, es la división del Imperio Inca en cuatro suyus (regiones), en el cual *Cuzco* era considerada la ciudad sagrada, el “centro del mundo”, el “ombligo”, a partir del cual se reintegraba el imperio. *Cuzco* era algo así, como el “centro germinativo”, la semilla en palabras de Kusch. El corazón que engendraba el imperio y, también el punto en donde el imperio se reencontraba con la divinidad.

A su vez, en dicha cosmovisión las dimensiones temporales no son pasado, presente y futuro, sino antes y después, sostenidas por el espacio-tiempo del aquí y el ahora, en el cual las dos dimensiones anteriores están co-presentes. El *tiempo* es cíclico-espiralado, es decir helicoidal, y lo bueno vivido será lo que vendrá en el futuro, que está ya en el pasado como lo sido y por ser.

A su vez, la remitencia a esta “unidad diversa”, en el pensamiento indígena, permite pensar la pluralidad, es decir los múltiples ciclos de vida y acción, no idénticos ni antitéticos, sino como repeticiones cíclicas transformativas. Además, esta conjunción de fuerzas simbólicas, que actúan tensionadamente y van produciendo cambios-transformaciones, co-existen en el entre común (mundo), que reúne y permite el despliegue de la diferencia.

En este “espacio común” el hombre se descubre como desgarrado, dispuesto al acontecer de que haya mundo y a un pensar que se da fuera del ámbito del “quien” piensa, es decir del sujeto. Pues se trata de un re-ingreso en eso que Kusch llama *el estar*, en el ahí puro, en donde no cabe otra cosa que la sorpresa ante y en el misterio del vivir mismo, reconociendo la duda de “por qué” se ha venido al mundo, en el juego azaroso de una conciencia natural, mítica y emocional. Puesto que “el pensamiento aymara se sitúa, sobre todo, en el corazón, en el sentido de mente, que establece la conexión entre el corazón y las cosas, pero siempre en el predominio del acontecer sobre las cosas, o sea del predominio de lo emocional sobre lo objetual” (Kusch, 2000:226).

Así, el estar se asocia al vivir, ya que se vincula con la acepción más general al vivir del animal, al puro vivir, al no más que vivir. Kusch remite a la polisemia del término vida y señala que: “vida, viene de darse por sí y además llena el cosmos por aquello de que hasta las piedras tienen vida. El cosmos no está lleno de cosas, que se entrechocan mecánicamente, sino de algo que implica seminalidad, crecimiento, producción, supervivencia, ante los embates del medio, y cierta inmunidad” (Kusch, 2000:399). La vida: “no se impone, se encuentra, en tanto se deja estar en el vivir mismo” (Kusch, 2000:237). En este sentido, la vida no se define, sino que transita entre el *estar* y el *es*, como símbolo, es decir, como “encuentro”, entre lo puramente dado (indeterminado) y lo determinable (es), que va trazando la biografía no sólo del hombre, sino de las piedras, las montañas, el agua. Ya que en el estar siendo y el “así es la vida”, siguiendo a Kusch, se traduce la desazón de que no se es dueño, totalmente, de “todo” el vivir.

Por tanto, las racionalidades políticas y culturales del vivir bien atravesadas de las visiones cósmicas antedichas, se realizan a partir de la de-colonialidad de ser, en tanto retorno a la vida y al juego de la existencia propia, entre cielo y tierra. Se trata de “volver a ser” desde el estar. Según palabras de los pueblos indígenas, en este tiempo histórico, se trata de “volver a ser *Qamiri*”; en aymara se trata de volver a nuestro *thaqi*, *camino* en castellano. En quechua, de volver a nuestro *yan*, a nuestro *tape*, como dicen los guaraníes: “Hemos decidido volver a nuestro camino (...) ese camino de equilibrio, en el cual generar armonía entre el hombre y la mujer, entre el hombre y la naturaleza. Nuevamente tenemos que volver a ser, porque la colonización a hecho que nosotros dejemos de ser” (Choquehuanca, 2010:10).

Entre propuestas y re-vueltas: la de-colonialidad del poder y el saber

Acorde a lo desandado en los apartados anteriores, este pretende describir y reflexionar en torno de las prácticas y lógicas político-culturales y de gobierno del vivir bien y sus propuestas, en torno de la constitución de Estados Plurinacionales, justicia, economía y medio ambiente.

Se parte del supuesto de que la instalación de estas lógicas y prácticas del vivir bien acaecen, en el entramado de experiencias concretas de lucha, al modo de *re-vueltas*, es decir de *Pacha-kuty*. Pues, *Pachakuty*, parafraseando a Kusch¹⁶, refiere al vuelco que implica re-comenzar, tras la instauración y apertura de otro mundo. Kusch (2000) señala que *pacha* refiere al espacio-mundo, es decir el “estado de cosas o hábitat, un aquí y un ahora vital”, en el cual el hombre está siendo y en el cual entra además el alimento. Por su parte, *kuty* significa “vuelco o trueque”, en referencia al vuelco instantáneo que todo puede sufrir acorde al acontecer.

Por tanto, las re-vueltas acaecidas en el diagrama de las racionalidades político-culturales del vivir bien y el buen vivir, no son sinónimo de destrucción, sino de cambio de lo profundo, es decir, de un proceso en el cual se des-hacen-haciendo, las estructuras, lógicas y prácticas vigentes, hegemónicas y coloniales.

16 Ver Kusch (2000).

Estado Plurinacional

En este sentido, cabe referir a la constitución de los Estados plurinacionales, que los pueblos indígenas originarios plantean y manifiestan en el entramado de prácticas y lógicas de gobierno específicas. En la contemporaneidad, los ejemplos paradigmáticos recaen en la letra escrita de las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009).

En la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, el artículo 8, en su párrafo primero establece: “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 Maraëi (Tierra sin Mal) y Qhapaj Ñan (Camino o Vida Noble)”.

Se trata de promover una “cultura de la vida” y de garantizarla política de vida, pues: “son fines ‘esenciales’ del Estado constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.

Garantizar también la protección y la dignidad de las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intercultural y plurilingüe. Establece la diversidad plurinacional y en este sentido la necesidad de replantear los aspectos concernientes a la educación, la salud, la producción, pero siempre velando por el equilibrio de la Madre Tierra (Pachamama)”

(Huanacuni, 2010a:11). Esto permite la gestión comunitaria a través de las autonomías indígenas.

Por su parte, la Nueva Constitución Política del Estado del Ecuador, promulgada en el 2008, reconoce en su preámbulo: “...las raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. Apela a la sabiduría ancestral como principio ordenador jurídico y declara la constitución de “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. De manera clara y contundente, la Constitución proyecta el horizonte del buen vivir, declarando: “Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades”.

A partir de los años setenta, las principales organizaciones indígenas del continente se fueron agrupando alrededor de un objetivo común: la necesidad

de establecer un Estado Plurinacional en sustitución, parafraseando a Huanacuni Mamani, del “Estado uninacional mestizo excluyente¹⁷”. La plurinacionalidad, siguiendo a Trujillo (2009), emerge desde la visión de los pueblos indígenas originarios, donde los Estados están integrados por varias naciones. No hay en definitiva un concepto único de nación y mucho menos de nacionalidad. Sin embargo, en pos de alcanzar algún acuerdo, se tiene la propuesta de distinguir las naciones política, jurídica y cultural, siendo la primera aquel conjunto de personas que habita en un mismo territorio, sometido a la misma autoridad; la segunda, el conjunto de personas que, en el mismo territorio, están sujetas al mismo ordenamiento jurídico; y la tercera, el conjunto de personas que se identifican como herederos y continuadores de un pasado común, con idioma, religión, organización social y familiar internas propias, costumbres de sus miembros idénticas y, a la vez, distintas de los otros grupos humanos. Así, un Estado Plurinacional expresa la existencia de las diversas culturas y promueve que todas deben ser igualmente respetadas e integradas.

Por tanto, los Estados plurinacionales se sustentan en la existencia de múltiples nacionalidades y pueblos, como entidades económicas, culturales, políticas, jurídicas, espirituales y lingüísticas, históricamente definidas y diferentes. Pues “se dirigen a desmontar el colonialismo. Si nosotros hubiéramos dicho en los años ‘70, que el estado se sustenta en naciones, nos hubieran colgado, por eso decimos nacionalidades, aun sabiendo que somos naciones” (Macas, 2010:16). En este sentido, se trata de “desmontar el Estado colonial”, sobre todo, desde y entre la autodeterminación de los pueblos, es decir, los procesos concretos, reales y cotidianos de autogobierno: “¿Y por qué hablamos de cambiar ese estado colonial?, tenemos que acabar con el estado colonial. Imagínense: después de 180 años de la vida democrática republicana recién podemos llegar acá, podemos estar en el Parlamento, podemos estar en la presidencia, en las alcaldías. Antes no teníamos derecho¹⁸”.

A su vez, dichas prácticas políticas se realizan en el campo complejo, homogéneo y hegemónico de acción y gobierno dispuesto por el Estado-Nación. Tal es el caso del presidente Evo Morales, así como de otros referentes indígenas, que llegan a puestos políticos de gobierno, como las alcaldías, los consejos, las intendencias. El ejercicio del poder resulta complejo y conflictivo,

17 El concepto de Estado Uninacional emerge desde el pensamiento occidental homogenizador.

18 Evo Morales. Discurso de asunción la presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. 22 de enero de 2006.

dado que se realiza en campos de fuerza tejidos entre lo instituido y lo posible, que está siendo diferente, como es el caso de la institucionalidad estructural del Estado Nacional y la propuesta de un Estado Plurinacional. Sin embargo, los dirigentes indígenas realizan sus prácticas con la profunda conciencia de la autodeterminación de las nacionalidades y pueblos: “Autodeterminación supone el reconocimiento del ejercicio de las autoridades tradicionales y las normas definidas por las propias comunidades dentro de sus territorios” (OPIP, 2000:7)¹⁹. En este sentido, la auto-determinación también resulta una estrategia política, en tanto “poder dotarse de la propia ley”.

Ante todo, se trata de un ejercicio de hecho, que no implica la sola independencia, ni la construcción de estatismos paralelos y separatistas, como cuestiones intrínsecas: “se establecen como parte de la vida jurídico-política de los estados nacionales, basados en la coordinación y no en la subordinación de sus colectividades” (Ortiz, 2005:273). Esto implica reconocer la pluralidad de la conformación nacional.

Los Estados plurinacionales no son sólo resultado de luchas étnicas-indígenas. También forman parte de estas luchas los afrodescendientes, los indios mestizos, que algunos llaman mestizos o blancos mestizos, y “todos” aquellos que están siendo, en el espacio común de con-vivencia, en el cual los Estados plurinacionales se instalan. Es decir, un Estado plurinacional es de todos y para todos, se trata de construirlo juntos. La mirada más extrema de un referente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) remite a la necesidad de “darle duro” a las estructuras institucionales y estatales vigentes, a “destruir el modelo”, no sólo cuestionarlo, lo cual se traduce en la construcción de un modelo diferente de vida y, por supuesto, una estructura diferente de Estado, como una propuesta “para toda la sociedad” (Macas, 2010). Por lo tanto, el Estado es plurinacional y pluricultural, no sólo múltiples modos de habitar en el mundo y por sobre la tierra, sino plurales y diferentes, asentados en la base de un diálogo cultural posible.

En este campo de fuerzas y entramado enunciativo comunitario ancestral Abya Yala, se trata -parafraseando a Choquehuanca Céspedes- de “ir mas allá de la democracia para profundizar la democracia”, es decir, de pasar del gobierno en el que las mayorías someten a las minorías, a la integración de las minorías vivas, de una democracia cuya participación es pasiva, delegativa

19 OPIP: Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. Amazonía Ecuatoriana. Ortiz (2005).

a una participación activa, viva, en la cual se democratice la información, la educación, la cooperación: “En el *Vivir Bien*, estamos construyendo una soberana en donde tomamos nuestras decisiones nos ponemos de acuerdo mediante el consenso comunal y no mediante la democracia, pues en democracia existe el sometimiento²⁰” (Choquehuanca, 2010a:12).

A su vez, esto se entreteje en el Estado Plurinacional con el “control social”, como un control obligatorio entre los habitantes de las comunidades. Dicho “control social” se diferencia de la “participación popular” y, en palabras del canciller Choquehuanca, “en los tiempos ancestrales, todos se encargaban de controlar las funciones que realizaban sus principales autoridades” (2010b:2). Para lograr lo señalado es importante poner en práctica el “*ama sua y ama qhilla*” (no robar y no mentir), lo cual se traduce en “respeto” mutuo.

Esto también se refleja en las consideraciones en torno de las prácticas de gobierno vinculadas con la autoridad. Pues la lógica de gobierno hegemónica ha sido jerárquica, según la cual quienes gobiernan tienen privilegios sobre los demás ya que, parafraseando a Huanacuni, están “por encima”, en representación de una “voluntad popular”. Según las lógicas del vivir bien, esto, simplemente, los aleja del pueblo, en lugar de acercarlos. Por tanto, “la autoridad en la vida comunitaria es un servidor, adquiere una responsabilidad; cuida de todos y vela por que todos vivan en equilibrio y armonía. Por lo tanto, al hablar de proceso de cambio, la nueva forma de gobernar es con responsabilidad, con afecto, y el afecto no surge de un acto reflexivo, es producto de una verdadera integración” (Huanacuni, 2010a:56). Ahora bien, esto no implica sacrificio, sino cuidado, en el sentido de contención responsable, según los mandatos recibidos por el pueblo mismo. Tampoco se trata de favorecer y alcanzar el “bien-estar”, sino de vivir bien, y eso implica armonía, en donde nadie tiene derecho sobre la vida o la muerte, en donde el fin último es “mantenerse unidos por el afecto” y no tanto resolver problemas. En palabras del presidente boliviano Evo Morales: “En nuestra práctica indígena las autoridades son servidores de la comunidad y no personas que se sirven de la comunidad”²¹.

20 El sometimiento de las minorías a las mayorías o en el que las mayorías someten a las minorías, y también, en democracia, hasta las mayorías someten a las minorías (Choquehuanca, 2010a:12).

21 Evo Morales. Discurso de asunción a la presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. 22 de enero de 2006.

El vivir bien y el espacio económico

Ante todo, en el área económica el vivir bien se plantea una diferencia con la concepción de desarrollo y progreso, en nombre del cual han sido echados y dejados a la muerte. En palabras del Canciller boliviano Choquehuanca David: “Para nosotros no existe un estado anterior o posterior, de sub-desarrollo y desarrollo, como condición para lograr una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, estamos trabajando para crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Vivir Bien, que se define también como vida armónica en permanente construcción” (Choquehuanca *apud* Huanacuni, 2010a:19).

Ante las diversas consecuencias de las disposiciones del desarrollo y la economía de mercado global, desde los pueblos indígenas originarios se plantea una economía comunitaria complementaria, la cual puede explicarse desde el *ayllu*, que es el sistema de organización de vida²². Según las cosmovisiones de los pueblos indígenas originarios, comunidad se comprende como “la unidad y estructura de vida”, es decir, “el ser humano es sólo una parte de esta unidad; animales, insectos, plantas, montañas, el aire, el agua, el sol, incluso lo que no se ve (...) son parte de la comunidad. Todo vive y todo es importante para el equilibrio y la armonía de la vida. Concebimos que somos hijos de la Madre Tierra y del cosmos (Pachakaman Pachamaman wawapatanwa)” (Huanacuni, 2010a:35).

Por lo tanto, la armonía implica el respeto a todo lo vivo, a partir de lo cual el término “recurso” no tiene lugar, pues no se trata de comprar, vender, poseer, conocer para explotar, explicar y destruir, sino que “se busca relacionarnos bajo el principio y la conciencia del *ayni*²³” (Huanacuni, 2010a:35). El ser humano no está por encima de otras formas de existencias vivas.

Así, la complementariedad genera la distribución y la redistribución, según la necesidad del momento: “el ser humano es un criador y cultivador por naturaleza, por tanto cuida, cría, siembra y cosecha, cuidando el equilibrio de la vida. Qué bienes y servicios se producirán, cómo se producirán, cómo se distribuirán y redistribuirán entre los miembros de la comunidad social y de vida (con otras formas de existencia)” (Huanacuni, 2010a:36). En esta dinámica los miembros de la comunidad reciben y aportan de acuerdo a sus necesidades y

²² *Ayllu*, es un término aymara, que se traduce como “comunidad”.

²³ *Ayni*, término aymara que significa “reciprocidad”, “la energía que fluye entre todas las formas de existencia”.

responsabilidades. En este sentido, la economía complementaria implicaría una otra relación de y con los Estados gobernantes; no sólo en función del capital, sino de las necesidades del pueblo, mas allá o acá del tamaño de los países. A modo de síntesis, para comenzar a dar forma a lo dicho hasta aquí, desde el vivir bien son recuperadas aquellas instituciones que perviven en las prácticas comunitarias del pueblo aymara, como el *ayni*, *tampu*, *tumpa*, *muyta*²⁴. Estas sirven de grilla para la implementación de la lógica económica comunitaria, en el campo de las políticas públicas. Aquí resuena una racionalidad afectiva o lógica del afecto: “Las relaciones económicas comunitarias responden a una lógica de afecto y por lo tanto de complementariedad, en este sentido se debe cuidar de todos quienes forman parte de la comunidad. Si hablamos de relaciones macroeconómicas, el Estado desde la lógica de la economía complementaria tendrá la responsabilidad de distribuir y redistribuir los bienes para todos en base al principio de equilibrio, que responde a la necesidad de cada quien” (Huanacuni, 2010a:38). Pues, parafraseando a Kusch, “el aymara piensa con el corazón”.

El Derecho y la Justicia

En el espacio tejido entre la justicia y el derecho, se trata de la puesta en discusión y acción de “un sistema jurídico ancestral comunitario”. Este sistema antepone la vida y el respeto a la libertad, ya que la comunidad es el pilar esencial de toda la estructura y organización de vida: “no se refiere simplemente a la cohesión social, sino a una estructura y percepción de vida (...) Lo que hoy conocemos como aplicación de la justicia comunitaria (asociada a la justicia en mano propia), emerge de un momento histórico accidental y diferente en su

²⁴ Se trata de: *Ayni*. *Tampu*, que es la generación de espacios comunes donde se pone a disposición productos o alimentos, que van a favor de quienes los necesitan, para que a nadie la falte nada. *Tumpa*, asumir responsabilidades conjuntas y según los ritmos para cuidar la comunidad permanentemente; alude también a la transparencia. *Muyt'a* el proceso circular cíclico, es decir asumir responsabilidades por turno. *Khuskha* equilibrio dinámico, la distribución y la redistribución según la necesidad. *Wajt'a*. Las ceremonias son muy importantes porque nos reconectan con la fuerza ancestral para realizar cualquier actividad productiva, económica, social (Huanacuni, 2010a:38-9; Macas, 2010:14).

origen” (Huanacuni, 2010a:47). La verdadera aplicación y sentido es la armonía comunitaria viva²⁵.

La complementariedad es el ámbito de relaciones en el cual se posibilita la libertad, que no se centra en el “individuo”, si no en la siguiente afirmación: “todos somos hermanos”. Se trata, entonces, del *Derecho Natural Ancestral Comunitario*²⁶, centrado en el principio de que la Madre Tierra da vida y, también los derechos y las responsabilidades complementarias. Por tanto, el Estado no puede otorgar ningún derecho, pues sólo la Madre Tierra nos da los derechos, entre ellos *los derechos de relación*, que se diferencian del “derecho de propiedad”. Permite a cada familia el vínculo natural y ancestral con la Madre Tierra, como espacio de cobijo y contención, en el espiralado vínculo relacional con la vida y en la vida: “En nuestros principios están las bases de lo que actualmente somos. Siempre hemos considerado a la naturaleza algo tan importante como nosotros mismos (...) No en balde somos pueblos que todavía distinguimos el sabor sagrado del agua viva” (Choquehuanca, 2010:12). Esto implica recuperar los principios ancestrales, los valores y códigos en torno de los cuales se trata de encontrar y reencontrar el camino propio, que permita recuperar la armonía entre las personas y, sobre todo, entre el hombre y la naturaleza.

El vivir bien y la crisis ambiental global

Como ya ha sido señalado, desde las cosmovisiones de los pueblos originarios, vivir bien comprende armonía con la vida misma y todas las diversas formas de existencia viva, lo cual implica un profundo respeto a la Madre Tierra. A partir de

²⁵ En aymara, la primera palabra/pronombre que se enseña es *Jiwasa*, que significa nosotros. Por tanto, la primera persona no es “yo”: “...lo primero es nosotros (*Jiwasa*) y nosotros es la montaña, las plantas, los insectos las piedras, los ríos, todo es nosotros. *Jiwasa* literalmente significa ‘nosotros’, y en un significado más profundo significa ‘muero yo para unificarme con el entorno’” (Huanacuni, 2010a:53). Es interesante ver cómo de la raíz *jiwa* se desprenden también los términos *jiwaña*, que significa muerte o transformación; *jiwasa*, que significa nosotros y *jiwaqi* que significa bonito, hermoso.

²⁶ **Derecho:** es la disciplina que se ocupa de las costumbres, prácticas y normas de conducta que la comunidad reconoce como vinculantes. La aplicación corresponde a la autoridad dentro la comunidad.

Natural: esta disciplina emerge no sólo de las convenciones sociales o humanas, están sujetas íntimamente a las leyes naturales y, por lo tanto lo social debe adecuarse a lo natural. **Ancestral:** Nuestros ancestros vivieron en armonía y en equilibrio, basados en los principios y leyes naturales. **Comunitario:** Occidente entiende comunidad como la unidad y estructura social sólo humana; desde la cosmovisión indígena originaria entendemos comunidad como la unidad y estructura de vida, es decir, todo es parte de la comunidad, no sólo lo humano (Huanacuni, 2010a:47-48).

ello se sostiene que “Occidente ha deteriorado el equilibrio de la vida y pretende hacer creer que todos somos culpables”. El presidente Evo Morales Ayma dice al respecto: “Sucede que ahora, ante la tragedia del medio ambiente que vive el planeta, somos ‘todos’ responsables, los ‘desarrollados’ y los ‘subdesarrollados’. Esto no es verdad, esto es una impostura. Desde 1860, Europa y Norteamérica han contribuido con el 70 por ciento de las emisiones de dióxido de carbono que están provocando el efecto invernadero que sobrecalienta el planeta; el principal responsable de la sobreexplotación de los bosques, la flora, la fauna, el agua, los minerales y el petróleo es el Norte”²⁷. Las palabras del presidente Morales ponen en evidencia la des-responsabilidad ejercida por las potencias hegemónicas en torno de la crisis ambiental global. Ante todo porque, desde sus visiones dominantes y colonizantes, siguen echando fuera las responsabilidades, en tanto efectos y consecuencias de prácticas específicas de contaminación, explotación, expropiación, abuso de los recursos naturales. Mientras, se deposita en la pobreza y el subdesarrollo la causa principal del calentamiento global y el cambio climático.

En este sentido, según las propuestas del vivir bien, no se trata de negar lo hecho y retornar a un estado inicial de pureza, sino desde el presente viviente y vivo recomenzar recuperando los saberes ancestrales, las prácticas cotidianas vinculadas con modos de cultivos, alimentos, tecnologías propias y apropiadas, diferentes. Se trata, entonces, de una transformación profunda, en torno de la pluralidad viva y vigente en y de los pueblos indígenas originarios, en palabras del Canciller boliviano David Choquehuanca: “Vemos que el clima se está volviendo loco y que la Tierra está sin el equilibrio adecuado, al igual que nosotros, que también nos estamos volviendo locos, estamos sin el balance ni la armonía necesarios. Estamos viendo que los tiempos venideros serán muy difíciles para el planeta, donde el suelo de la Tierra se pondrá muy caliente, donde habrá gran pérdida de agua. Vemos la importancia de los conocimientos astronómicos y científicos sobre la tierra, el tiempo y el cosmos que tenían y tienen nuestras naciones, la profecía que la nación maya nos dejó a los habitantes del planeta tierra de hoy, un mensaje escrito en piedra, un mensaje de alerta y de esperanza, que nos habla sobre los cambios que debemos realizar en nosotros mismos para impulsar la

humanidad hacia una nueva realidad de armonía, los cambios que transformarán simultáneamente el planeta y el ser humano para dar paso a un nuevo tiempo²⁸”.

Reflexiones finales

Acorde a lo desandado, se considera que las racionalidades políticas y culturales emergidas e instaladas, en torno del vivir bien y el buen vivir, entre y frente a la gubernamentalidad neoliberal y neocolonial hegemónica, permiten recuperar la “cultura de la vida”, de una vida en armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza. Pues el hombre no es dueño de la tierra, del aire, del agua, de la montaña, de los árboles, de todos los seres vivos, el hombre “pertenece a la tierra”.

En este sentido, las prácticas políticas y de gobierno del vivir bien, no resultan “eventos novedosos”, al modo de protestas momentáneas, que cobran forma en nuevos estatismos, rebeliones y levantamientos separatistas. Pues están siendo ahí, entre, lo limpio, lo blanco, lo único y lo mejor, desde hace más de 500 años. Entonces, en el silencioso serpenteo de un juego, que acontece en los intersticios y no deja de fluir, en la propia quietud de su ahí constitutivo, estas prácticas políticas indígenas Abya Yala, se instalan con el resonar del pensar seminal propio de la América profunda que, sigilosa y abruptamente, comienza a descubrirse.

De este modo es puesta en crisis la gubernamentalidad neoliberal neocolonial hegemónica, des-sustancializando las relaciones de poder, así como las prácticas y lógicas de gobierno a través del ejercicio y la instalación de racionalidades y prácticas políticas y culturales diferentes. Pues se trata, en el suelo de la América profunda, de pensar, sentir, hacer y dejar ser, en plenitud, mundos menos in-mundos o, en palabras del Sub-comandante Marcos, “un mundo donde quepan todos los mundos”.

28 Extracto del libro *Vivir bien como respuesta a la crisis global*. Ministerio de Relaciones Exteriores. Bolivia. En Huanacuni (2010a).

Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia. *Pobreza y Desarrollo en América Latina*. Ciudad de Salta, Editorial de la Universidad Nacional de Salta, 2008.

BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO. *Política operativa sobre pueblos indígenas*. 2006 [en línea: 24/05/2010]. Disponible en: <http://www.iadb.org/es/publicaciones/detalle,7101.html?id=26020>

CASTRO GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. Enero-junio 2007. ISSN 1794-2489 [en línea: 22/11/2011]. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a08.pdf>.

—. “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectiva latinoamericana*. CLACSO, UNESCO, 2000.

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, David. “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”, en: *América Latina en Movimiento*. N° 452. Agencia Latinoamericana de la Información, Febrero 2010.

—. “25 postulados para entender el “Vivir Bien”. Entrevista publicada en el Diario La Razón - Edición Digital. Bolivia. Enero 2010.

REPÚBLICA DEL ECUADOR. *Constitución Política del Ecuador*. Jubileo 2000. Red Ecuador, 2008.

ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. “Preámbulo”, en: *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz, Bolivia, 2008.

ESCOBAR, Arturo. *El final del salvaje. Naturaleza, Cultura y política en antropología contemporánea*. Santa Fe de Bogotá, Iacán, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

—. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

HUANACUNI, Fernando. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Consultoría. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI Lima 1, Perú, 2010a.

—. Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario, en: *América Latina en Movimiento*. Quito. Ecuador, Agencia Latinoamericana de Información. N° 452, Febrero 2010b. ISSN 1390-1230. Páginas 17-23.

- JIMENO SANTOYO, Gladys. *Gobernabilidad Indígena y Territorio*, en: Revista electrónica *FOCAL*, Canadá, 2006. ISBN. 1-894992-33-4.
- KUSCH, Rodolfo. *Obras Completas*. Tomo Ia, Iib, IIIc. Rosario, Ed. Fundación Ross, 2000.
- LLAMAZAREA, Ana y MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos (Editores). *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2004.
- MACAS, Lucas. “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”, en: *América Latina en Movimiento*. Agencia Latinoamericana de información, Febrero 2010.
- MORALES AYMA, Evo. “Los 10 mandamientos para salvar la humanidad, el planeta y la vida”, en: *VII Foro Indígena de la Organización de Naciones Unidas*, 2008. Mimeo.
- MURILLO, Susana “Producción de Pobreza y construcción de Subjetividad”, en: CIMADAMORE, Alberto y CATTANI, Antonio (Coord.). *Producción de la Pobreza y Desigualdad*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2008.
- MURILLO, Susana “Estado, sociedad civil y gubernamentalidad neoliberal”, en: *Revista de la Carrera de Sociología*. Vol. 1, N° 1, 2011. Páginas 98-101.
- O’MALLEY, Pat “Experimentos en gobierno. Análisis gubernamentales y conocimiento estratégico del riesgo”, en: *Revista Argentina de Sociología*. Buenos Aires, 2007. Año 5. Vol. 8. Páginas 151-171.
- ORTIZ-T, Pablo. “Autodeterminación de los pueblos indígenas. Implicancias epistemológicas y políticas de su propuesta”, en: WALSH, Catherine (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, 2005. Páginas 251-276.
- QUIJANO, Aníbal “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, FLACSO, 2000.
- SVAMPA Maristella. “Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina”, en: *OneWorld Perspectives*. N° 1, 2010. ISSN: 1863-0928 [en línea: 30/09/2011]. Disponible en: www.social-globalization.uni-kassel.de/owp.php.
- TRUJILLO, Juan. *El Ecuador como Estado Plurinacional*. Ecuador, Ed. Abya Yala, 2009.

WALSH, Catherine. “Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad”, en: WALSH, Catherine (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, 2009. Páginas 13-36.