

Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo

Eduardo Gudynas

El Buen Vivir o Vivir Bien engloba un conjunto de ideas que se están forjando como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo. Bajo esos términos se están acumulando diversas reflexiones que, con mucha intensidad, exploran nuevas perspectivas creativas tanto en el plano de las ideas como en las prácticas.

Ante la situación actual es conveniente presentar una revisión de las principales ideas en discusión. Ese es el objetivo del presente artículo. No se pretende defender una única definición del Buen Vivir; es más, como se verá a continuación considero que no se puede elaborar una definición que sea aplicable a todos los casos. El propósito es ofrecer una mirada panorámica, aún a riesgo de ser incompleta, pero que deje en claro que el Buen Vivir en este momento está germinando en diversas posturas en distintos países y desde diferentes actores sociales, que es un concepto en construcción, y que necesariamente debe ajustarse a cada circunstancia social y ambiental.

Pero a pesar de esta pluralidad, aquí se defiende la idea que se puede llegar a una plataforma compartida sobre el Buen Vivir desde distintas tradiciones de pensamiento. Por lo tanto, la prioridad actual está en apoyar esas discusiones, alentar a una diversificación todavía mayor y promover medidas concretas.

Puntos de partidas

Es posible comenzar el presente recorrido a partir de los testimonios de personas claves en el debate sobre el Buen Vivir en los países andinos. Alberto Acosta, quien como presidente de la Asamblea Constituyente ecuatoriana fue uno de los más activos promotores de la idea, lo entiende como una “oportunidad” y una opción a “construir”. A su juicio, el Buen Vivir no puede ser reducido al “bienestar occidental”, y se debe apoyar en la cosmovisión de los pueblos indígenas, donde lo que podría llamarse como mejoramiento social es “una categoría en permanente construcción y reproducción”. Siguiendo una postura holística, Acosta agrega que los bienes materiales no son los únicos determinantes, sino que hay “otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas

e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la Naturaleza, los valores humanos, la visión del futuro, entre otros”. Pero también advierte que hay otras fuentes de inspiración, ya que incluso dentro de la cultura occidental “se levantan cada vez más voces que podrían estar de alguna manera en sintonía con esta visión indígena” (Acosta, 2008).

El intelectual aymara David Choquehuanca, actual ministro de relaciones exteriores de Bolivia, sostiene que el Vivir Bien es “recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es vida, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos”. Continúa

1

señalando que todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, y son nuestros hermanos desde las plantas a los cerros (Choquehuanca, 2010).

Ambos entienden que el Buen Vivir implica un cuestionamiento sustancial a las ideas contemporáneas de desarrollo, y en especial su apego al crecimiento económico y su incapacidad para resolver los problemas de la pobreza, sin olvidar que sus prácticas desembocan en severos impactos sociales y ambientales. También señalan que esta idea le debe mucho a la mirada de los pueblos indígenas, y un repaso por otras definiciones muestra que en ella convergen tanto intelectuales o militantes, criollos o indígenas. Como complemento se ofrece un recuadro con ejemplos de otras conceptualizaciones.

Estos y otros aportes permiten señalar que existen al menos tres planos para abordar la construcción del concepto de Buen Vivir: las ideas, los discursos y las prácticas. En el primero se encuentran los cuestionamientos radicales a las bases conceptuales del desarrollo, especialmente su apego a la ideología del progreso. De alguna manera, esas críticas van más allá del

desarrollo, y alcanza otras cuestiones esenciales, tales como las formas de entendernos a nosotros mismos como personas y las formas bajo las cuales concebimos el mundo.

Un segundo plano se refiere a los discursos y las legitimaciones de esas ideas. El Buen Vivir se aparta de los discursos que celebran el crecimiento económico o el consumo material como indicadores de bienestar, ni alaba la obsesión con la rentabilidad o el consumo. Sus apelaciones a la calidad de vida discurren por otros caminos, y además incluyen tanto a las personas como a la Naturaleza. Se abren las puertas a otras formas de hablar, escribir o pensar nuestro mundo.

En el tercer campo se encuentran las acciones concretas, tales como pueden ser proyectos políticos de cambio, los planes gubernamentales, los marcos normativos y las formas de elaboración de alternativas al desarrollo convencional. Aquí reside uno de los grandes desafíos de las ideas del Buen Vivir, en el sentido de convertirse en estrategias y acciones concretas, que no repitan las posturas convencionales que se critican, y que además sean viables.

Crítica al desarrollo y más allá

Un aspecto central en la formulación del Buen Vivir tiene lugar en el campo de la crítica al desarrollo contemporáneo. Se cuestionan, por ejemplo, la racionalidad del desarrollo actual, su énfasis en los aspectos económicos y el mercado, su obsesión con el consumo, o el mito de un progreso continuado.

Un ejemplo de esa postura lo ofrece la ecuatoriana Ana María Larrea (2010), quien considera que el desarrollo es un concepto en crisis, con claras implicancias coloniales, y es una expresión de la Modernidad. Su crítica aborda simultáneamente el desarrollo actual y el capitalismo, y presenta al Buen Vivir como una vía para superar esas limitaciones.

Estas críticas al desarrollo convencional se desenvuelven desde varios frentes. Existe por un

lado un conjunto de reacciones sobre sus efectos negativos, sea debido a proyectos específicos (como puede ser una carretera o una hidroeléctrica), como por reformas sectoriales de amplio espectro (es el caso de la privatización de la salud o la educación). Al contrario de lo que proclama, el desarrollo convencional desemboca en un “mal desarrollo”, que conlleva a un “mal vivir” (apelando a la caracterización popularizada por José María Tortosa, 2001).

Otro conjunto de reacciones apuntan a las diferentes ideas en juego. Por ejemplo, se cuestiona duramente el énfasis convencional de entender el bienestar únicamente como un asunto de ingresos económicos o posesión material, o que sólo se puede resolver en el mercado. El Buen Vivir pone el acento en la calidad de vida, pero no la reduce al consumo

o la propiedad. También se ha cuestionado intensamente el reduccionismo de presentar el desarrollo como crecimiento económico, y se ha alertado que ello es un imposible, en tanto los recursos naturales son limitados y las capacidades de los ecosistemas de lidiar con los impactos ambientales también son acotados.

Es muy común sostener que un país se desarrolla si crece su economía, y en particular si aumentan las exportaciones o las inversiones. En muchos casos, los PBI se han incrementado y las exportaciones se han disparado, pero poco o nada se ha mejorado en cuanto a las condiciones sociales y ambientales. A pesar de ello, esa postura del desarrollo clásico sigue vigente, y a su vez expresa una firme creencia en el progreso y la evolución lineal de la historia. Sus ejemplos clásicos residen en considerar a los países latinoamericanos como “subdesarrollados” que deben avanzar por sucesivas etapas imitando la trayectoria de las economías industrializadas. De esta manera un amplio abanico de reflexión sobre el Buen Vivir se enfoca en las falacias del economicismo convencional (como por ejemplo Acosta, 2008 o Dávalos, 2008).

Otros cuestionamientos abordan la base antropocéntrica del desarrollo actual, que hace que todo sea valorado y apreciado en función de la utilidad para los humanos. También existen quienes denuncian la pérdida de los aspectos afectivos. En estos terrenos son muy evidentes los aportes de los saberes tradicio-

nales, especialmente andinos, los que se han convertido en un ingrediente clave y esencial en alimentar las reflexiones sobre el Buen Vivir. Expresiones como *sumak kawsay* del kichwa de Ecuador o *suma qamaña* del aymara de Bolivia, revisten enorme importancia por las ideas que explicitan, por ser formuladas en sus propias lenguas, y por su potencial descolonizador.

Finalmente, otro componente esencial del Buen Vivir es un cambio radical en cómo se interpreta y valora la Naturaleza. En varias de sus formulaciones, se convierte al ambiente en sujeto de derechos, rompiendo con la perspectiva antropocéntrica tradicional.

De esta manera, es posible concluir en un primer punto de acuerdo: el Buen Vivir implica cambios profundos en las ideas sobre el desarrollo que están más allá de correcciones o ajustes. No es suficiente intentar “desarrollos alternativos”, ya que estos se mantienen dentro de la misma racionalidad de entender el progreso, el uso de la Naturaleza y las relaciones entre los humanos. Lo alternativo sin duda tiene su importancia, pero son necesarios cambios más profundos. En lugar de insistir con los “desarrollos alternativos” se deberían construir “alternativas al desarrollo” (siguiendo las palabras del antropólogo colombiano Arturo Escobar). El Buen Vivir aparece como la más importante corriente de reflexión que ha brindado América Latina en los últimos años.

Las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador

En sus primeras expresiones formales, el Buen Vivir se cristalizó en las nuevas constituciones de Ecuador (aprobada en 2008) y Bolivia (2009). Ese paso sustantivo fue el producto de nuevas condiciones políticas, la presencia de activos movimientos ciudadanos, y el creciente protagonismo indígena.

En la Constitución boliviana es presentado como Vivir Bien, y aparece en la sección dedicada a las bases fundamentales del Estado, entre sus principios, valores y fines (artículo

8). Allí se indica que se “asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”. Esta formalización boliviana es pluricultural, ya que ofrece la idea del Vivir Bien desde varios pueblos indígenas y todas en el mismo plano de jerarquía.

Este conjunto de referencias al Vivir Bien están en paralelo, y con la misma jerarquía, que otros principios clásicos, tales como unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, etc. (todos incluidos en el artículo 8).

A su vez, estos principios ético-morales son vinculados directamente con la forma de organización económica del Estado, donde vuelve a aparecer el Vivir Bien. La nueva Constitución indica que el “modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien” (art. 306). Además se postula un ordenamiento económico vinculado a principios como la solidaridad y reciprocidad, donde el Estado se compromete a la redistribución equitativa de los excedentes hacia políticas sociales de diverso tipo. Es más, se insiste en que para lograr el “vivir bien en sus múltiples dimensiones”, la organización económica debe atender propósitos como la generación de producto social, la redistribución justa de la riqueza, el industrializar los recursos naturales, etc. (art. 313).

El Buen Vivir es tratado de diferente manera en la nueva constitución ecuatoriana. En efecto, se lo presenta como “derechos del buen vivir”, y dentro de éstos se incluyen diversos derechos, tales como aquellos sobre alimentación, ambiente sano, agua, comunicación, educación, vivienda, salud, etc. En esta perspectiva el Buen Vivir se expresa pluralmente por un conjunto de derechos, los que a su vez están en un mismo plano de jerarquía con otros conjuntos de derechos reconocidos por la Constitución (los referidos a personas y grupos de atención prioritaria, comunidades, pueblos y nacionalidades, participación, libertad, de la Naturaleza, y protección).

Por otro lado, la Constitución presenta una sección dedicada al “régimen del Buen Vivir”, en la cual se indican dos componentes principales: los referidos a la inclusión y la equidad (tales como educación, salud, seguridad social, vivienda, comunicación social, trans-

porte, ciencia, etc.); y los enfocados en la conservación de la biodiversidad y manejo de recursos naturales (por ejemplo, protección de la biodiversidad, suelos y aguas, energías alternativas, ambiente urbano, etc.).

A su vez, este régimen del Buen Vivir está articulado con el “régimen de desarrollo”. Aquí surge una precisión importante, ya que se indica claramente que el desarrollo debe servir al buen vivir. El “régimen de desarrollo” es definido como “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*” (art. 275). Sus objetivos son amplios, tales como mejorar la calidad de vida, construir un sistema económico justo, democrático y solidario, fomentar la participación y el control social, recuperar y conservar la Naturaleza, o promover un ordenamiento territorial equilibrado.

Se postula una directa vinculación entre las estrategias de desarrollo a seguir y los derechos; el “buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (art. 275). Este régimen de desarrollo debe atender una planificación participativa, y se expresa en las áreas del trabajo, y de las soberanías alimentaria y económica.

Establecidas las principales expresiones constitucionales del Buen Vivir, es necesario examinar tanto las semejanzas como las diferencias. Puede observarse que en los dos casos, esta idea está directamente vinculada con saberes y tradiciones indígenas. En el texto ecuatoriano está acotada a las expresiones en castellano y kichwa, mientras que en el caso boliviano las referencias son todavía más amplias. La inclusión de las denominaciones en lenguas distintas al castellano no es un atributo menor, y obliga a pensar estas ideas en el marco de referencia cultural que las originaron. Asimismo, en los dos casos, el Buen

Vivir es un elemento clave para reformular el desarrollo; se busca y se ensaya un nuevo marco conceptual, y se presta especial atención a condicionar, por ejemplo, la reforma económica.

Pero también hay diferencias importantes. En el caso de Bolivia, el suma qamaña y los demás conceptos asociados, son fundamentos ético-morales, y aparecen en el marco de su definición de plurinacionalidad. En el caso ecuatoriano, en cambio, el *sumak kawsay* es presentado a dos niveles: como marco para un conjunto de derechos, y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos, no sólo en el Estado, sino en toda la sociedad. Es una formalización de mayor amplitud y profundidad, ya que el *sumak kawsay* va más allá de ser un principio ético moral y aparece dentro del conjunto de derechos.

En cambio, en el texto constitucional boliviano ese vínculo entre *suma qamaña* y los derechos no es explícito; por ejemplo, no hay una referencia a este concepto en la sección de los derechos fundamentales. A su vez, en el caso boliviano, el *Vivir Bien* es claramente presentado como una de las finalidades del Estado, mientras que el texto ecuatoriano es más amplio. La versión boliviana se recuesta un poco más sobre el Estado que el texto ecuatoriano, pero avanza más sobre la plurinacionalidad que en Ecuador. A su vez, el *sumak kawsay* ecuatoriano es plural en el sentido de albergar a un amplio conjunto de derechos y se articula en forma simultánea con otros derechos que no se encuentran en su interior.

Otras diferencias importantes giran alrededor de los abordajes del ambiente. En ese campo, la nueva Constitución de Ecuador ha formalizado el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, lo que implica reconocerla como un sujeto (art. 72). Se mantiene en paralelo la postura clásica de los derechos a un ambiente sano (los que son parte de los llamados derechos de tercera generación, y están enfocados en las personas).

La formulación de los derechos de la Naturaleza ofrece varias particularidades notables. Por un lado, se utilizan como sinónimos y en un mismo nivel las categorías de Naturaleza y *Pachamama*, con lo cual se refuerza la importancia que se le otorga al saber indígena. Por otro lado, sus derechos están enfocados en respetar integralmente su existencia, su estructura y todos los procesos vitales y evolutivos. Esta postura se refuerza con otra innovación que consiste en considerar que la restauración integral de la Naturaleza también es un derecho (art. 73). Obsérvese que de esta manera, el componente ambiental del *Buen Vivir* ecuatoriano descansa tanto en derechos de los humanos como en los derechos de la Naturaleza.

En la Constitución boliviana hay diferencias sustanciales. Se mantiene la figura clásica de los derechos ciudadanos de tercera generación, donde se incluye la calidad y protección ambiental. Pero no existe un reconocimiento explícito de los derechos de la Naturaleza, y sólo es posible moverse dentro del marco de los derechos clásicos, como uno más dentro de los derechos económicos, sociales y culturales.

Las tensiones con las visiones clásicas del desarrollo se colaron en el texto constitucional boliviano en los artículos donde se postula que una de las metas del Estado es industrializar los recursos naturales. Si bien esa meta puede ser entendida en el marco de las demandas históricas de romper con la dependencia exportadora de materias primas, el problema es que se desemboca en una tensión con las metas de protección de la Naturaleza. Cuando se indica que la “industrialización y comercialización de los recursos naturales será prioridad del Estado” (art. 355), se abren las puertas a toda clase de contradicciones con quienes reclaman la protección e integridad de la Naturaleza. Por ejemplo, podría argumentarse la inconstitucionalidad de medidas de protección ambiental en sitios naturales donde se ubican yacimientos mineros o petroleros que serán extraídos para ser industrializados, con lo cual podría caerse en un *Vivir Bien* que esquivaba el ambiente.

Concepto de progreso desde la cultura aymara

María Eugenia Choque Quispe

¿Cómo se logra el bien vivir o suma jakaña? A través de la satisfacción de la alimentación y esto a través del control de la producción. El ayllu regula con rigor el sistema de producción agropecuario y de otros recursos, las decisiones tomadas por las autoridades luego de la consulta a su pueblo están revestidos de celeridad, contrariar es castigado. Con el logro de una buena producción se consigue a su vez uno de los objetivos fundamentales como es suma manq'aña, es decir el comer bien.

El suma qamaña, (vivir y convivir bien) es el ideal buscado por el hombre y la mujer andina, traducido como la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político que los pueblos anhelan. Entendida como el desarrollo pleno de los pueblos.

M.E. Choque Q. integra el Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara, Bolivia. Basado en Choque (2006).

Sumak Kawsay y Buen Vivir

Pablo Dávalos

Mientras que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza”, y comprende a la naturaleza desde un ámbito externo a la historia humana (un concepto que incluso es subyacente al marxismo), el sumak kawsay (buen vivir) incorpora a la naturaleza en la historia. Se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la episteme moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura. El sumak kawsay (buen vivir) propone la incorporación de la naturaleza al interior de la historia, no como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente al ser social.

P. Dávalos es un economista y docente ecuatoriano; basado en Dávalos (2008).

La diversificación de las ideas

Simultáneamente con los avances constitucionales se ha diversificado la discusión sobre las implicaciones del Buen Vivir. Es apropiado comenzar un repaso a partir de los aportes bolivianos sobre el suma qamaña.

Algunos de sus más entusiastas defensores, como Xavier Albó, sostienen que su mejor interpretación debería ser la vida buena en comunidad o “buen convivir”. Es un concepto complejo como resulta de los aportes de analistas como Simón Yampara, Mario Torrez o Javier Medina. Se lo vincula directamente a una vivencia plena, austera pero diversa, que incluye tanto

componentes materiales como afectivos, donde nadie es excluido, tal como comenta Javier Medina. En el mismo sentido apunta el filósofo aymara Simón Yampara (2001), al sostener que más que el bienestar material se busca la “armonía entre lo material y lo espiritual”, como un “bienestar integral / holista y armónico de la vida”. Es una postura que tiene un toque de austeridad, ya que meta es vivir bien, y ello no debe significar vivir mejor a costa de otros o del ambiente (Albó, 2009).

El suma qamaña se desenvuelve en un específico contexto social, ambiental y territorial,

El Buen Vivir es un concepto vivo

René Ramírez

(El Buen Vivir o *sumak kawsay* es) la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad.

El Buen Vivir o *sumak kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro).

R. Ramírez es economista ecuatoriano, ministro de planificación. Basado en Ramírez (2010).

Paradigma indígena originario

Fernando Huanacuni Mamani

El Vivir Bien no puede ser equiparado con el desarrollo, ya que el desarrollo es inapropiado y altamente peligroso de aplicar en las sociedades indígenas, tal y como es concebido en el mundo occidental. La introducción del desarrollo entre los pueblos indígenas, aniquila lentamente nuestra filosofía propia del Vivir Bien, pues desintegra la vida comunal y cultural de nuestras comunidades al liquidar las bases tanto de la subsistencia como de nuestras capacidades y conocimientos para satisfacer nosotros mismo nuestras necesidades.

F. Huanacuni M. es un intelectual aymara; funcionario en la cancillería de Bolivia. Reproducido de Huanacuni (2010).

representado por el ayllu andino, tal como analiza en detalle Torrez (2001). Es un espacio de bienestar en convivencia con las personas, los animales y los cultivos. Allí no existe una dualidad que separa la sociedad de la Naturaleza, ya que uno contiene al otro y son complementarios inseparables.

A la par de los particulares énfasis que distintos actores sociales otorgan al *suma qamaña*, también está en marcha un debate sobre la suficiencia del concepto. Por ejemplo, el intelectual aymara Pablo Mamani Ramírez (2010) cree que es un abordaje insuficiente, y se deberían sumar al menos otras dos palabras: *qamiri* y *qapha*. Con esto se busca explicitar todavía más algunos énfasis, como la “rique-

za de la vida”, tanto en aspectos materiales como espirituales, la dignidad y bienestar de uno mismo, y el buen corazón. Por este tipo de razones, Mamani desemboca en postular el *qamir qamaña* como la dulzura de “ser siendo”, donde se reivindica un modelo de vida frente a la imposición colonial de estilos de desarrollo occidentales.

La apelación de los guaraníes al *ñande reko* (que puede traducirse como modo de ser), es corrientemente incluida dentro del Buen Vivir. Expresa una serie de virtudes, tales como la libertad, felicidad, el festejo en la comunidad, la reciprocidad y el convite, y otras. Todas ellas están articuladas en una constante búsqueda de la “tierra sin mal”, la que se apo-

ya tanto en el pasado como en futuro (véanse por ejemplo los aportes de Bartolomeu Meliá en Medina, 2002).

No solo existen varios aportes el Buen Vivir, y variedades en cada uno de éstos, sino que incluso algunos de sus orígenes están en discusión. Por todo esto Uzeda (2009) se pregunta “si se puede considerar al suma qamaña un referente indígena legítimo, genuino o una invención posmoderna de los intelectuales aymaras del siglo XXI (que no dejan de ser indígenas)”. Su respuesta reconoce que este concepto, en la formulación que se ha comentado arriba, no es parte del lenguaje cotidiano o de las representaciones locales de las comunidades aymaras, pero enseguida advierte que esta idea, al ser “parte de una recreación o innovación cultural no deja de ser indígena y puede, a su retorno, ser apropiada, ‘labrada’ ” en la identidad indígena.

Precisamente esta es una de las particularidades positivas de la idea de Buen Vivir, ya que vertientes como el suma qamaña no serían un regreso al pasado sino la construcción de un futuro que es distinto al que determina el desarrollo convencional. Sus distintas expresiones, sean antiguas o recientes, originales o producto de distintas hibridaciones, abren las puertas a transitar otro camino.

Pero como ya ha quedado claro, cualquiera de estas manifestaciones del Buen Vivir son específicas a una cultura, una lengua, una histo-

ria, y un contexto social, político y ecológico particular. No se puede tomar, por ejemplo, la idea de sumak kawsay de los kichwas de Ecuador para transplantarlo como una receta del Buen Vivir que se puede aplicar en toda América Latina. De la misma manera, tampoco se pueden reconvertir o reformatear a la Modernidad en un postmodernismo del Buen Vivir. Tal como alerta Medina (2011), aquí no hay lugar para simplificaciones tales como pensar al ayllu como una granja colectiva, o al indígena como un proletario.

También es necesario estar alerta frente a otra simplificación: el Buen Vivir no está restringido al sumak kawsay o suma qamaña andino. Ideas similares se encuentran en otros pueblos, y tan sólo a manera de ejemplo podemos citar el shiir waras, el bien vivir de los ashuar ecuatorianos, entendido como una paz doméstica y una vida armoniosa, incluyendo un estado de equilibrio con la Naturaleza (Descola, 1996). O el kúme mongen, el vivir bien en armonía de los mapuches del sur de Chile. Más allá de los pueblos indígenas también se pueden citar casos para agrupamientos multiétnicos o no-indígenas. Por ejemplo, en los llamados “cambas del bosque” amazónico del norte de Bolivia, producto de más de 150 años de encuentros y cruces culturales, se defiende la “vida en tranquilidad”, con un acento en la seguridad, bienestar y felicidad desde una identidad fuertemente vinculada a la selva (Henkemans, 2003).

La crítica desde dentro

En el amplio campo de los saberes occidentales también existen posturas críticas sobre el desarrollo, que en muchos casos han sido marginalizadas o excluidas, pero que un examen atento muestra que también son búsquedas del Buen Vivir. En esta crítica que se originó desde dentro mismo de las posturas occidentales se encuentran, por ejemplo, los estudios críticos sobre el desarrollo, el ambientalismo biocéntrico, el feminismo radical, o la decolonialidad del saber, tan solo por nombrar algunos de los más recientes.

Por ejemplo, la ecología profunda (basada en el filósofo noruego Arne Naess, 1989), rechaza el antropocentrismo de la Modernidad, defiende una postura biocéntrica que resulta en los derechos de la Naturaleza, y explora una identificación expandida con el ambiente. Es una posición que si bien critica presupuestos básicos del pensamiento occidental, nace de su propio seno, pero que por sus contenidos es sin duda una expresión del Buen Vivir.

Estos y otros ejemplos sirven para señalar que incluso dentro del pensamiento occidental, existen corrientes críticas, que buscan alternativas al desarrollo, y que en casi todos los casos han estado marginalizadas o subordinadas, y que por eso mismo quedan bajo la cobertura del concepto de Buen Vivir. No sólo eso, sino que este tipo de posturas son muy necesarias para fortalecer la actual etapa de construcción del Buen Vivir, en tanto se complementan con otras posiciones, y cada una de ellas brinda especificidades que en algunos casos faltan o son más débiles en otras corrientes. Un ejemplo muy claro de este tipo de aportes necesarios lo brinda la crítica feminista contemporánea.

Finalmente, otro campo de aportes proviene de las reformulaciones o la crítica a los conceptos convencionales en la política y la justicia. Por ejemplo, René Ramírez, quien es ministro secretario de planificación de Ecuador, concibe el Buen Vivir más allá del utilitarismo y la justicia clásica. A su juicio, este es un concepto que si bien está en resignificación debe orientarse a generar una justicia que sea a la vez post-utilitarista y post-distributiva. Su concepción del Buen Vivir engloba un amplio abanico de atributos (ver recuadro), tales como satisfacer las necesidades, asegurar la paz y armonía con la Naturaleza, poder desarrollar las capacidades personales, reconociéndonos como diversos pero iguales.

Ramírez prosigue su reflexión para desembocar en afirmar que el Buen Vivir es un “bio-igualitarismo republicano”. Expliquemos resumidamente su idea: es “bio” por reconocer los derechos de la Naturaleza, es “social-igualitario” porque defiende las generaciones futuras, amplía la democracia (por ejemplo con la plurinacionalidad y la justicia socio-económica), y es “republicano” por apoyarse en una institucionalidad, requiriendo tanto el concurso del Estado como también la responsabilidad de los ciudadanos. Como puede verse, esta exploración del Buen Vivir es un diálogo crítico ante posturas políticas contemporáneas.

Varios analistas que siguen ese recorrido, llegan a considerar que el Buen Vivir podría ser parte de la tradición socialista. El propio Ramírez habla de un “socialismo del *sumak kawsay*” o un “biosocialismo republicano”. Esta analogía tiene varios justificativos, y en especial se fundamentan en preocupaciones compartidas por la justicia social y la igualdad social. Pero también hay unas cuantas dificultades. Algunos de los postulados del Buen Vivir sin duda implican una ruptura con las ideas clásicas del progreso o de la Naturaleza como objeto (sea abordada desde los valores de cambio o incluso desde los valores de uso), y por lo tanto se alejan del socialismo de cuño marxista clásico. El Buen Vivir tampoco puede ser entendido como un materialismo, y en particular por los aportes que vienen desde las cosmovisiones indígenas. Por si fuera poco, el socialismo es una de las grandes tradiciones propias de la modernidad europea, y el Buen Vivir justamente desea romper la subordinación a esa perspectiva. Esto explica, por ejemplo, que el boliviano Simón Yampara, sostenga que el “hombre aymara no es ni socialista ni capitalista”, subrayando la importancia de las complementariedades¹.

Pero tampoco se puede olvidar que como el Buen Vivir defiende la justicia social y la igualdad, sus contrapartes más cercanas están en muchas expresiones de la izquierda clásica que se originó en Europa. Esto explica que para algunos el Buen Vivir se mantendría todavía dentro del ideario socialista, y por ello se sienten cómodos con rótulos como “socialismo del *sumak kawsay*”; pero para otros, lo que hoy se observa es algo nuevo y su denominación es simplemente Buen Vivir, sin otros adjetivos o condicionalidades.

Finalmente, precisemos que los dos componentes que se han visto en las últimas secciones (uno que abreva de los saberes indígenas y otro que recupera las críticas internas a la tradición occidental), se superponen en muchos casos, tanto en los conceptos como por las mismas circunstancias de las historias per-

1 Entrevista en La Razón, La Paz, 27 marzo 2010.

sonales de militantes e intelectuales. De todos modos existen énfasis distintos, y está bien que así sea ya que ello en sí mismo es el reflejo de sociedades diversas y multiculturales

donde todas esas posturas existen, y cada una de ellas son necesarias para lograr transformaciones sustantivas.

Vertientes para ir más allá de la Modernidad

Sin dudas el Buen Vivir otorga un papel muy importante a los saberes indígenas, y más que eso, podría decirse que han sido los “disparadores” de esta nueva mirada. Pero una vez que se reconoce esto, aparecen diversas posibilidades que deben ser ponderadas ya que cada una de ellas encierra distintas opciones de encuentros y desencuentros.

Se ha sostenido repetidamente que uno de los ejes centrales en esa mirada está el rechazo a varias de los conceptos propios de la Modernidad de origen europeo. A su interior se encuentran una gran cantidad de conceptos por todos conocidos, que van desde el mito del progreso a la defensa del capitalismo, del colonialismo a la actual concepción del Estado-nación. El desarrollo actual se ha nutrido de esas ideas de lo moderno, su pretensión de racionalización y la exclusión de lo que considera primitivo o salvaje.

Esta claro por todo lo que se ha indicado en las secciones anteriores, que el Buen Vivir impone una crítica sustancial al desarrollo, lo que conlleva un cuestionamiento a esas ideas centrales de la Modernidad. Su reclamo va más allá de un “ajuste” o una “reforma”, ya que implica generar nuevas ideas, discursos y prácticas. En ese esfuerzo varias expresiones del saber indígena son claves, ya que ellas mismas están fuera de la Modernidad, y entonces son un componente clave para que otros comiencen sus propios recorridos de salida. Pero como acabamos de ver también es cierto que existen tradiciones críticas y alternativas dentro del pensamiento occidental, las que están brindando aportes críticos fundamentales, y que por lo tanto se suman en este esfuerzo.

Es oportuno examinar con un poco más de detalle la confluencia de aportes desde estas dos

vertientes. Algunos pueden empujar hacia el extremo que sostiene que el Buen Vivir solo puede ser una conceptualización indígena. Si así fuera, ¿se debería privilegiar la postura de un cierto pueblo indígena? ¿Cuál de ellos? ¿Cómo elegirlo? Como vimos arriba, existen diversas posturas sobre la buena vida, e incluso dentro de cada cultura hay distintas opiniones en cuanto a su definición. Incluso es necesario advertir que buena parte de las reflexiones actuales giran alrededor del suma qamaña aymara, pero esa idea del Buen Vivir no puede ser transplantada, por ejemplo, a los shuar de la selva amazónica. De la misma manera, es muy difícil sostener que el Buen Vivir pueda expresarse en un saber indígena “puro”, ya que esa misma pureza será motivo de cuestionamientos.

Otras interrogantes son pertinentes, tales como cuál sería el papel de otras tradiciones culturales. Por ejemplo, hay un buen vivir también en las comunidades de afrodescendientes del Pacífico de Colombia o en los seringueiros o castañeros de la Amazonia. Estos grupos viven en la selva, pero no son indígenas ni afrodescendientes, sino que expresan una intensa mezcla que desemboca en una originalidad propia, donde su propio estilo de vida depende de la integridad de ciertos ecosistemas.

Todavía más. Es necesario promover el debate sobre el Buen Vivir en otras circunstancias y con otros actores. Por ejemplo, ¿cuál sería el Buen Vivir al que aspiran los vecinos de una favela en Brasil?

Esta breve discusión fundamenta la importancia de establecer encuentros y diálogos, aprendizajes mutuos entre todas estas posturas, tanto entre las diferentes expresiones indígenas, como en aquellas que han desa-

rollado los criollos en todo el continente, sin olvidar las expresiones alternativas y subalternas marginadas dentro del propio pensamiento occidental. Varios analistas muestran esta sensibilidad por el encuentro entre mundos alternativos, como por ejemplo Alberto Acosta en Ecuador o Javier Medina en Bolivia.

Finalmente, también es necesario resguardarse frente a otro peligro: “modernizar” al Buen Vivir, convirtiéndolo en una forma aceptable dentro del repertorio moderno occidental (por ejemplo, como una variedad sudamericana del “desarrollo humano”). El Buen Vivir no puede ser “ingerido” y cooptado por las visiones convencionales (tal como advierte Walsh, 2010).

Encuentros entre culturas

Tanto las opciones contestatarias occidentales como los saberes tradicionales deben lidiar con la cultura dominante actual; es allí donde se produce y reproducen las ideas que sostienen el desarrollo convencional. Dicho de otra manera, el Buen Vivir es un concepto que sirve para agrupar diversas posturas, cada una con su especificidad, pero que coinciden en cuestionar el desarrollo actual y en buscar cambios sustanciales apelando a otras relaciones entre las personas y el ambiente. De esta manera, el Buen Vivir debe ser reconocido como un concepto plural, donde por ejemplo algunos defienden el *sumak kawsay* y otros se identifican como biosocialistas, y que se encuentran tanto en la crítica del desarrollo actual como en la defensa de otra ética, en el compromiso con ciertos actores sociales y en la prosecución de una transformación que tiene horizontes utópicos.

La forma bajo la cual se encuentran estas posturas diversas debe ser analizada. Comencemos ese recorrido diciendo que para algunos, el Buen Vivir expresaría nuevas “hibridaciones” entre diferentes posturas culturales críticas del desarrollo. Al usar esa expresión enseguida viene a nuestras mentes los análisis de las “culturas híbridas” realizados por el antropólogo Néstor García Canclini. A su entender, las mezclas y creaciones hacen que la distinción entre lo tradicional y lo moderno se pueden difuminar, y lo local y global se entremezclan.

Sin embargo, las propuestas del Buen Vivir se apartan en aspectos importantes de esta perspectiva de Canclini, ya que se construye

específicamente como una ruptura frente a lo Moderno, y muchas de ellas lo hacen desde la reivindicación de un saber tradicional. Asimismo, la desterritorialización de los procesos simbólicos que por momentos defiende Canclini, tampoco se ajusta fácilmente a la situación actual. Esto se debe a que varias de las manifestaciones del Buen Vivir son movidas por intentos expresos de volver otorgar significados y controlar los territorios; es una resignificación de espacios geográficos frente a lo que se considera como invasión o usurpación, no sólo de recursos naturales, sino de los estilos de vida.

El Buen Vivir también es distinto a otros usos dados a la palabra hibridación, y en especial cuando describe aquello que carece de identidad o que está en la “frontera” entre culturas. Por el contrario, el Buen Vivir permite el reforzamiento de identidades, y para muchas culturas se pone en juego sus esencias, y no sus márgenes.

Finalmente, García Canclini también se refiere a las culturas híbridas como una vía para “entrar y salir” de la Modernidad. Si bien este puede ser el caso de algunas manifestaciones artísticas, el Buen Vivir claramente quiere “salir” del proyecto Moderno europeo.

Otros analistas apelan a la imagen de un “collage” cultural. Pero esta tampoco es una descripción adecuada, ya que el Buen Vivir no son pequeñas piezas individuales que se colocan lado a lado en un gran pastiche en un mismo plano. Están en juego “planos” distintos y hay mucho más que alinear distintos elementos.

Se podría ajustar esa idea, apelando a una yuxtaposición donde no hay mezclas, ya que las distintas culturas no se fusionan, pero interactúan entre ellas, sea en complementaciones o antagonismos. Es la imagen que usa Silvia Rivera C. (una intelectual boliviana que se autodefine como aymara - europea), apelando a la palabra aymara *ch'ixi* (que se refiere a un color que resulta de la yuxtaposición de dos colores opuestos, donde algo es y no es a la vez). El Buen Vivir, ¿podría ser descrito como *ch'ixi*?, o sea, una yuxtaposición entre las críticas a la Modernidad indígenas, criollas u occidentales, donde cada una mantiene su esencia, pero se complementan en su cuestionamiento al desarrollo. En parte es así, pero además de las complementaciones también ocurren mezclas y fusiones (como las reconceptualizaciones sobre el ambiente o el aporte del feminismo). Por lo tanto esa figura no describe adecuadamente la situación ya que el Buen Vivir, como concepto plural en construcción, se aprovecha de muchos aportes.

Para lidiar con estos encuentros y desencuentros también es muy común apelar a las ideas de multiculturalismo, pluriculturalidad e interculturalidad. En nuestro caso, si bien el Buen Vivir es un concepto plural, posiblemente no encuentre el mejor lugar para seguir creciendo bajo el multiculturalismo o la pluriculturalidad. Por ejemplo, el multiculturalismo puede devenir a un Buen Vivir simplemente reducido a mantener el estilo de desarrollo dominante, mientras se toleran algunas estrategias alternativas en el uso de recursos naturales en sitios muy específicos, como pueden ser un resguardo indígena. En este punto es útil recurrir al intelectual quechua Víctor Hugo Quintanilla, para dejar en claro que más allá de las buenas intenciones, bajo el multiculturalismo persiste un saber dominante que estructura el desarrollo, y se aceptan e incluso protegen otras culturas como expresiones minoritarias, como si fueran una especie en extinción, sin renunciar a la propia convicción de superioridad.

El pluriculturalismo presupone que todas las culturas estarían en un mismo plano de igual-

dad, algo que pocos podrían defender para el caso latinoamericano, y por lo tanto también es de escasa utilidad. En este caso, y en el anterior, pueden quedar enclaves culturales, confinados y posiblemente revestidos de valor testimonial (por ejemplo, agroecología campesina, ecoturismo, etc.), pero de escaso poder político.

Es necesario que el Buen Vivir se construya bajo un proceso doble: por un lado descolonizar los saberes para abandonar la superioridad occidental, y por otro lado respetar la diversidad de las demás culturas, sin jerarquías de una sobre otra. Es una posición que está más cómoda con una interculturalidad que incluye desmontar los “fundamentos que justifican la superioridad de un sujeto o cultura frente a otros sujetos y culturas” (por ejemplo en el sentido de Quintanilla), pero también que se exprese desde la crítica y en función de la liberación (una postura ejemplificada entre otros por Estermann, 2009).

También es importante ser bien claro que esta mirada cultural muestra que no existe un Buen Vivir “indígena”, ya que la categoría “indígena” es un artificio y solo sirve para homogeneizar dentro de ella a muy diferentes pueblos y nacionalidades, cada una de las cuales tiene, o podrá tener, su propia concepción del Buen Vivir.

Esto nos permite abordar otra cuestión clave del Buen Vivir. El *suma qamaña* es Buen Vivir, y también lo es el *ñande reko*, pero eso no hace iguales al *suma qamaña* con el *ñande reko*. De la misma manera, el *sumak kawsay* es Buen Vivir, y lo mismo puede decirse de algunas manifestaciones de la ecología profunda, pero no pueden convertirse en sinónimos uno y otro. Todos ellos, el *suma qamaña*, el *ñanade reko*, el *sumal kawsay*, la ecología profunda y otros tantos, se complementan entre sí, muestran algunas equivalencias, sensibilidades convergentes, y es justamente esta complementación lo que permite delimitar el espacio de construcción del Buen Vivir.

Una plataforma para ver el mundo de otras maneras

Como hemos visto, el Buen Vivir expresa distintas ideas, e incluso cultural, que pretenden apartarse de la Modernidad. Esto hace que al cuestionarse el desarrollo se avance hacia cuestiones de enorme complejidad, donde algunos incluso consideran que se debe ir más allá del campo de la cultura. Si bien el uso de la palabra “cultura” puede ser entendido de modos muy amplios, casi siempre tiene evocaciones que hacen a las interacciones entre los humanos, donde las distintas maneras de concebir la Naturaleza pasan a ser meros atributos de una relación hacia fuera de ellas. Recordemos que el Buen Vivir cuestiona el dualismo de la Modernidad que separa la sociedad de la Naturaleza, y convierte a ésta última en un objeto (o conjunto de objetos) que pueden ser dominados, manipulados y apropiados. Además, el Buen Vivir busca poner en evidencia otras formas de relacionamiento con el entorno.

Eso explica que en muchos análisis sobre el Buen Vivir aparecen referencias a términos como “cosmovisiones”, el “ser en el mundo”, las “ontologías”, o la “casa cósmica andina” (en palabras de Yampara, 2002). Más allá de los términos o las palabras que se usen, se alude a cuestiones como las concepciones sobre nosotros mismos como personas, la forma bajo la cual interaccionamos con todo lo que nos rodea, los marcos éticos y los valores que se otorgan y las concepciones del devenir histórico.

En los últimos tiempos, estos temas se consideran utilizando el concepto de ontología, y si bien es una palabra que puede generar el temor de llevarnos a un insondable debate filosófico, es posible ofrecer una definición de trabajo para transmitir la idea que aquí se presenta. Apelaremos a un reciente resumen del antropólogo argentino Mario Blaser (2010).

Una ontología es la forma bajo la cual se entiende e interpreta el mundo, y que se basa en una serie de presupuestos sobre lo que existe o

no, sus relaciones, etc. Una ontología si bien no es una predeterminación, se construye a partir de las prácticas e interacciones tanto con los humanos como con nuestro entorno no-humano. Bajo éstas se generan historias, prácticas, mitos y creencias, que pueden ser entendidos como “relatos” que hacen asibles nuestras experiencias y acciones. Las ontologías, concluye Blaser, pueden ser entendidas como los determinantes de las representaciones totales, discursivas o no, de nuestros mundos.

El haber apelado a Blaser no es caprichoso, ya que su trabajo está enfocado en grupos indígenas del Chaco de Paraguay, con profusas comparaciones con otras culturas. En sus estudios se advierte sobre conflictos ontológicos, donde están en juego cuestiones tales como la objetividad o validez de un conocimiento, o cuáles son las prácticas aceptables. Justamente este tipo de asuntos también aparecen en las diferentes expresiones del Buen Vivir. Por ejemplo, en unos casos se ataca la “objetividad” que separa la Naturaleza de la sociedad, mientras que en otros se considera válido que los árboles o espíritus integren una “comunidad política” junto a los humanos. Las determinaciones de cuestiones como lo verdadero / falso, correcto / incorrecto o sujeto de valor / objeto de valor, están determinadas por cada ontología, y desde ellas se crean y reproducen los entramados culturales que se discutieron en secciones anteriores.

El desarrollo convencional corresponde a la ontología propia de la modernidad europea. Entre sus principales características, a los efectos de la presente revisión se pueden citar la separación de la sociedad de la Naturaleza (dualidad), un devenir histórico que se considera lineal, la pretensión de control y manipulación, la fe en el progreso, la insistencia en separar lo “civilizado” de lo “salvaje”, etc. Apela a un conocimiento experto que determina las mejores estrategias, e impone una noción de calidad de vida similar para todas

las naciones. Las demandas de grupos locales o comunidades indígenas deben ser “traducidas” a un saber tecnocrático o demostrar relevancia económica para poder afectar la marcha de ese desarrollo. Consideremos el caso de un grupo local que piensa que la minería “matará” a un cerro que es parte de su “comunidad” de vida, todo lo cual deberá ser “traducido” por los modernos a un listado de impactos en el ambiente físico, con la esperanza de poder incidir en las decisiones de un emprendimiento, que a su vez es legitimado como una muestra de “desarrollo”.

En estos casos se están poniendo en cuestión los discursos, prácticas e institucionalidades del desarrollo heredero de la Modernidad, bajo la forma de conflictos culturales. Pero a la vez allí ocurre algo más profundo, ya que el Buen Vivir también hace visible que hay “otras” ontologías, las que son construidas de otra manera y con sus propios mecanismos para generar validez y certeza, y que entienden, valoran y aprecian sus mundos de forma diferente. Por lo tanto se estarían expresando “conflictos ontológicos”. En ese plano aparecen las ontologías de los distintos pueblos indígenas, mientras que algunos de los que venimos de la herencia occidental, “comprendemos” o “sentimos” que el proyecto de la Modernidad se ha agotado, y hemos alcanzado un punto crítico que permite “ver” esas otras ontologías, no necesariamente entenderlas en toda su complejidad, pero al menos observar sus manifestaciones, reconocerlas como alternativas válidas y respetables, inspirarse en ellas y reapropiarlas para transformar nuestras propias cosmovisiones.

Entre todas las nuevas y distintas ontologías que ahora se visualizan, son particularmente interesantes aquellas que son “relacionales”, en el sentido que establecen relaciones ampliadas más allá del conjunto humano. Mientras que la ontología moderna es dualista, separando la sociedad de la Naturaleza, en las ontologías de varios pueblos indígenas esa distinción no existe. Son relacionales en tanto la comunidad humana está integrada también por otros seres vivos y no-vivos, e incluso es-

píritus; la misma sensibilidad se encuentra en algunos defensores de la ecología profunda.

Las complementariedades y articulaciones señaladas arriba están, de esta manera, limitada por una inconmensurabilidad. No se pueden reducir las ontologías amerindias del altiplano a las de la selva tropical amazónica, ni a las occidentales modernas. Se expresan en idiomas, culturas, geografías e historias distintas. Tiene razón Medina (2011) cuando enfatiza una y otra vez que el suma qamaña en clave aymara implica una cosmovisión amerindia de complementariedades y reciprocidades que no se pueden reducir o ajustar al cartesianismo propio de los europeos.

Reconociendo esas especificidades, es posible precisar que el Buen Vivir puede ser entendido como una plataforma donde se encuentran múltiples ontologías. Los puntos de llegada a ese espacio común se originan en distintas ontologías, y en diferentes culturales. Esa plataforma común se debería construir desde la práctica de una interculturalidad que mira al futuro, para construir alternativas al desarrollo.

Esta plataforma para “ver el mundo” de distintas maneras se articula alrededor de unos ejes que son compartidos sea por esas críticas culturales, o en un plano más profundo, también por las distintas ontologías; son los componentes comunes a cada expresión particular del Buen Vivir. Entre los más importantes se destacan los siguientes:

Otra ética para reconocer y asignar valores.

Cuando se dice que la Naturaleza pasa a ser sujeto de valor, lo que ha tenido lugar es un cambio radical frente a la ética occidental prevaleciente donde todo lo que nos rodea es objeto de valor, y únicamente las personas, como seres conscientes pueden articular valoraciones. También nos apartamos de las formas de valoración actual al postular abandonar la insistencia en convertir todo lo que nos rodea en mercaderías con valor de uso o de cambio. Y así sucesivamente, puede verse que se comparte otra ética frente al mundo.

Superar las resistencias y los frenos

La construcción del Buen Vivir está enfrentando algunos problemas, y es apropiado repasar algunos de ellos. Un primer conjunto de problemas reside en banalizarlo. En unos casos esto se hace desde las posturas conservadoras, a veces neoliberales, y se lo denigra como una reivindicación meramente indígena que llevaría a la haraganería y el atraso económico. En otros casos, en el medio académico, y en especial en la economía, muchos consideran a todas estas cuestiones algo poco serio, casi fantasioso y alejado de sus investigaciones. Finalmente, no faltan compañeros progresistas que piensan que el Buen Vivir es apenas otorgar ayudas económicas a los más pobres.

Otro conjunto de problemas se expresan en las relaciones entre la sociedad civil y el Estado. En unos casos se señala que el gobierno asume el liderazgo de promover el Buen Vivir, pero a costa de terminar controlando todos los procesos y limitando una real y libre participación de las organizaciones ciudadanas. En otros casos, es casi lo opuesto, y se señala que ha sido la sociedad civil que ha abandonado el debate, en parte debido a sus discrepancias con el gobierno. Seguramente hay unas cuantas culpas en este estado de cosas. Es cierto que no faltan actores gubernamentales que parecería que ya todo lo saben y no toleran la crítica, y de ese modo cercenan el diálogo con la ciudadanía, sin ofrecer oportunidades para avanzar colectivamente en la construcción del Buen Vivir. Pero también es cierto que la sociedad civil debe mantener un papel proactivo en promover el debate sobre el Buen Vivir, aceptando que existen diversas posturas y que éste sigue siendo un proceso de construcción. Como tal, nunca avanzará si se abandona esa tarea.

Una vez más encontramos extremos que están impidiendo avanzar en la construcción de las ideas sobre el Buen Vivir. Por un lado, guste o no, el Estado es un espacio clave en la construcción de este concepto, por lo que es necesario incidir en su seno, interactuar con responsables de programas y participar activamente. Por otro lado, los funcionarios gubernamentales deberían reconocer que marginar la sociedad civil solo resultaría en ideas empobrecidas y sin mucha legitimación social.

Es necesario reaccionar contra este tipo de problemas, sea la banalización del Buen Vivir o la disolución de los espacios colectivos de construcción. Es tiempo de re-apropiarse de las discusiones sobre el Buen Vivir, y volver a lanzarlo. Es una tarea necesaria tanto en el ámbito de la sociedad civil como en la sociedad política, y unos y otros se necesitan mutuamente. Esta es una idea que no tiene dueños, y donde todos tienen algo para aportar, y en varios casos esta tarea se está volviendo urgente.

Descolonización de saberes. Este consiste en reconocer, respetar e incluso aprovechar, la diversidad de saberes. Se rompe (o se intenta romper) con las relaciones de poder dominantes, abandonándose la pretensión de un saber privilegiado que debe dominar y encauzar el encuentro de las culturas y saberes. Esto es más que un relativismo epistemológico, ya que se recuesta en una descolonización del conocimiento. Los demás saberes se vuelven legítimos, y consecuentemente se debe reconfigurar la dinámica política para lidiar con ellos.

Se deja atrás la racionalidad de manipulación e instrumentalización. El Buen Vivir es un espacio donde se abandona la pretensión moderna de dominar y manipular todo lo que nos rodea, sean personas o la Naturaleza, para convertirlo en medios que sirven a nuestros fines.

Una vocación orientada al encuentro, diálogo o interacciones entre los diferentes saberes. Los propios puntos señalados arriba impiden que el Buen Vivir se vuelva en sí mismo una postura reduccionista, donde una de sus versiones pretenda ser hegemónica, y despla-

ce a todas las demás. A su vez, esa interacción debe ser tanto en un plano intercultural, como también rescatando posturas críticas dentro de la propia Modernidad occidental.

Concepciones alternas de la Naturaleza. Este no es un tema menor ni un colorido folklórico ya que el desarrollo convencional encierra en sí mismo una cierta concepción de la Naturaleza, y a su vez, esas ideas de la Naturaleza permiten unos ciertos tipos de desarrollo. De esta manera, cualquier alternativa al desarrollo requiere reconceptualizar la idea occidental de una Naturaleza externa a nosotros, desarticulada en objetos, que pueden ser manipulados y apropiados como recursos. El Buen Vivir cobija distintas formas de disolver la dualidad que separa la sociedad de la

Naturaleza, y reposiciona al ser humano como integrante de la trama de la vida.

Comunidades ampliadas. Las comunidades políticas (en el sentido de albergar actores con expresividad política) no están restringidas a las personas, y hay un lugar en ellas para lo no-humano (en unos casos serán otros seres o elementos del ambiente, o incluso espíritus).

Un lugar para las vivencias y los afectos. El Buen Vivir podrá tener su base material, pero no está restringido a ésta, ya que en sus expresiones hay papeles protagónicos para los afectos, las vivencias de alegría o tristeza, rebeldía o compasión. El materialismo no es suficiente para el Buen Vivir.

Transiciones al Buen Vivir

A medida que avanza la discusión sobre el Buen Vivir aumentan los reclamos por acciones concretas de cambio basadas en los consensos actuales. Muchos de los críticos al Buen Vivir denuncian que estas medidas implicarían una imposición oscurantista de sociedades de cazadores-recolectores viviendo en la selva. Esto es totalmente infundado, y el Buen Vivir ni siquiera es una postura anti-tecnológica.

Por el contrario, se seguirán aprovechando desarrollos científico-técnicos, pero sin duda de otra manera, y sin excluir a otras fuentes de conocimiento, y todos ellos sujetos al principio precautorio. Para ofrece un ejemplo claro, bajo el Buen Vivir se deberán construir puentes o carreteras, aunque éstos podrán tener otro diseño, estar ubicados en otros sitios y servirán a otros propósitos distintos a los actuales.

Bajo estos cambios ciertamente es esperable que el Estado desempeñe roles importantes. Esto es muy necesario en aquellos países que siguen estancados en las reformas de mercado, como Perú o Colombia. En el caso de los países bajo gobiernos progresistas se ha avanzado en ese camino, lo que otorga mejores

condiciones para promover subsecuentes cambios hacia el Buen Vivir. Incluso hay analistas, como Raúl Prada (2010), que señalan su papel determinante para “conformar una economía social y comunitaria”. Es entendible esta postura como reacción a la larga y profunda reforma neoliberal de décadas pasadas, donde prevaleció el mercado, pero también debe admitirse que la situación en los países bajo gobiernos progresistas ya es distinta. En estos contextos es necesario una cuota de precaución frente a las tentaciones de decretar el Buen Vivir desde las oficinas gubernamentales, asumiendo que el Estado todo lo sabe y que por sí solo representa a las demandas ciudadanas. Esto es particularmente complicado cuando el mismo Estado regresa a un estilo de desarrollo convencional, de alto impacto social y ambiental, y por lo tanto se aleja de las concepciones del Buen Vivir.

Algunos podrían plantear que las nuevas estrategias de desarrollo que ensayan algunos gobiernos progresistas constituyen ejemplos del Buen Vivir. Las bases conceptuales de esa idea merecen ser analizadas. Esa postura usualmente se basa en el fortalecimiento del

Estado, la reorientación del desarrollo hacia ciertas demandas populares, y en particular los planes de lucha contra la pobreza (que en especial se encaminan como transferencias en dinero). Está fuera de toda discusión que estos programas de asistencia social han sido muy importantes en reducir la indigencia y la pobreza.

Pero el problema actual, es que el financiamiento de todos estos programas sigue basado en un desarrollo convencional, de apropiación de la Naturaleza, manteniendo el patrón subordinado de exportaciones de recursos naturales. Es más, en algunos países el aumento del gasto social y la obra pública, hace que los gobiernos sean todavía más dependientes de exportar minerales, hidrocarburos y promover los monocultivos. Es así que podría decirse que este progresismo se acerca al Buen Vivir por su combate a la pobreza y el apoyo a algunas demandas populares. Estos claroscuros los sufren en particular las comunidades indígenas, especialmente en zonas tropicales, al ubicarse allí la nueva frontera de avance de empresas mineras y petroleras. Los impactos y desarreglos que genera ese extractivismo explican muchas de las demandas y protestas sociales que se viven en varios países.

Algunas posturas de la economía heterodoxa podrían reclamar ser la mejor expresión práctica del Buen Vivir. Sin duda algunos aportes, por ejemplo, de la economía ecológica o de la agroecología serían indispensables, pero por sí solas no generan una alternativa al desarrollo. Asimismo, entre las prácticas actuales en marcha en América del Sur, posiciones como el neo-desarrollismo de Brasil, podrían presentarse como la mejor vía para el Buen Vivir, por su mayor protagonismo estatal, defensa de empresas nacionales, autonomía frente al FMI, etc. Es cierto que puede tener algunos elementos positivos, pero por sí solo tampoco completa los contenidos esperados de las alternativas del Buen Vivir.

Tanto en Bolivia como en Ecuador se ha intentado aplicar, aunque de diferente manera, el mandato constitucional del Buen Vivir. En

el caso boliviano hay varios cuestionamientos en este aspecto frente al Plan Nacional de Desarrollo (e.g. Medina, 2011), mientras que en Ecuador, el Plan Nacional del Buen Vivir, intenta hacerlo de distintas formas. Estos casos sirven para dejar en claro que uno de los terrenos concretos de disputa actual del Buen Vivir frente a las posturas de desarrollo convencional involucra al extractivismo.

Es necesario ser muy claros en que una postura comprometida con el Buen Vivir implica salir del extractivismo. Ese es un tipo de actividad que por sus impactos sociales y ambientales es sin duda incompatible con el Buen Vivir en cualquiera de sus expresiones concretas. El plan ecuatoriano reconoce esto al plantear como meta futura llegar al post-extractivismo, de donde la tarea inmediata es dotar ese propósito de acciones concretas.

También se debe indicar que las metas inmediatas de un programa hacia el Buen Vivir deberían estar centradas en dos objetivos que guardan la misma relevancia: cero pobreza y cero extinciones de especies nativas. La erradicación de la pobreza y detener la debacle ambiental aparecen como medidas urgentes, y donde una y otra van de la mano, y son igualmente urgentes.

No faltarán quienes reclamen medidas concretas de transformación que sean radicales, extendidas y en una rápida sucesión. ¿Es posible plantear un cambio revolucionario o radical, donde en poco tiempo se pueda implantar una cierta forma de Buen Vivir? Parece difícil defender esa postura. Como ha quedado en claro, el Buen Vivir es plural y además un concepto en construcción, y por lo tanto resulta difícil pretender contar con un recetario de medidas específicas de algo que se está gestando en este preciso momento. Pero sin dudas el Buen Vivir, en su propia concepción, implica una ruptura y transformación sustancial con el orden actual. Sin embargo, está en la propia esencia del Buen Vivir una relatividad que permite ajustarse a cada contexto cultural y ambiental; por lo tanto, no existirá “una rece-

ta". El Buen Vivir, en tanto plural, no puede ser esencialista.

Sea por una vía o por otra, las demandas de cambio actuales se deben encaminar en un programa de "transiciones", donde se acompañan momentos de rupturas y transformaciones con permanencias. Este procedimiento ofrece oportunidades de continuar profundizando en el Buen Vivir, generar una mayor base de apoyo social y proveer ejemplos concretos de viabilidad. La clave está en que el balance entre las permanencias y las transformaciones genere un movimiento

de cambio real; cada nueva transformación debe abrir las puertas a un nuevo paso, evitando el estancamiento e imprimiendo un ritmo de cambio sostenido.

Iniciativas de transiciones, en especial de aquellas orientadas al post-extractivismo, están en discusión entre varias organizaciones sudamericanas. Por ejemplo, la Red Peruana por una Globalización con Equidad está explorando transiciones para dejar de depender del extractivismo en sectores como energía, minería, pesca y agropecuaria.

Conclusiones: después del desarrollo, Buen Vivir

Un balance final de este breve recorrido permite señalar que el Buen Vivir emerge como un término de encuentro de los cuestionamientos frente al desarrollo convencional, y la vez como una alternativa a éste. Se incorporan las perspectivas, e incluso el talante, de saberes indígenas, y también otras corrientes alternativas occidentales. En este contexto debe quedar claro que el Buen Vivir no debería ser entendido como una re-interpretación occidental de un modo de vida indígena en particular. Tampoco es un intento de regresar o implantar una cosmovisión indígena que suplante el desarrollo convencional.

En realidad el Buen Vivir se delimita como una plataforma donde se comparten diversos elementos con una mirada puesta en el futuro; posee un horizonte utópico de cambio. Este aspecto incluso está presente en la perspectiva andina contemporánea. Por ejemplo, Sánchez Parga (2009) indica que en Ecuador el *sumak kawsay* "no es ajeno a un pasado reciente, que nada tiene que ver con la tradición", sino más bien con personas que desean "poder hacer su vida", sin dejarlas a merced de factores que les son ajenos y hostiles. En un contexto donde lo "moderno" significa abolir culturas, tradiciones y pasados colectivos, esta postura

tiene más de proyecto futuro que de reivindicación tradicional.

Esta plataforma de encuentro por un lado se expresa en el plano de las culturas, y además de ellas, en las ontologías que las sustentan. Por esta razón, en la pluralidad del Buen Vivir están presentes múltiples ontologías. Consecuentemente, no se puede generar una propuesta esencialista que sea idéntica para todas las culturas y todos los sitios. En tanto concepto plural, podría decirse que en sentido riguroso nos estamos refiriendo a "buenos vivires" que adoptan distintas formulaciones en cada circunstancia social y ambiental.

Si bien cada una de las manifestaciones concretas no se pueden reducir entre sí, de todos modos es posible identificar elementos comunes que permiten referirnos a esta plataforma múltiple. Más allá del acuerdo en rechazar el desarrollo convencional y denunciar sus efectos negativos, el Buen Vivir muestra otras concordancias. Repasemos algunas de ellas: En primer lugar, se abandona la pretensión del desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse. El Buen Vivir, en cambio, no tiene una postura ni lineal ni única de la historicidad. Como segundo punto, se de-

fiende otra relación con la Naturaleza, donde se la reconoce sujeto de derechos, y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente. En tercer lugar, no se economizan las relaciones sociales, ni se reducen todas las cosas a bienes o servicios mercantilizables.

Esto permite señalar un cuarto elemento, donde el Buen Vivir reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso. Esto explica la importancia otorgada a explorar la felicidad y el buen vivir espiritual. Seguidamente, un quinto elemento hace que el Buen Vivir no pueda ser reducido a una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades.

Seguidamente deben señalarse una serie de elementos que posibilitan tejer vinculaciones entre las diferentes miradas culturales y ontologías. Entre las que se han examinado en este artículo es necesario volver a subrayar la importancia de la ética: el Buen Vivir se expresa en otra forma de concebir y asignar valores. El identificar valores intrínsecos en lo no-humano es uno de los elementos más importantes que diferencia a esta postura de la Modernidad occidental. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternas de la Naturaleza. A estos se suman otros componentes, como la descolonización de saberes o el abandono de las racionalidades que buscan la manipulación y la dominación.

Bibliografía

- Acosta, A. 2008. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Ecuador Debate, Quito, 75: 33-47.
- Acosta, A. y E. Martínez. 2009 (comps). El buen vivir. Una vía para el desarrollo. AbyaYala, Quito.
- Albó, X. 2009. Suma qamaña = el buen convivir. Revista Obets, Alicante 4: 25-40.
- Blaser, M. 2010. Storytelling globalization from the Chaco and beyond. Duke University Press, Durham.

Puede verse que si bien se llega a la plataforma del Buen Vivir desde distintos puntos de partida, se comparten una serie de posturas que significa alternativas al desarrollo contemporáneo en prácticamente todos sus aspectos.

Sin duda aquí están en juego una diversidad de nuevo tipo, y la toma de decisiones deberá estar sujeta de procesos democráticos para lidiar con ella (aunque el detalle sobre esos mecanismos ya es asunto para un futuro artículo). Muchas tensiones no desaparecerán por arte de magia, ni se ganarán todos los reclamos ciudadanos. Pero lo que sucederá con el Buen Vivir es un cambio radical en la conformación de escenarios y en el despliegue de mecanismos para discutir diferentes opciones, la asignación de valores, las formas bajo las cuales se llega a acuerdos y se diseñan proyectos políticos. Hasta ahora, ciertos saberes han sido negados o rechazados, pero bajo el Buen Vivir se vuelven legítimos. Asimismo, la defensa de la pluralidad cultural del Buen Vivir, hace que tenga una decidida vocación orientada al encuentro, diálogo y otras formas de interacciones entre distintos saberes.

Por todas estas razones el Buen Vivir es actualmente un concepto vivo donde, como es común escuchar en muchos valles andinos, están germinando nuevas alternativas de vida.

Eduardo Gudynas es investigador en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES) - egudynas@ambiental.net

- Choque Q., M.E. 2006. La historia del movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien), International Expert Group Meeting on the millennium development goals, indigenous participation and good governance, United Nations, New York.
- Choquehuanca C., D. 2010. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. América Latina en Movimiento, ALAI, No 452: 6-13.

- Descola, P. 1996. La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar. AbyaYala, Quito.
- Dávalos, P. 2008. Reflexiones sobre el sumak akw-say (buen vivir) y las teorías del desarrollo. ALAI (Agencia Latino Americana Informaciones), Quito, Agosto 5. Disponible en: <http://alainet.org/active/25617>
- Escobar, A. 1996. La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Norma, Bogotá.
- Estermann, J. 2009. Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. En: "interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate". Convencio A. Bello, Instituto Internacional Integración, La Paz.
- García Canclini, N. 1989. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo, México.
- Gudynas, E. 2010. Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir, En: "Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?" (I. Farah H. y L. Vasapollo, coords), CIDES-UMSA y Plural, La Paz.
- Gudynas, E. 2011. Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En: "El desarrollo en cuestión" (F. Wanderly, coord.), CIDES y Plural, La Paz.
- Gudynas, E. y A. Acosta. 2011. El Buen Vivir más allá del desarrollo. Qué Hacer, DESCO, Febrero/Marzo, Lima.
- Henkemans, A.B. 2003. Tranquilidad y sufrimiento en el bosque: los medios de vida y percepciones de los Cambas en el bosque de la Amazonia boliviana. Promab, Serie Científica 7, Riberalta.
- Huanacuni Mamani, F. 2010. Vivir Bien / Buen Vivir, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Investigación y CAOI, La Paz, 2010.
- Larrea, A.M. 2010. La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico, pp 15-27, En: "Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay". SENPLADES, Quito.
- Medina, J. 2008. La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia, pp 31-36, En: "Suma Qamaña. La comprensión indígena de la vida buena" (J. Medina, coord.). Serie Gestión Pública Intercultural, PADEP/GTZ, La Paz.
- Medina, J. 2001 (comp.) La comprensión indígena de la Buena Vida. GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz.
- Medina, J. 2002 (comp.) Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena. GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz.
- Medina, J. 2011. Suma qamaña, vivir bien y de vida beata. Una cartografía boliviana. La Reciprocidad, 20 enero. <http://lareciprocidad.blogspot.com/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vida-beata.html>
- Naess, A. 1989. Ecology, community and lifestyle. Cambridge University Press, Cambridge.
- Prada A., R. 2010. Transición al Buen Vivir. 25 agosto.
- Quintanilla Coro, V.H. 2010. La descolonización de la "subalternidad" indígena, como efecto de las "relaciones sociales". ALAI, Quito, 18 octubre. <http://alainet.org/active/41714&lang=es>
- Rivera Cusicanqui, S. 2010. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Ramírez G., R. 2010. Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano, pp 55-74, En: "Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay". SENPLADES, Quito.
- Sánchez Parga, J. 2009. Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua. Universidad Politécnica Salesiana y AbyaYala, Quito.
- SENPLADES. 2009. Plan nacional para el Buen Vivir, 2009-2013. SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación), Quito.
- Torrez E., M. 2001. Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña / espacio de bienestar. Pp 45-67, En: "Aymar ayllunakasan qamawipa. Los aymara: búsqueda de la qamaña del aully andino" (S. Yampara et al., coords.). Ediciones Qamañapacha, CADA, La Paz.
- Tortosa, J.M. 2001. El juego global. Maldesarrollo y pobreza en el capitalismo global. Icaria, Barcelona.
- Uzeda V., A. 2009. Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo. Traspatis, CISO, UMSS, Cochabamba, 1: 33-51.
- Walsh, C. 2010. Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements. Development 53(1): 15-21.
- Wray, N. 2009. Los retos del régimen de desarrollo. El Buen Vivir en la Constitución, pp 51-62, En: "El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo" (A. Acosta y E. Martínez, comps.). AbyaYala, Quito.
- Yampara, S. 2001. Viaje del Jaqi a la Qamaña, El hombre en el Vivir Bien, pp 45-50, En: "La comprensión indígena de la Buena Vida" (J. Medina, comp.). GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz.