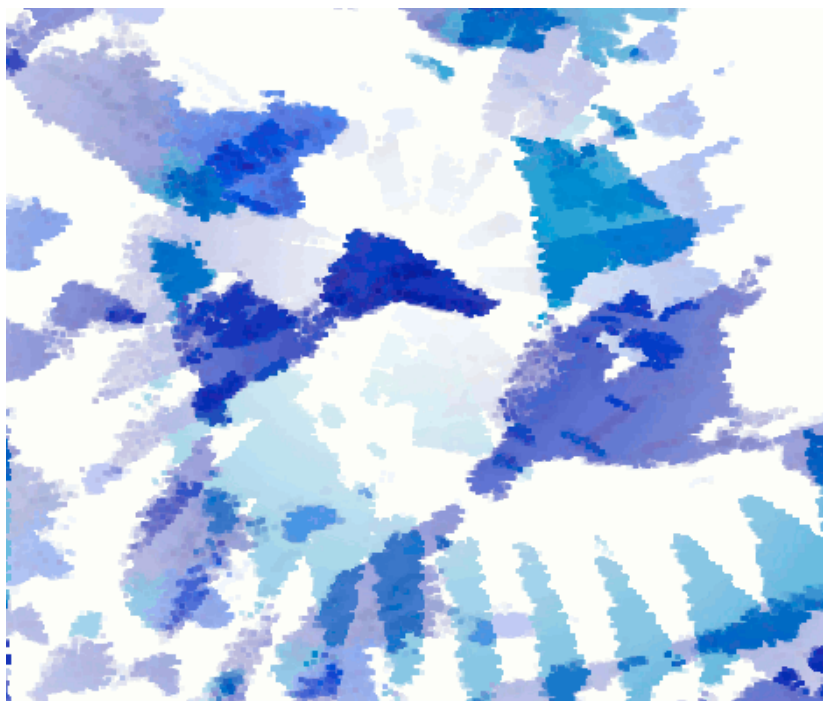

Revista OBETS

Revista de Ciencias Sociales

Buen Vivir, Desarrollo y Maldesarrollo

Número 4 • diciembre de 2009 • ISSN 1989-1385



OBETS

Revista de Ciencias Sociales

Este número recoge una selección de los trabajos presentados en el Seminario *Sumak Kawsay, Aprendiendo del Sur*, celebrado en Alicante del 28 al 30 de mayo de 2009. El seminario fue organizado por el Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz y el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad de Alicante, con la colaboración del Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref. CSO2009-05430-E)



OBETS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

El presente número de la revista ha obtenido una ayuda del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad de Alicante (Ref. PRC09-19).

Publicaciones de la Universidad de Alicante
Campus de San Vicente s/n
03690 San Vicente del Raspeig
Publicaciones@ua.es
<http://publicaciones.ua.es>
Teléfono: 965 903 480
Fax: 965 909 445

© de la presente edición: los autores

OBETS. Revista de Ciencias Sociales, editada por IUDESP.
Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz. Universidad de Alicante.
Periodicidad: Semestral
<http://www.iudesp.ua.es/publicaciones/revista/OBETS.html>
<http://www.obets.ua.es/revista>
Email: revistaobets@ua.es

ISSN: 1989-1385

Depósito legal: A-885-2008

Director: Oscar Antonio Santacreu Fernández

Consejo Editorial: Gianfranco Bettin. Università degli Studi di Firenze
Fermín Bouza Alvarez. Universidad Complutense de Madrid
José María Tortosa. IUDESP. Universidad de Alicante.
Antonio Alaminos Chica. IUDESP. Universidad de Alicante

Secretaria: Begoña López Monsalve. IUDESP. Universidad de Alicante.

Diseño de portada: Óscar Santacreu

Composición:
EN LÍNEA (enlinea@chdinformatica.com)

Los contenidos están bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-no comercial 2.5 España. Los contenidos pueden copiarse, distribuirse o comunicarse públicamente, bajo las siguientes condiciones generales: Reconocimiento. Debe reconocerse los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra). No comercial: No puede utilizarse esta obra para fines comerciales. Los términos de la licencia disponibles on-line en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/es/>

INDICE

<i>Óscar Santacreu Fernández</i> Presentación del número monográfico: Buen Vivir, desarrollo y maldesarrollo	9
--	---

ARTÍCULOS

<i>Antonio Alaminos, Begoña López Monsalve</i> La medición del desarrollo social	11
---	----

<i>Xavier Albó</i> Suma Qamaña = el buen convivir	25
--	----

<i>Hugo Fernández</i> Suma Qamaña, vivir bien, el Ethos de la nueva constitucion boliviana	41
--	----

<i>Eduardo Gudynas</i> La dimension ecologica del Buen Vivir: Entre el fantasma de la Modernidad y El Desafio Biocentrico	49
---	----

<i>María Isabel Hernández</i> Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del Sur. Reflexiones en torno al Buen Vivir	55
---	----

<i>Jose María Tortosa</i> El futuro del maldesarrollo	67
--	----

PRESENTACIÓN DEL NÚMERO MONOGRÁFICO: BUEN VIVIR, DESARROLLO Y MALDESARROLLO

Óscar Santacreu

Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz
Director de Obets, Revista de Ciencias Sociales

El primer número de *OBETS Revista de Ciencias Sociales*, publicado en junio de 2008, estuvo dedicado a un monográfico sobre Familias Multiculturales. En aquella ocasión se presentaban los contenidos expuestos durante el Seminario *Interacciones Culturales. Relaciones de Género en los Espacios de Convivencia Intercultural de las Familias Mixtas*, organizado por el Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz de la Universidad de Alicante. Dichos contenidos incluían investigaciones realizadas en Europa y España con el denominador común del análisis de las relaciones interculturales.

El presente número 4 de Obets, Revista de Ciencias Sociales está dedicado monográficamente al concepto de Buen Vivir, a partir de las reflexiones planteadas durante el Seminario Internacional *Sumak Kawsay, Aprendiendo del Sur*, celebrado los días 28, 29 y 30 de mayo de 2009 en el Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz de la Universidad de Alicante. Dicho seminario tuvo por objetivo abrir un diálogo sobre las posibles respuestas ante los retos actuales de las sociedades humanas, tomando como base el concepto *Sumak Kawsay*, una expresión en quichua ecuatoriano que podríamos traducir como Buen Vivir. Este concepto, originario de las culturas indígenas Latinoamericanas, está basado en el establecimiento de un espacio de convivencia y bienestar entre los seres humanos y la naturaleza.

Este número monográfico comienza con el artículo de Antonio Alaminos y Begoña López, en el que se presenta una revisión del concepto de desarro-

llo social y una descripción de los índices de desarrollo más significativos (Índice de Desarrollo Humano, Índice de Pobreza Humana, Producto Interior Bruto, Índice Genuíno del Progreso, etc.). A continuación se ofrecen una serie de cuatro artículos de Xabier Albó, Hugo Fernández, Eduardo Gudynas y María Isabel Hernández, cuyo denominador común es la reflexión sobre los conceptos de *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña* (Buen Convivir en idioma aimara boliviano) en sus diferentes dimensiones (política, ambiental, cultural...). El monográfico termina con el artículo “El futuro del maldesarrollo” de José María Tortosa, con un análisis crítico del maldesarrollo como metáfora de la insatisfacción de necesidades humanas básicas en los planos estatal/local, ecosistema y sistema mundial, y el Buen Vivir como posible alternativa.

Lejos de ser un concepto relegado a los espacios de reflexión teórica, el Buen Vivir ha sido incluido recientemente en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, agregando por tanto una dimensión política al concepto. Además, implica una reflexión sobre las ideas de crecimiento y desarrollo económico. Como indica Tortosa, el relativo éxito de estos vocablos (*Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*) en el contexto latinoamericano puede explicarse con el relativo fracaso de los proyectos desarrollistas, aunque dichos conceptos no deben recibirse tampoco con un entusiasmo acrítico, ni debe confundirse la expresión de derechos y principios con su práctica¹.

Efectivamente, estamos hablando de conceptos sin duda complejos y analizables desde múltiples enfoques. En este sentido, la elaboración del presente número monográfico de Obets, revista de Ciencias Sociales pretende aportar al debate sociológico elementos de reflexión sobre estos términos, su significado y sus implicaciones.

1. Tortosa, J. M. (2009) “Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir” en Nombres Propios - Fundación Carolina (<http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf>). Consultado el 14/12/2009.

LA MEDICIÓN DEL DESARROLLO SOCIAL

Antonio Alaminos y Begoña López

Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz

Resumen

Los índices de desarrollo han sido durante mucho tiempo objeto de debate, tanto académico como político o social. Es abundante la bibliografía que se ocupa de la noción de desarrollo social, tanto de su significado como de su dependencia histórica y cultural. Presentamos una descripción sintética de los índices más significativos, destacando las dimensiones teóricas así como sus especificidades metodológicas.

Palabras clave: desarrollo humano, índices, medio ambiente, calidad de vida.

Abstract

The indexes of development have been matter of political, academic and social discussion. There is abundant literature on the concept of social development, its meaning and its historical and cultural dependence. We present a summary description of the most significant indexes, highlighting the theoretical dimensions and their specific methodologies.

Keywords: human development, indexes, environment, quality of life.

INTRODUCCIÓN

La medición del desarrollo social plantea cuestiones centrales en tres ámbitos diferenciados. Por una parte existe un debate de carácter teórico, otro de naturaleza metodológica y finalmente, un conflicto ético.

Desde el punto de vista de la teoría, destacan dos estrategias complementarias. Por un lado, la ampliación del foco de interés, que se refleja tanto en la incorporación de nuevas dimensiones a la noción de desarrollo, como en el reconocimiento de nuevos sujetos sociales. En la línea de incrementar las dimensiones definitorias, aparecen propuestas de introducir aspectos relacionados con el consumo, el medio ambiente, la huella ecológica, etc., como

parte de la idea de desarrollo. Los nuevos sujetos reflejan la evidente desigualdad y desequilibrio existente dentro de las sociedades. En ese sentido, la noción de desarrollo es una idea sesgada si exclusivamente se aplica a una unidad agregada (sea Estado, sociedad, etc.). Surge entonces la propuesta de desarrollo como convergencia futura; un punto de encuentro del desarrollo local de los diferentes sujetos que experimentan la desigualdad. Este desarrollo asimétrico obliga a reconocer sujetos y desigualdades como son género, etnia, edad, etc. En definitiva, el desarrollo debe partir como primera referencia empírica de los desequilibrios internos de toda sociedad.

Las dos líneas de acción mencionadas actúan en el sentido de incrementar la visibilidad de los sujetos del desarrollo social y de los aspectos que puedan formar parte de la definición. En ese sentido, incorporando el reconocimiento de los desequilibrios y la desigualdad mejoran sensiblemente la noción de desarrollo social.

La segunda estrategia estudia directamente la noción de desarrollo. La concepción de fondo presupone que el desarrollo es un objetivo teóricamente abierto pero empíricamente cerrado. En definitiva, los límites empíricos siempre han estado presentes tras un desarrollo teóricamente abierto. Posiblemente el concepto de desarrollo es el que más debate produce en el contexto de elaborar un indicador. Entre las respuestas destacan las propuestas que hablan de equilibrio. Una vez que la naturaleza y su deterioro (contaminación, hambrunas, sequías, enfermedades por exposiciones a productos tóxicos, etc.) han evidenciado con claridad los límites empíricos. Más evidentemente que nunca, se impone la percepción de que desarrollo no es necesariamente un sinónimo de crecimiento. Las propuestas alternativas proponen como sinónimo de desarrollo la búsqueda de equilibrio. Considerada con detenimiento, la idea de desarrollo sostenible es en gran parte un eufemismo para hablar de equilibrio. Un eufemismo que no pierde los viejos hábitos pero que ya habla de una realidad diferente. Equilibrio con el medio ambiente y equilibrio social interno (atenuación de las desigualdades). Esto se evidencia en las propuestas que plantean incluso la necesidad de decrecimiento, precisamente para recuperar la posibilidad de equilibrio ecológico. Asistimos a una nueva reinterpretación donde la noción de desarrollo se desvincula de la idea de crecimiento, proponiendo contenidos nuevos.

Desde el punto de vista metodológico, uno de los aspectos más interesantes es la necesidad de “cualificar lo cuantitativo y cuantitivar lo cualitativo”. En definitiva conocer los estados internos de los individuos en relación a la calidad de la vida que viven. Son las propuestas que hacen énfasis en los aspectos psicológicos, como son por ejemplo la felicidad. En ese sentido, el desa-

rollo social debería contener la percepción que los individuos tienen de su propia vida. Parece razonable que el desarrollo social incorpore, además de indicadores relativamente objetivos o externos, indicadores subjetivos.

Existen, sin embargo, varios problemas asociados a dicho enfoque metodológico. Por un lado, la reducción drástica a las posibilidades de comparación entre culturas y definiciones de la felicidad diferentes. La idea de buen vivir (desprendida de sus raíces como referencia a una ética extensa) incorpora elementos subjetivos (de los que solamente puede informar el individuo) de primer nivel. Esta noción, positiva en sí misma, exige de matizaciones muy importantes. En primer lugar, el acceso del sujeto (sociedad) a la interpretación del concepto nos obliga a emplear la distinción entre la perspectiva Etic y la perspectiva Emic. La perspectiva Emic nos remite a la visión que los individuos tienen de su propia vida. Las motivaciones y las razones que emplean para explicarse a sí mismos y a los demás. En definitiva, una historia narrada en primera persona. Un narrador intradieгético que cuenta y protagoniza su propia historia vital. Un enfoque diferente consiste en la perspectiva Etic. En esta interpretación, el observador permanece fuera de la historia. Su opinión aparece ampliando, corrigiendo e interpretando la vida que viven los demás. En este enfoque, el investigador adopta idealmente la posición de narrador extradieгético. No participa ni se identifica con los hechos (sean comportamientos, valores u opiniones, por ejemplo) que estudia. Gran parte de la historia del desarrollo social es una narración Etic, donde la medición se efectuaba de modo externalizado a la sociedad que estudia. El PIB como indicador de desarrollo es un buen ejemplo de narración extradieгética. La incorporación de dimensiones subjetivas obliga a una integración “controlada” de las percepciones Emic.

Entre las razones, la posibilidad de una sociedad que desde la perspectiva Etic se encuentre semiesclavizada. Tanto globalmente, como para diferentes sujetos sociales; por ejemplo la posición social subordinada de la mujer en muchas culturas. Un autodiagnóstico Emic de felicidad puede ser incompatible con la idea Etic de desarrollo social. Hemos dado con uno de los conceptos clave de la sociología; la alienación. En su definición más simple, la percepción alterada de la realidad. En los términos aquí empleados, la crítica Etic a las posiciones Emic se basaría en una incompatibilidad entre la felicidad y las condiciones objetivas en las que se ejerce.

Los conceptos Etic y Emic fueron propuestos por el lingüista Pike y tomados en sus propuestas metodológicas por M. Harris. La diferencia fundamental entre ambos investigadores es la posible jerarquización entre enfoques. Para Pike, tanto los enfoques Etic como Emic son correctos y no existe más verdad

en uno que en el otro. En definitiva el concepto de alienación pierde su carácter de puente conector entre la realidad Etic y la interpretación intradiegetica de los sujetos. Para M. Harris, el enfoque Etic es superior a la interpretación Emic. Es decir, existe un ámbito con un menor grado de subjetividad desde el que se puede valorar el grado de realidad (consistencia entre lo que se hace, la razón por lo que se hace y lo que realmente se logra) de las acciones sociales. En esta percepción ordinal de dos enfoques, el concepto de alienación adquiere un significado pleno.

Nos encontramos pues ante dos posiciones metodológicas diferentes. En la primera (Pike), una vez introducidos elementos subjetivos en el índice de desarrollo, llegamos a un pluralismo incomparable. Los desarrollos son autóctonos y autorreferenciados. La segunda posición metodológica (Harris) nos conduce a un concepto de desarrollo social dentro de los parámetros científicos conocidos. Es decir, un índice normalizado y que permite la comparación dentro y entre sociedades. Entre otros, acorde con los criterios de precisión, disponibilidad, simplicidad, fiabilidad, validez, especificidad, confiabilidad, sensibilidad y alcance. Hay, sin embargo, un pago que hacer por tal decisión de normalización. Y no es un pago menor.

La superación de las diferentes raíces culturales de la felicidad exige de un marco de referencia. Podría ser cualquiera, incluyendo además de culturas, éticas religiosas o civiles. ¿Cual puede ser el pivote de referencia de un desarrollo/equilibrio social? La respuesta esta incluida en la misma pregunta. Si el “desarrollo social” lo hemos definimos como equilibrio económico, social y ecológico (entendiendo las desigualdades como desequilibrios) la respuesta son los derechos humanos¹. Herencia de la ilustración europea, de la revolución francesa y producto histórico, ciertamente etnocéntricos (al igual que lo es la Ley del Talión, por ejemplo), pero enfocados en lo humano. En el hombre. En ese sentido, la carta de derechos humanos debería ser el fundamento, el grado cero de cualquier índice que quiera hablar de “desarrollo social”.

Como hemos visto, la definición misma de desarrollo como equilibrio nos conduce a un enfoque particular. Sin embargo, es inevitable la aparición de elementos axiológicos culturales en cualquier índice de desarrollo que incorpore elementos subjetivos. El etnocentrismo es un requisito y una consecuencia del enfoque teórico (introducción de lo subjetivo) y metodológico (comparabilidad y generalización). Además, es una opción axiológica.

No obstante, el hecho de ser etnocéntrico en lo que se refiere a los derechos humanos, no es un vicio de origen en cualquier indicador. A pesar de que ya no pueda hablarse de un índice desvinculado de proyectos de legiti-

1. Declaración Universal de los Derechos Humanos. <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

mación del poder. Sin embargo, si excluye la legitimación de cualquier proyecto de poder local. Especialmente los que abandonan el principio “societario” por el “comunitario”. Esta es una de las dimensiones más sensibles en las diferentes propuestas y modificaciones.

Vamos a presentar someramente algunas de las propuestas existentes en la medición del desarrollo social (en sus múltiples sinónimos). En concreto.

- Índice de Desarrollo Humano
- Índice de Desarrollo Humano relativo al género.
- Índice de Pobreza Humana
- Índice Genuino del Progreso (similar al Índice de Bienestar Económico Sostenible)
- Índice del Planeta Feliz
- Felicidad Interna Bruta

1. ÍNDICE DE DESARROLLO HUMANO

El IDH nace en 1990 en un informe presentando en el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo) el Human Development Report (Informe sobre Desarrollo Humano) que se ha ido elaborando anualmente hasta la actualidad. Marca un punto y a parte en la visión del desarrollo, al aplicar una nueva concepción del mismo, considerando su estudio como algo más allá de las fronteras económicas. Se desbanca el PIB como instrumento único de medición del bienestar. Se trata de un índice que identifica la situación de un país en cuanto al desarrollo humano básico de su población mediante un índice compuesto.

Entre sus precursores podemos encontrar a Amartya Sen con su aportación sobre la teoría de las capacidades, que ya en la década de los ochenta incidió en la necesidad de enfocar los estudios de bienestar en las capacidades y habilidades personales de la gente² o Rawls y la “Teoría de la Justicia”, en la que la privación se define en términos de disponibilidad de bienes primarios, unos se refieren a bienes materiales, otros a libertades básicas.

Otras referencias podemos encontrarlas en la década de los 70, en la propuesta de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) a través del “Enfoque de las necesidades básicas”, o de Max Neef y su teoría del “Desarrollo a escala humana”, en la que define una matriz que abarca 9 necesidades humanas básicas: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, recreo, identidad y libertad.

2. Construcción y análisis del índice de calidad de vida en Guatemala. Berumen, Sergio. Estudios Económicos de Desarrollo Internacional. Vol. 4-2 (2004)

Composición:

El IDH Consta de tres elementos fundamentales que determinan el desarrollo de una sociedad. Los tres tienen el mismo peso sobre el índice, de esta manera se evita la infravaloración de cualquiera de los elementos. Cada uno tiene distintos valores máximos y mínimos en función de las características.

- Salud
- Educación
- Renta.

Los valores máximos y mínimos para cada uno son los siguientes: esperanza de vida al nacer con un valor máximo de 85 años y mínimo de 25, el rango de la educación oscila entre 0 y 100% y, por último, el PIB per cápita que oscila entre los 40.000 y 100 dólares. En el siguiente cuadro se muestran los distintos componentes del Índice de Desarrollo Humano junto a los indicadores utilizados para cada uno de ellos y los índices resultantes:

Tabla 1: Componentes, indicadores e índices del IDH

Componente	Indicador	Índice
Vida larga y saludable	Esperanza de vida al nacer	Índice de Esperanza de vida
Educación	1. Tasa de alfabetización de adultos	Índice de Alfabetización de adultos
	2. Tasa Bruta de matriculación	Índice de la Tasa Bruta de matriculación
Nivel de vida digno	PIB per. cápita	Índice del PIB

En la fórmula del IDH se contabiliza pues, la esperanza de vida, la educación –resultante de la combinatoria entre alfabetización y matriculación–, y el PIB per. cápita³.

- a través de una corrección del PIB que considera las diferencias de precios entre países reflejando de mejor modo el nivel de vida de las personas.

Siendo su fórmula la siguiente:

$$\text{IDH} = 1/3 (\text{IEV}) + 1/3 (\text{IE}) + 1/3 (\text{IPBI}), \text{ donde:}$$

3. Para más información sobre el Índice de Desarrollo Humano consultar en la Web del PNUD: <http://hdr.undp.org/es/estadisticas/indices/idh/>

IEV: Esperanza de vida al nacer

IE: Índice de Educación

IA: Índice de Alfabetización Adulta

IM: Índice Bruto de Matriculación

IPBI: Índice del Producto Interior Bruto

La valoración del resultado final de este indicador sigue una progresión de bajo/medio/alto, tomando como referencia los siguientes valores:

IDH alto: mayor o igual que 0.8

IDH medio: entre 0.5 y 0.8

IDH bajo: mejor que 0.5

Una de las limitaciones que se le atribuye a este índice es que de año en año se cambian los criterios metodológicos utilizados para definir las variables básicas a partir de las que se elaboran los indicadores. Este cambio dificulta las comparaciones intertemporales, así como obtener unos resultados que se aproximen con mayor exactitud sobre el avance o el retroceso en términos de desarrollo humano.

2. ÍNDICE DE DESARROLLO HUMANO RELATIVO AL GÉNERO

Esta medida reduce el Índice de Desarrollo Humano por inequidades de género en las tres dimensiones cubiertas por el IDH, considerando y cuantificando las desigualdades sociales y económicas entre hombres y mujeres. Fue introducido en el Informe sobre Desarrollo Humano de 1995 junto al índice de potenciación de género (IPG).

Composición:

El IDHG mide los logros en las mismas dimensiones que el IDH pero teniendo en cuenta la dimensión de género y de esa manera es sensible a las desigualdades de género. Así, en este índice se considera la dimensión de vida larga y saludable –esperanza de vida al nacer de cada sexo–, educación –combinatoria de la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta combinada de matriculación en educación primaria, secundaria y terciaria por sexo y, por último nivel de vida digno– estimado a partir de los ingresos por sexo. Al igual que con el IDH, a continuación se detallan los distintos componentes, indicadores e índices para cada uno de ellos.

Tabla 2: Componentes, indicadores e índices del IDHG

Componente	Indicador	Índice
Esperanza de vida	1. Esperanza de vida de las mujeres 2. Esperanza de vida de los de vida de hombres	1. Índice de esperanza de vida de mujeres 2. Índice de esperanza de vida de hombres Índice esperanza de vida igualmente
Educación	1. Tasa de alfabetización de mujeres 2. Tasa de alfabetización de hombres	1. Índice de educación de mujeres 2. Índice de educación de hombres Índice de Educación igualmente distribuido
Nivel de vida digno	1. Cálculo de ingresos percibidos por mujeres 2. Cálculo de ingresos percibidos por hombres	1. Índice de ingresos de mujeres 2. Índice de ingresos de hombres Índice de Educación igualmente distribuido

3. ÍNDICE DE POBREZA HUMANA

En 1996 tiene lugar en el PNUD el primer intento de medir las situaciones de pobreza con el fin de introducir una nueva perspectiva cuantitativa en los estudios de desarrollo. Es así como surge en un primer momento el Índice de Pobreza de Capacidad⁴ (IPC), un índice compuesto que medía a través de tres dimensiones básicas el desarrollo humano.

De esta manera, estar alfabetizado y tener acceso al conocimiento, gozar de una alimentación adecuada y poder dar a luz sin riesgo y en buenas condiciones será tenido en cuenta para la contabilidad de la pobreza, obteniendo como resultado la siguiente ecuación:

Cuadro 1: Cálculo de Índice de Pobreza de Capacidades

$$IPC = (\% \text{ mujeres analfabetas} + \% \text{ niños menores de 5 años con peso insuficiente} + \% \text{ de nacimientos no atendidos con personal de salud no experimentado}) / 3$$

4. Desarrollo Humano: Origen., Evolución e Impacto. Keith Griffin.

Al año siguiente, 1997, fue cuando el PNUD plantea por primera vez el Índice de Pobreza Humana (IPH) en un intento de mejorar el anterior. El número de variables consideradas se amplió a 5 y se produjo una selección de indicadores relativos a la privación que se asemejaran, en la medida de lo posible, a los planteados en el IDH.

Si bien el IDH se centra en el progreso de una comunidad en su conjunto, el fenómeno de la pobreza se concentra en la situación y el progreso del conjunto de habitantes de una dentro de una comunidad, aquellos que sufren mayores privaciones que el resto. El Índice de Desarrollo Humano no estudia de manera directa las situaciones de pobreza, por lo que resulta más enriquecedora la combinación de este con el IPH, una medición multidimensional de la pobreza.

La pobreza puede analizarse desde tres perspectivas⁵:

Perspectiva del ingreso: Un persona se considera pobre cuando su nivel de ingreso es inferior a la línea de pobreza que se ha definido.

Perspectiva de las necesidades básicas: la pobreza es entendida como la privación de los medios materiales para satisfacer en una medida mínimamente aceptable las necesidades humanas (perspectiva que va más allá de la falta de ingreso)

Perspectiva de capacidad: Ausencia de ciertas capacidades básicas necesarias para que una persona pueda funcionar. Se considera pobre una persona que carece de oportunidades para alcanzar unos límites mínimamente aceptables.

El Índice de Pobreza Humana mantiene una relación inversa al Índice de Desarrollo Humano, al centrarse principalmente en las privaciones: supervivencia –vulnerabilidad a la muerte en una edad relativamente temprana–; conocimiento –quedar excluido de la lectura y las comunicaciones, medida a través del porcentaje de adultos– y un nivel de vida decente –aprovisionamiento económico general–. Mientras que una puntuación alta del IDH implica un elevado desarrollo, en el caso del IPH, los valores altos implican una situación de pobreza mayor.

Existen dos tipos de índices en función del país cuyo nivel de pobreza se quiera estudiar. El Índice de Pobreza Humana 1 se aplica para los países en vías de desarrollo, mientras que el Índice de Pobreza Humana 2 está destinado al estudio de situaciones de pobreza en países desarrollados. (Selección de

5. Informe sobre Desarrollo Humano 1997. Capítulo 1. La pobreza en la perspectiva del desarrollo humano: Concepto y medición.

países de la OCDE). La diferencia entre ambos radica principalmente en que el segundo introduce la variable exclusión social a través de la tasa de desempleo a largo plazo. Por otro lado, en la probabilidad de morir a una edad relativamente temprana, se pasa de 40 a 60 años Y en el de vida digna se introduce el porcentaje de personas que viven por debajo del umbral de la pobreza. De este modo se introduce la perspectiva de la pobreza relativa, que implica la definición de una situación de pobreza, no puede ser la misma en un país en vías de desarrollo que en uno desarrollado.

A continuación aparecen los componentes, indicadores e índices para los dos.

Tabla 3 Componentes, indicadores e índices del IPHI

Componente	Indicador
Vida larga y saludable	1. Probabilidad al nacer de no vivir hasta los 40 años
Educación	1. Tasa de analfabetismo de adultos
Nivel de vida digno	1. Porcentaje de la población sin acceso sostenible a fuente de agua 2. Porcentaje de niños con peso insuficiente para su edad

Tabla 4: Componentes, indicadores e índices del IPH 2

Componente	Indicador
Vida larga y saludable	1. Probabilidad al nacer de no vivir hasta los 60 años
Educación	1. Porcentaje de adultos que carecen de aptitudes de alfabetización funcional
Nivel de vida digno	1. Porcentaje personas que viven por debajo del umbral de pobreza
Exclusión social	1. Tasa de desempleo a largo plazo

Como se comentó en el párrafo anterior, la tasa de empleo a largo plazo se introduce en la elaboración del Índice de Pobreza Humana para los países desarrollados, mientras que no se encuentra dentro del primero. Por último, resaltar que los valores del IPH, al igual que los del Índice de Desarrollo Humano, oscilan entre 0 y 100.

4. ÍNDICE DE PROGRESO GENUINO (IPG)

El Índice del progreso genuino surge como alternativa al PIB en calidad de indicador de bienestar social. Creado por un grupo de investigadores de California

en la década de los 70, a diferencia del PIB, distingue entre las actividades económicas que producen beneficios y las que causan daño. Esto supone un cambio de perspectiva importante, no todas las actividades generar beneficio común.

En el cuadro que se presenta a continuación aparece el cálculo que se utiliza para la elaboración del Índice de Progreso Genuino. Para realizar el cálculo se toma como punto de partida los datos de consumo personal –ajustados en función de de la distribución de ingresos–, a estos se les añade los valores del tiempo de trabajo doméstico, y comunitario –cuidados familiares, voluntariado, y así hasta 26 variables más–. Por otra parte se descuentan los gastos defensivos –aquellos destinados a evitar o minimizar los efectos derivados de la inseguridad, los accidentes o la contaminación–, los “costes sociales” y la depreciación de los recursos naturales –valorados como reservas finitas de capital–. En total, el IPG, está compuesto por 26 variables de carácter social, económico y ambiental.

En el cuadro siguiente aparece representado de manera esquemática el cálculo para obtener el índice.

Cuadro 2: Cálculo del Índice de Progreso Genuino (IPG)

Consumo comercial doméstico ajustado en función de la desigualdad económica
+
Servicios de trabajo doméstico y comunitario
+
Gastos públicos
-
Gastos privados y públicos “defensivos”
-
Gastos de degradación del medio ambiente
-
Desvalorización del capital natural

Algunos de los componentes que analiza están relacionados con el trabajo –valor del trabajo voluntario y en el hogar–, el medio ambiente –valor del capital de los recursos naturales, costes de la contaminación ó destrucción del agotamiento de los mismos–, y variables relacionadas con la calidad de vida –valor de la salud de las personas, coste de la pérdida del tiempo libre, etc–.

A continuación, y rompiendo la tendencia que se ha mantenido hasta el momento, se presentan dos índices que se basan principalmente en el análisis de variables, en su mayoría, subjetivas de interpretar, tales como la percepción de la satisfacción en la vida ó el nivel de felicidad de un país. Ambos llevan implícitos en si mismos una debilidad, la que conlleva el análisis y la posterior interpretación de variables subjetivas.

Tanto en el Índice del Planeta Feliz como en el de Felicidad Interna Bruta se considera la satisfacción en la vida, el bienestar individual y social, etc. Esto plantea un arma de doble filo, puesto que al mismo tiempo que supone un avance en el estudio del desarrollo humano, puede dar pie a la manipulación cuando los resultados obtenidos justifican o dificultan el cambio de situaciones en algunas sociedades que no presentan niveles de desarrollo satisfactorios. Como es el caso de Vanuatu, cuyos altos índices de pobreza se contraponen con su posición a la cabeza en la clasificación de países mas felices. A continuación se presentan las características principales de ambos índices.

5. ÍNDICE DEL PLANETA FELIZ

Creado por la Fundación Nueva Economía (NEF), surge de la necesidad de introducir los factores ambientales en el estudio del desarrollo de las sociedades y de las personas. Parte de la base de que sin un entorno sano no es posible un desarrollo completo. Se obtiene a través de una fórmula no matemática que considera tres dimensiones: Esperanza de vida, satisfacción en la vida –los dos primeros englobarían los “años felices de vida”– y la huella ecológica –relación entre calidad de vida y los recursos que se obtienen a través del planeta–. El cálculo para obtener los resultados seria el siguiente:

Cuadro 3: Cálculo del Índice del Planeta Feliz.

$$\frac{\text{Esperanza de vida} \times \text{Satisfacción en la vida}}{\text{Huella ecológica}}$$

Se mide el número de planetas que serian necesarios como inversión ecológica. La media razonable que plantean los precursores del índice esta representado por un 8,0 para la satisfacción en la vida –en un intervalo en 0 y 10–, 87 años de esperanza de vida y una huella ecológica de 1,7. Al aplicar la fórmula propuesta, el Índice resultante sería de 89.

En julio de 2009 se elaboró el último informe sobre el Índice del Planeta Feliz⁶. En el, Vanuatu encabezaba la lista con un índice de 68,2, seguido de

6. Para mas información consultar la Web: the happy planet index 2.0 (happyplanetindex.org).

Colombia (67,2) y Costa Rica (66). En los últimos puestos se encuentran Zimbabwe (16,6), Swazilandia (18,4) y Burundi (19). Países como Estados Unidos, Portugal ó Francia se sitúan en los puestos 150º; 136º y 129º respectivamente. España se encontraría en el puesto 76, con índice final de 43,2 –7,8 en el índice relacionado con la satisfacción en la vida, 80,5 años de esperanza media y una huella ecológica de 5,7–.

Cabe destacar resultados, a primera vista “curiosos”, un segundo puesto ocupado por Bolivia –país que se sitúa en las primeras posiciones en la lista de países con desplazamientos forzados– y otros países como Portugal ó Francia por encima del puesto 100. Esto supone un cambio en la polaridad presente actualmente en el mundo en términos subjetivos de felicidad.

6. FELICIDAD INTERNA BRUTA (FIB)

El término fue propuesto por el Rey de Bután Jigme Singye Wangchuck en 1972, como respuesta a las críticas de la constante pobreza económica del país. El pasado mes de Noviembre se celebró el V Congreso Internacional sobre Felicidad Interna Bruta en Brasil, el Centro de Estudios Butaneses⁷ en el que se incidió en la importancia de establecer entre sus principales objetivos el de discutir diferentes aspectos relacionados con el desarrollo, estuvieron convocados líderes políticos, miembros de la sociedad civil, intelectuales y académicos.

El estudio se realiza a través de encuestas de percepción, construidas con una matriz de 150 indicadores en los que se integran las dimensiones anteriores. Establece nueve dimensiones para el estudio de las sociedades⁸:

Bienestar psicológico: Evalúa el grado de satisfacción y optimismo en la vida individual. Los indicadores de análisis de la autoestima, sentido de competencia, el estrés, las actividades espirituales y la prevalencia de las emociones positivas y negativas.

Salud: Medidas de la eficacia de las políticas de salud, con criterios como la autovaloración, la discapacidad, las pautas de comportamiento de riesgo, ejercicio, sueño, nutrición, etc.

Uso del tiempo: Se evalúa a a través del estudio de la gestión del tiempo de los ciudadanos.

Vitalidad comunitaria: Analiza las relaciones e interacciones en las comunidades, a través del nivel de confianza, el sentido de pertenencia, la seguridad en el hogar y en la comunidad y la practica de voluntariado.

7. La información sobre el Congreso celebrado y otros aspectos relacionados con el Índice pueden consultarse en la Web del Centro de Estudios Butaneses: <http://www.bhutanstudies.org.bt/main/gnhfive.php>

8. Toda la información relacionada con la composición del Índice ha sido extraída de la página Web: www.felicidadeinternabruta.org.br

Educación: Considera diversos factores como el nivel de participación en la educación, el desarrollo de habilidades y capacidades, la participación en la educación de los niños, la educación en valores, ambiental, etc.

Cultura: Evalúa las tradiciones locales, fiestas, valores y participación en eventos culturales. Así como las oportunidades de desarrollar habilidades artísticas y la discriminación en términos de religión o sexo.

Medio Ambiente: Mide la percepción de los ciudadanos sobre la calidad del agua, del aire, el suelo, la cubierta forestal, la biodiversidad, etc.

Gobierno: Evalúa la percepción por parte de la comunidad del gobierno, los medios de comunicación, el sistema judicial, electoral y policial. Y por último el nivel de vida, que evalúa de manera individual el ingreso familiar, las deudas contraídas, la seguridad en el empleo y la calidad de la vivienda.

Los defensores del Índice afirman que el FIB se basa en la premisa de que *“El cálculo de la riqueza debe considerar otros aspectos además del desarrollo económico como la preservación del medio ambiente y la calidad de vida de la gente. El objetivo de una sociedad debe ser la integración del desarrollo material con el psicológico, cultural y los aspectos espirituales”*⁹.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

- Castells, Manuel. Globalización, Identidad y Estado en América Latina. Temas de Desarrollo Humano Sustentable. PNUD Santiago. 1999.
- Max –Neef, Manfred. Desarrollo a Escala Humana: Conceptos, Aplicaciones y Reflexiones Icara.1993.
- Max – Neef, Manfred. Economía Descalca. Señales desde el Mundo Invisible 1993.
- Rawls, Jhon. La Justicia como equidad: una reformulación. Paidós Ibérica, 2001.
- Sen, Amartya. Desarrollo como libertad (Development as Freedom), Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Tortosa, José María. El juego global: maldesarrollo y pobreza en el capitalismo mundial. Icara. Barcelona. 2001.
- Informe sobre desarrollo humano 2007-2008. Pág. 359-361.
- Informe sobre Desarrollo Humano 1997. Capítulo 1. La pobreza en la perspectiva del desarrollo humano: Concepto y medición.
- Schuschny, A. y Soto, H. Guía metodológica. Diseño de Indicadores compuestos de desarrollo sostenible. Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

9. Extraído de la página Web: www.felicidadeinternabruta.org.br/en.html

SUMA QAMAÑA = EL BUEN CONVIVIR

Xavier Albó

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA). Bolivia

Resumen

Una de las principales expresiones con que actualmente se busca sintetizar el nuevo estilo de país que deseamos construir es “vivir bien”, contrapuesto a “vivir mejor”. Se ha introducido ahora incluso en el solemne Preámbulo de la Constitución promulgada en febrero 2009, donde enumera las virtudes que debería tener la nueva Bolivia – respeto, igualdad entre todos, solidaridad, armonía, equidad, etc.– y concluye: “donde predomine la búsqueda del *vivir bien*”.

Palabras clave: Constitución, buen vivir, equidad.

Abstract

One of the main expressions currently seeks to synthesize the new style of country we want to build is “Living Well”, as opposed to “Live Better”. It has now been introduced even in the solemn Preamble to the Constitution promulgated in February 2009, where the virtues that should have the new Bolivia are listed –respect, equality among all, solidarity, harmony, equity, etc.– and concludes: “where preponderates the search for Living Well”.

keywords: Constitution, living well, equality.

En el articulado, se lo reitera ya en aymara, *suma qamaña*, como uno de los grandes “principios ético-morales de la sociedad plural”, junto con otros relativamente equivalentes en guaraní y quechua (art. 8).y lo encontramos de nuevo en el tema educativo (art. 80) y en el económico (art. 306, 313). ¿Qué está detrás de tal concepto? Lo exploraré de una manera gradual y cada vez más expansiva, primero en términos puramente lingüísticos y finalmente lo ampliaré a niveles más amplio en otros dos ámbitos: la lógica común a muchos pueblos indígena originarios, contrapuesta a la de las sociedades y poderes dominantes;

y su plasmación como parte de la utopía de país, presente en la nueva Constitución Política Boliviana.

LA BASE LINGÜÍSTICA AYMARA

A veces las traducciones son traicioneras: *traduttore traditore*, dicen los italianos. Algo de ello ocurre con la expresión ‘vivir bien’ si no se la contextualiza en la lengua y cultura dentro de la que fue acuñada la fórmula original *suma qamaña*. Repasemos pues primero su sentido originario tanto en la lengua como en la cultura aymara¹. Será bueno entenderlo en su plenitud, para aplicarlo después correctamente. Analicemos y gocemos ante todo estas dos palabras:

QAMAÑA

Qamaña es ‘habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar’ (*to dwell*, en inglés) y *qamasña*, ‘vivir con alguien’. *Qamaña* es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras, para que, desde allí los pastores, mientras descansan, cuiden a sus rebaños. Es decir, *qamaña*, desde sus diversos ángulos, es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. En su segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra *Pacha Mama*, aunque sin explicitarlo. Como nos enseñan los lingüistas, la raíz conceptual es *qama-*, a la que se van añadiendo diversos sufijos para añadirle nuevos matices, como por ejemplo *-ña*, que lo verbaliza. Nos ayudará por tanto ver algunos otros términos directamente asociados:

Qama-wi (con el localizador *-wi*) es ‘morada’, pero *qamāwi* (nominalizador de la acción verbal) es, de una forma muy significativa, la ‘reunión de personas que acostumbran juntarse para conversar o pasar agradablemente el tiempo’. *Qamasa*, además del gerundio ‘viviendo, conviviendo’, es ‘el carácter, el modo de ser’ y también ‘el valor, la audacia, el ánimo, el coraje’. Se dice también que tal o cual lugar, o incluso el sol, una *wak’a* o un cerro sagrado tienen mucho *qamasa*, en ese sentido y el más genérico, de mucha ‘energía’ y, por tanto, se hacen gestos y rituales para llenarse de esa energía. *Qamasa* es, por tanto, la energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros’. Esta es quizás la relación más explícita entre la raíz *qama-* como algo que está de manera muy fuerte y viva en la *Pacha Mama* y nosotros que la habitamos y hacemos de ella nuestra morada.

1. Me baso sobre todo en Félix Layme (2004), con quien he hecho además varias consultas personales.

La manera más común para decir en aymara para decir que alguien es 'rico' es *Qamiri*. Y viceversa, para hablar en aymara de gente rica, burguesa, prepotente, etc. muchos, aymaras o no, suelen recurrir a ese término en plural: *qamirinaka*. Pero a la luz de lo anterior, no resulta tan claro que este sea el sentido original, aunque aparezca ya en los primeros diccionarios. La connotación más profunda no sería la de un ricacho que vive de una manera lujosa y prepotente a costa de los otros.

Esto se nos acaba de aclarar al contrastar la manera de expresar regularmente que alguien es 'pobre', es decir, lo contrario de 'rico'. La palabra que tanto quechuas como aymaras prefieren siempre para decir pobre, mendigo, es *waxcha* (o *waqcha*, en quechua), que en rigor significa 'huérfano, abandonado'. Es decir, lo que se subraya ante todo es la falta de seguridad y del calor de la de convivencia en su vida, más que la carencia de bienes materiales².

Todo este abanico de sentidos de *qamaña*, con una mayor referencia a la convivencia social y también ecológica, son más ricos que los de *jakaña*, que es también vivir y vida, pero sólo en el sentido de estar vivo, contrapuesto a estar muerto y a muerte (*to live*, en inglés). Por eso, cuando en el mundo andino, y en tantos otros pueblos indígenas originarios, se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren sólo a este hecho físico de vivir sino también a todo este conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida. Por eso se habla además de "cuidar" y "criar" la vida, como algo que hacemos juntos, en familia.

En el más antiguo y clásico diccionario aymara de Bertonio (1612), se usa *jakaña* para los sentidos más simples de "vivir". Pero para "vivir en paz" y "vivir a gusto" recurre a *qamaña*: *muxsaki qamaña* 'vivir no más dulcemente'.

SUMA QAMAÑA

Dos diccionarios recientes (De Lucca 1987, Layme 1994) describen *suma* como "bonito, hermoso, agradable, bueno, amable", pero también, "precioso, excelente, acabado, perfecto". Tiene también, por tanto, un sentido de plenitud que no se le da en castellano. Y *suma jaqi* es 'buena gente, bondadoso, generoso, que tiene buena voluntad a otro'.

¿Por qué no quieren hablar tanto de vivir *mejor*? En su concepción, los pueblos originarios (al menos los andinos) no lo ven necesario precisamente

2. En la casa parroquial de Qurpa acudía con frecuencia un célebre viejito pidiendo algo y, pese a sus muchos años, decía en castellano: 'es que soy huerfanito'. Al cura español le sorprendía que apelara a sus padres muertos muchísimo tiempo atrás. Pero en ese contexto aymara resultaba más bien iluminador sobre qué hace a alguien rico o pobre: la capacidad de vivir acogido y compartiendo con los demás.

porque *suma* (o *sumaq* en quechua) ya puede incluir en sí mismo “el mayor grado posible”. Por otra parte, los aymaras que han reflexionado más en este asunto se resisten a decir “mejor” porque se entiende demasiadas veces como que un individuo o grupo vive y está mejor que otros y a costa de los otros. *Suma qamasiña* es [con]vivir bien, no unos mejor que otros y a costa de otros.

Eso último es lo que hace *q'ara* a alguien, más que el color de la piel³, pues en realidad *q'ara* significa desnudo, pelado, es decir el que carece de algo fundamental. Equivale a “incivilizado”, por no cumplir la regla y objetivo fundamental de la convivencia. Lo contrario de *suma qamasiña* ‘convivir con bondad y generosidad’ sería *q'araru tukuña*, hacerse pelado, incivilizado, por no tener algo fundamental. Obviamente, si hay formas de convivir que son buenas y generosas, también puede haber esas otras que no lo son y el ideal es reforzar las primeras.

Por tanto, al decir sólo “bien”, en este sentido de *suma(q)* y en el contexto de *qamaña*, ya se incorpora que todo el conjunto social es del todo bueno. Algo mucho mejor que ver simplemente que algunos están mucho mejor que los demás. Si mejoramos tiene que ser, en lo posible, todos a una para estrechar esos lazos de convivencia.

En un reciente taller del Viceministerio de Planificación sobre el objetivo central del desarrollo, un aymara comentó: “Es que *suma qamaña* en realidad no es ‘vivir bien’ sino ‘el saber convivir y apoyarnos los unos a los otros’”. Y el *suma qamiri* pasa a ser el que vive y convive bien porque es acogido por todos y sabe acoger y colaborar a todos con lo poco o mucho que tiene. En cierta manera ya no puede darse individualmente sino sólo en y con un grupo social mayor.

Estas aclaraciones nos permiten penetrar un poquito en esas percepciones de los pueblos originarios, que no suelen tenerse tan en cuenta en planificaciones y propuestas de desarrollo. Y no está mal que también en la Constitución se haya abierto camino a eso de buscar el *suma qamaña*, el “bien vivir”.

LA PRÁCTICA COTIDIANA AYMARA

¿Hasta qué punto esto es realidad en la vida cotidiana aymara? Que lo anterior tiene algo de utopía es evidente; y más utópico es todavía su lugar preferencial en el conjunto de la nueva Constitución. El doble nivel interpretativo que ya tiene el término *qamiri*, como ‘el que comparte generosamente con todos’

3. Actualmente muchos interpretan este término en un sentido racial, pero tal sentido sería sólo figurado y se aplica también a aymaras que ya no se comportan con esas normas básicas de la convivencia. A veces, al preguntar por qué a uno muy rico le llaman *q'ara*, cyando en realidad no le falta nada, me han respondido: “no tiene nada suyo, fruto de su trabajo”, “palabra”. Muchos piensan que este término es más bien racial

y como 'rico' en nuestro sentido occidental, ya nos muestra cierta pugna entre el ideal y la realidad cotidiana. Pero ésta tiene también una serie de elementos que nos muestran esta otra lógica más convivial.

Lo voy a mostrar primero en las relaciones humanas cotidianas, expresadas en la raíz *tumpasiña*; y después, con mayor detalle, al nivel más comunal del camino (*thakhi*) por el que todos nos vamos realizando socialmente a lo largo de la vida a un paso relativamente acompasado y compartido dentro del tejido social comunario.

TUMPASIÑA

En 2005, en una charla a un grupo de visitantes de otros países el más adelante canciller David Choquehuanca usó como una de sus palabras-conceptos clave *tumpa-*, definido como 'el control mutuo entre todos'. Pero hay que aclarar de qué tipo de "control" se trata. Las formas más usadas son en, realidad las relacionadas con el verbo *tumpasiña*, que al pasarlo al castellano la gente suele traducir como 'echarse de menos'. Veamos como lo describió un amigo y compañero mío, "Pepe H", que pasó treinta años conviviendo con las comunidades Aymara Altiplánicas de Jesús y San Andrés de Machaquá⁴:

"La lengua aymara es una "lengua de ángeles". Tiene un verbo *tumpasiña*, que expresa maravillosamente este sentimiento de totalidad que el Altiplano ejerce sobre sus moradores. Se puede traducir por: "Ir a visitar, ir a ver, ir a percatarse ocular y personalmente de alguien o de algo propio o considerado como propio, y por tanto muy querido, muy amado, muy apreciado por uno. Un ir a echarse de menos". Sentimiento que no se satisface una sola vez, sino que reiterativamente surge en el corazón como algo ineludible. La inmensidad del Altiplano nos hace sentir minúsculos en medio de él, por eso cuando de pronto en nuestra vida sumergida en esta inmensidad, se nos acerca un campesino y nos dice: "he venido a echarte de menos" se experimenta como un "desvelamiento" por no decir una "revelación" de la profundidad del Altiplano. ¡Uno se pensaba y se sentía pequeño, desconocido, extranjero... y de pronto le hacen notar que alguien en su corazón se ha apropiado de uno!

Ir a echarse de menos, no es ir a controlar, a vigilar, a pedir cuentas, a examinar, a juzgar... pues todas esas cosas se pueden hacer por terceras personas o con otros medios impersonales. No se va a echarse de menos por utilidad o en busca de seguridades personales, diría que se va porque sí, se va porque se ama."

He aquí algunos otros ejemplos cotidianos recogidos por el mismo Pepe H:

4. Esta cita y las siguientes provienen de Albó, ed. 2008: 181 y 174-3. El texto completo de este y otros muchos escritos de José Fernández de Henestrosa está en el CD adjunto al libro.

“Una reunión de mujeres... Si son jóvenes y están embarazadas, se sentirán protegidas, rivilegiadas, aconsejadas y acompañadas, por sus compañeras que saben lo que les espera. Si están con su wawas de meses, crearán en su entorno un círculo protector que va desde ‘cargarlas’ a sus espaldas mientras duermen, hasta el darles de mamar las veces que convenga si es que la wawa se siente insegura...”

El trato que la gente tiene con los borrachos cuando irrumpen en una reunión o en la misma capilla. Un extraño respeto y condescendencia, lejos de cualquier juicio moral o repulsa condenatoria, por más que entorpezcan la buena marcha de la reunión. Siempre habrá quien sabe hacerse cargo de él tratándolo con delicadeza. Cómo acogen al hijo o a la hija que ha ido a trabajar a la ciudad y después de largo tiempo viene a ‘echarse de menos’ de ellos. Al despedirlos les llenaran de todo, pues lo poco que tienen se lo dan.

Los dirigentes de las comunidades durante su año de autoridad dedican todo su tiempo al servicio de su comunidad correteando de un lugar a otro para lograr que mejoren su escuelas o colegios, se atienda bien en salud, arreglen los caminos, sus comunarios se reconcilien cuando hay peleas, los visitantes se sientan bien recibidos...”

En esta misma línea entran otros muchos elementos clave de la vida cotidiana aymara, que tienen todos ellos numerosas prácticas de reciprocidad (*ayni*, *waqi*, *umaraqa*...) a partir del intercambio de dones y servicios, que llenan el trabajo agrícola, todas las fiestas y celebraciones con sus pasantes, el servicio de “pasar” también por cargos comunales, etc. Por esa vía las redes entre familias, dentro y más allá de la comunidad, se va haciendo cada vez más tupidas por esos intercambios y nuevas alianzas entre parientes, padrinos, compadres y ahijados...

De todo ello, el ejemplo que mejor nos introduce en el segundo nivel, más estructurado y organizado en torno a toda la comunidad e incluso más allá es el de los cargos comunales, en el que me detendré en el siguiente acápite.

EL THAKHI⁵ O CAMINO COMUNAL

Tanto entre los Aymaras como en otros pueblos Andinos, toda la vida de cada individuo es concebida como caminar, en una creciente madurez expresada sobre todo en el mayor servicio a la comunidad. Este proceso por el que de una u otra manera y a ritmos distintos todos pasan, en aymara se llama *thakhi* ‘camino’.

Se trata por lo general de servicios crecientemente onerosos hasta llegar al rango de “pasado”, es decir hasta haber cumplido el cargo de máxima res-

5. Ver Albó (1993) y Ticona y Albó (1997: cap. 3).

ponsabilidad. Con el cumplimiento sucesivo de determinados servicios, la persona o pareja que pasa por ellos va creciendo en responsabilidad y a la vez en reconocimiento por parte de la comunidad, por la manera que preocupa y se echa de menos a la gente a la que está sirviendo. Al acabar el período del cargo (actualmente suele ser un año) quienes lo hayan satisfecho reciben el reconocimiento agradecido de toda la comunidad y muy particularmente de sus ahijados y unos y otros serán también bendecidos por todos los seres protectores de la comunidad.

De un lugar a otro y de una época a la otra puede haber muchas variantes en la manera que este esquema se realiza. Pero el esquema global es el que acabo de señalar, al que, sin poder entrar en mucho detalle, añado algunos otros rasgos más comunes y significativos para nuestro tema del *suma qamaña*.

Ya ocurren ciertas responsabilidades desde la niñez y la juventud. Pero el primer gran hito dentro de ese camino es el momento en que se forma la pareja, y los dos cónyuges pasan por tanto a ser realmente 'persona' (*jaqi*)⁶. Ese mismo proceso matrimonial, que tiene a su vez sus propias etapas de creciente vinculación y compromiso de los dos con la comunidad, se llama *jaqichasiña* 'hacerse persona'. A través de sus padres, es la comunidad la que entonces les da tierra sea cual fuera el estatus jurídico de esas parcelas, según el lugar. Entonces, por reciprocidad, la pareja empieza también a ocupar diversos cargos de servicio a la comunidad, alterando tareas más civiles (como ser apoyos para la escuela o secretario de actas) y otras más festivas y hasta sacrales, como el desempeño de determinadas funciones en las fiestas religiosas (jefe de un conjunto de baile, por ejemplo). Estas responsabilidades recaen siempre sobre la pareja, aunque con diversas funciones para el varón o la mujer, ella siempre más ocupada preparar, acompañada por otras mujeres, las comidas con se va invitando a los participantes.

En la manera en que se va nombrando a la gente para esos cargos, entra otro elemento: el *muyu* (rotación) o *mit'a* (turno). Esos turnos siguen más o menos el orden de las diversas *sayañas*, es decir de las terrenos más asociadas al lugar donde se asienta la vivienda principal de la familia parcelas. Hay una clara relación entre el acceso a la vida social, la responsabilidad como autoridades y el acceso al territorio sobre el que se vive (*qamaña*) y cada grupo familiar establece su morada y terrenos. Existe además un *ayni* implícito de

6. El diccionario colonial de Bertonio (1612) añade otra interesante expansión del sentido de *jaqi*: "un par de cosas compañeras", por ejemplo, "tres, cuatro *jaqi* de zapatos": Todo ello nos lleva a otro tema, el de la unidad y complementariedad equilibrada del *chachawarmi* 'marido-mujer' y, de ahí, la concepción dual, casi sexuada, de toda la sociedad y el cosmos.

reciprocidad entre cumplir estos cargos (aparte otras obligaciones como trabajos y cuotas para determinados gastos) y que la comunidad les respete su derecho a mantener sus terrenos que, en el fondo, son parte del territorio comunal, incluso cuando en algunos lugares existan ya a veces títulos individuales de la oficina de reforma agraria. Si cumplen esas sus obligaciones, califican también para que la comunidad les proteja y les administre justicia cuando tengan algún pleito interno.

Pero no se trata de unos turnos mecánicos, como las rueditas y manecillas de los viejos relojes, sino de cierta rotación que va clasificando a la gente que hayan alcanzado ya cierto nivel y después, dentro de él, algunos se van ofreciendo como voluntarios y la asamblea a su vez puede escoger y preferir a unos para ciertos cargos y a otros para otros, según su capacidad.

Turno, voluntad y capacidad se combinan, aunque no siempre con la misma dosificación. Aunque teóricamente todos deben recorrer todo el camino y sólo una vez, no siempre es así, dependiendo del tamaño de cada comunidad, de las habilidades reales de cada uno y también de cómo otros comunitarios les ayuden en recursos y apoyos prácticos para desempeñar ese rol que les toca cumplir.

Aunque ya no tanto como en el pasado, los propios interesados se van anotando en la lista o “fila” para cumplir determinados cargos (o rangos de cargos), sobre todo los principales.

En algunos lugares de Jesús de Machaqa hay una ceremonia llamada *thakhi chhipiña*, que quiere decir ‘roturar el camino’, el cual suele coincidir a su vez con la época anual en que se realiza el *yapu laki* o distribución (en realidad, reconocimiento) de los nuevos terrenos que corresponden a cada familia en un área de propiedad colectiva llamada *aynuqa* y que volverán a ser roturados después de diez o más años de descanso. Roturar los nuevos cultivos de papa coincide con roturar el camino de las nuevas parejas que recién lo inician. En cierto momento clave las personas –varones en un lado, mujeres en el otro– se van colocando a diversos niveles según lo que vayan avanzado dentro del camino chico (*jisk’a thakhi*), con los primeros cargos (más pesados pero aún poco prestigiosos); del camino intermedio (*taypi thakhi*); o del camino grande (*jach’a thakhi*), donde están los cargos de mayor responsabilidad cuyo cumplimiento trae también un mayor reconocimiento y prestigio. Quien quiera entrar en determinado cargo se acerca a los *malkus* o autoridades salientes del camino grande y les ofrece el “cariño” de unas botellitas de trago diciéndoles “Yo quiero ocupar ese trago, ¿Me podrían ayudar?” Entonces averiguan después de cuántos años le tocará y con ello ya entran en la “fila”, dentro de la que van avanzando año tras año, hasta que ocupan ya el cargo de *malku*. Este es el otro gran hito.

Cuando entra a este máximo nivel, uno de los primeros actos de la nueva pareja mallku se llama la *uywara* o *uywthapi* (lit. 'juntar el ganado') consistente en una gran comida en que se invita a toda la comunidad. Momentos similares pero no tan concurridos ni onerosos irán ocurriendo a lo largo del año, por ejemplo, en determinadas celebraciones y rituales o para invitar a su "rebaño" cuando concurra a determinados trabajos comunales.

Sigue después un año sumamente activo en que, como señalaba Pepe H, el mallku y su esposa *mallku tayka* 'madre mallku' corretean de un sitio al otro "echándose de menos" a todo su "rebaño" de comunarios para servirles. Tener un cargo es, realmente tener una carga pesada de la que no salen enriquecidos sino con los bolsillos vacíos y cargados de deudas de *ayni* que en el futuro deberán devolver a quienes les han estado ayudando en ese año clave de su camino. Por eso un elemento clave en la indumentaria del tata mallku y su *mallku tayka* es el bulto (*q'ipi*) pesado que cargan en la espalda. La gente le critica si ese bulto no es pesado, pues debe significar que los dos cargan la responsabilidad por toda la comunidad. Un cargo es una carga, no un lucro. En algunas zonas de Oruro he visto incluso que en ese bulto llevan siempre plantas y hasta algunas flores como lana blanquecina que representan las nubes cargadas de lluvia que, gracias a ese su esfuerzo, caerá sobre todo la comunidad para bendecir su esfuerzo.

Transcurrido el año de servicio viene la gran ceremonia de cambio de autoridades. Se juntan los viejos y los entrantes cada uno con sus acompañantes y, en el contorno, otros comunarios, con sus *pututus* (cuernos-cornetas) que van sonando con júbilo. A los cesantes se los ve alegres. A los entrantes, serios si no tristes. En un momento dato, los primeros se quitan su ropa de autoridad y a los nuevos se la van poniendo. Éstos pasan entonces por diversas ceremonias rituales, mientras que los cesantes entran en el rango máximo de "pasados" y empiezan la gran fiesta. Sus ahijados y amigos llegan con bandas de música y cargados de *pillus* o grande collares y sombreros de panes y fruta y se los van colocando por todo el cuerpo hasta que casi ni se les ve. Y así empiezan a bailar con su acompañamiento dando vueltas por la plaza. De vez en cuando, descansan, les recogen todos esa ronda de *pillus* y otros le ponen más y más.

Algo semejante ocurre a nivel intercomunal y al de toda la marka, formada por decenas de comunidades y actualmente, en muchos casos, reconocida además como un municipio.

Estas y otras muchas prácticas muestran una lógica distinta, persistente sobre todo en las comunidades rurales. En ellas, como se habrá podido observarse esa manera de buen convivir va rebalsando de la esfera familiar a la

comunal y más allá y no es sólo una cuestión social sino también política, ritual-sacral y hasta cósmica.

El análisis de otras importantes celebraciones anuales nos acabaría de mostrar la fuerza de esa visión y enfoque holístico. Resalta en ello, la celebración de Todosantos, que en realidad es el gran encuentro anual con los difuntos, que ya están en la otra forma de vida más allá del “lindero de la muerte” (*jiwa qurpa*) traspasado el cual se avanza al siguiente gran hito dentro del *thakhi*. Se celebra cabalmente cuando empieza la época de las lluvias, que nos traen los muertos y se quedan conviviendo con nosotros hasta la Pascua, cuando acaban las lluvias. Por eso tanto al principio de ese período, además de los ritos de bienvenida que se les da en las casas con finados recientes, hay una gran celebración familiar/comunal en los cementerios, de nuevo con gran abundancia de panes, frutas y bebida. Ahí se reúnen de nuevo todos para despedirlos el Jueves Santo. Por algo será que la raíz *jiwa*, además de ‘muerte’ entra también el el término *jiwaki* ‘lindo, bonito’ y hasta en *jiwasa* el ‘nosotros incluso’: tú y yo, nosotros y vosotros juntos.

Pero no olvidemos tampoco que estas comunidades aymaras tampoco son la utopía hecha realidad. Son distintos, conflictivos y dialécticos como todos los humanos. Todo ese sueño de una plena convivencia sigue siempre en pugna con otras realidades cotidianas más prosaicas, llenas de chismes y envidias y a veces incluso violentas. En 1975 escribí un texto que titulé “La paradoja aymara, solidaridad y faccionalismo”, que repasé y reescribí de nuevo en 1986 con el título “Los desafíos de la solidaridad aymara” y de nuevo en 2002, en medio de nuevos conflictos como los de los ayllus Laymi y Qaqachaka, que dejaron unos 80 muertos, y nuevas esperanzas, como las que han llevado al aymara Evo al gobierno y, con él, han generado una nueva Constitución, dentro de la que se expresa también el ideal y la esperanza de que se pueda generalizar para todos el *suma qamaña*. Veamos pues qué tal podríamos avanzar más allá de esas comunidades rurales aymaras.

MÁS ALLÁ DEL MUNDO AYMARA Y RURAL

Ciertos elementos como los aquí señalados pueden reencontrarse también en las ciudades, dentro de determinados gremios ocupacionales, fraternidades de fiestas o en determinados barrios, aunque en ese contexto urbano, ya no participan todos sino sólo los que tienen más recursos y poder por lo que se enfatiza más el lucro, el poder real y el prestigio individual, por encima del servicio y la posibilidad de que todos vayan avanzando más a la par, dentro de la lógica del *suma qamaña*.

No hay tampoco diferencias muy notables entre comunidades de habla aymara o quechua, cuando se encuentran en circunstancias socioeconómicas semejantes, pues en realidad la lengua no es la que cambia su cultura andina básicamente común. De todos la expresión aymara *suma qamaña* permite mayores connotaciones semánticas que su versión quichua/quechua *sumak/sumaq kawsay*, introducida también en la nueva Constitución ecuatoriana, pues desde una perspectiva puramente lingüística *kawsay* se asemeja más al *jakaña* aymara⁷.

También en otros pueblos indígena originarios hay concepciones semejantes aunque se expresen a través de otros conceptos. Aunque los ejemplos podrían multiplicarse en casi todos estos pueblos, tanto en Bolivia como en otros países, me limitaré a esbozar el caso de las comunidades guaraní del Chaco, en las antípodas ecológicas y culturales del mundo andino, por ser el otro caso más citado en el art. 8 de la nueva Constitución boliviana.

EL SUEÑO GUARANÍ

Los guaraní hablan sobre todo del *nānde reko* ‘nuestro modo de proceder’ en el que juegan también un rol fundamental tanto las relaciones de reciprocidad y el poder compartir la caza, pesca, comida y bebida cuando la hay en abundancia como la relación de todo ello con el territorio, visto ya no como “Madre Tierra” pero sí como “el lugar y el medio en que se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní”⁸. En cambio allí no hay nada parecido al elaborado sistema de autoridades ni al camino de cargos propio del mundo andino.

La principal expresión del buen convivir guaraní es seguramente el *arete*, su fiesta central a la que ahora, en castellano, llaman también Carnaval y que se celebra sólo en los años con buena producción. Ante todo festeja la cosecha del maíz. Con él preparan sus buenas tinajas de chicha que todos comparten con alegría hasta que se acabe, mientras bailan en rondas y celebran

7. El art. 8 de la Constitución boliviana señala también el *qhapaq ñan* que literalmente significa el ‘camino señorial’ pero interpretado por los constituyentes como ‘vida noble’. Nótese que el término *qhapaq* era al parecer el título que tenían las autoridades pukina y pasó inicialmente al quechua con los sentidos de ‘real, noble, principal, sagrado’. Pero en el lenguaje cotidiano actual significa sobre todo ‘rico, adinerado, acaudalado’, como el aymara *qamiri* aunque, a diferencia de éste, el término quechua no tiene ninguna relación con ‘vivir, morar’. Ver Lira (1941/1982). En cambio el célebre *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* incluido ya en la Constitución ecuatoriana de 1988 y ahora en la boliviana de 2009, proviene de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega. Pero los alcances de su uso por parte del poderoso estado inca o a niveles más locales y cotidianos sigue siendo objeto de debate

8. Medina (2001b: 63), interpretando a Melià.

también el reencuentro con los *aña* los muertos (representados por jóvenes adecuadamente ataviados con máscaras) que salen del bosque para unirse a la alegría de todos.

En términos de utopía, hay que resaltar también el mito (y las migraciones históricas) en busca de la “tierra sin mal” (*ivi marāei*), bella, resplandeciente, húmeda y fértil, en la que todos trabajan, a veces juntos (*motirö*), y en la que todos comparten los frutos de ese trabajo y la gran fiesta con chicha abundante (Melià 1987, 1988).

En CIPCA tuvimos allí una experiencia aleccionadora. Nuestro primer objetivo era apoyar la liberación económica de aquellas comunidades frente a su fuerte dependencia de la agroindustria cruceña a la que acudían anualmente varios meses durante la zafra cañera, bajo la coacción de una deuda permanente, aparte de la misma vulnerabilidad sus territorios subutilizados ante el agresivo avance de la agroindustria hacia el sur. Para ello pensamos que el fuerte el sentido comunitario allí tan fuerte podría enfocarse en nuevas actividades agrícolas y ganaderas que complementaran la autosubsistencia, abastecida por sus chacos familiares, con producción en común más orientada al mercado, en las que se llamaron “comunidades de trabajo”, pronto expandidas en bastantes lugares. Sin embargo, llegado el momento de la cosecha de esa parte en común, muchas veces los economistas debieron reformular sus cálculos iniciales de réditos monetarios, porque el primer interés de los participantes no era vender el producto, como se había previsto, sino compartir lo más posible con todos los comunarios, sobre todo si se trataba de maíz. Sólo después de quedar todos bien satisfechos el saldo podía llegar al mercado.

TEORIZANDO MÁS ALLÁ

La persistencia de este enfoque en tantos pueblos ha llevado a muchos teóricos y hasta filósofos a cuestionar desde ahí las generalizaciones etnocéntricas que suelen hacerse desde el Primer Mundo. Desarrollar todo ello exigiría otras ponencias y libros. Me limitaré, por tanto, a puntear apenas algunas pistas.

Dentro de Bolivia quien ha hecho una mayor esfuerzo para sistematizar ideas como las aquí expuestas y enmarcarlas en una reflexión teórica más amplia ha sido Javier Medina, bien acompañado por otros aymaras como Simón Yampara y Mario Torrez. Ha explorado también la aplicación práctica de su perspectiva, sobre todo en el nuevo contexto creado a partir de la Ley de Participación Popular (1994) y su reconstrucción y fortalecimiento del nivel municipal, particularmente en las áreas rurales donde éste era antes sólo una ficción por su falta de recursos.

Dentro de las numerosas publicaciones de Medina, que apuntan a esa mayor teorización y generalización, aquí llamaré la atención sobre su trilogía más reciente, publicada con apoyo de la GTZ y su proyecto PADEP para apoyar la gestión participativa municipal. Son: *La comprensión indígena de la Buena Vida* (2001a), que enlaza la experiencia aymara el con un marco teórico más amplio; el *Nande teko* (2001b), sobre la experiencia guaraní; y *La vía municipal hacia la vida nueva* (2002) en que recoge y busca insumos para incorporar esos enfoques a la Estrategia Bolivia para la Reducción de la Pobreza: Presenta los principios más inclusivos y holísticos de los pueblos indígenas y también de diversos teóricos de todas las latitudes y los va contrastando con el enfoque mucho más economicista y diseccionador de los modelos dominantes de desarrollo y planificación. Aunque esos textos a veces se suben a un lenguaje demasiado esotérico, son quizás por ahora el sumario más estimulante para comprender las múltiples facetas del *suma qamaña* a un nivel más general.

Me limitaré a enunciar la lista de criterios sugeridos por Medina para acercarnos a la Bolivia “posible y deseable”:

- Una sociedad convivial
- Una sociedad de frugalidad de vida y calidad de vida
- Una sociedad de alta sinergia
- Una sociedad de baja entropía
- Una sociedad del equilibrio
- Una sociedad eco-simbiótica con su espacio
- Una sociedad de redes y flujos dinámicos
- Una sociedad de democracias locales directas

No es tampoco casual que poco después, en 2003, Medina publicara también con el mismo apoyo de la GTZ y PADEP tres gruesos volúmenes con las principales aportes de Dominique Temple (2003), seguramente el teórico francés que más ha reflexionado y avanzado a partir del libro pionero de Marcel Mauss (1925) *Ensayo sobre el don*, y sin duda el que mayores lazos ha creado con los pensadores aymaras contemporáneos.

No es algo tan único. En el fondo la Declaración de la UNESCO (2001) sobre la diversidad cultural, como fuente principal de nuestro crecimiento en humanidad, y la necesidad de subordinar el desarrollo económico al desarrollo humano y cultural de cada pueblo, se mueve también en esa misma óptica. Lo mismo ocurre con los exitosos esfuerzos de Amartya Sen para desterrar de una vez aquel falaz promedio de la “renta per capita” y sustituirlo por el índice de desarrollo humano y otros complementarios. Y las nuevas corrientes

sobre desarrollo sostenible, el ecodesarrollo y la protección del medio ambiente van en la misma dirección, de modo que quienes antes despreciaban la típica reverencia y cariño de los pueblos originarios por la Madre Tierra, con la que hay que realizar convites y practicar también la reciprocidad, ahora se sienten rebasados por estos nuevos enfoques, más cercanos a los de aquellos pueblos “primitivos”.

Visto desde otra perspectiva, muchas de esas recientes innovaciones no hacen más que retornarnos a nuestras fuentes originarias. ¿No hay mucho del *suma qamaña*, por ejemplo, en el saludo hebraico y bíblico *shalom*, que significa paz, en sus diversas acepciones tanto individuales como colectivas e internacionales y también bienestar y retorno al equilibrio, a la justicia y la igualdad integral?

LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA BOLIVIA 2009

Para cerrar nuestro periplo, volvamos a nuestra nueva Constitución para ver en qué contextos desarrolla su manejo del *suma qamaña*. En todos ellos se añaden largas glosas en conceptos más occidentales:

Cuando lo señala, junto con otros principios en quechua y guaraní en el art. 8, en un segundo acápite que podría considerarse como una glosa ampliada de lo mismo, añade:

“II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.” (Art. 8-II)

En el capítulo educativo lo asocia además y principalmente a la relación con la naturaleza, curiosamente, sin una referencia específica a los valores de convivencia social tan centrales en el concepto original *suma qamaña* y a todo el proceso educativo:

“La educación tendrá estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien”. (Art. 80-I)

Finalmente, ya en la Parte IV, dedicada a la estructura económica del Estado, juega más bien con las dos vertientes:

“El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el *vivir bien* de todas las bolivianas y los bolivianos...”

III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el *vivir bien* colectivo.” (Art. 306)

Y más adelante hace incluso un esfuerzo para establecer objetivos económicos planificables tomando de nuevo en cuenta las diversas dimensiones:

“Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del *vivir bien* en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:

1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.
2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.
3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.
4. La reducción de las desigualdades regionales.
5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.
6. La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.” (art. 313).

Inesperadamente, la expresión *vivir bien* no aparece en toda la Parte III que, junto con la referencia permanente a las “naciones y pueblos indígena campesino originarios” es la innovación más novedosa de toda la Constitución. Sin embargo, está obviamente implícita en todo lo referente a las autonomías “indígena campesino originarias”. Veamos, por ejemplo, la definición de los sujetos de esta forma de autonomía:

“La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias” (Art. 289).

Estamos pues ante una expresión sintética que viene a ser una manera más “inculturada” de expresar la nueva utopía de país. Pero queda por delante toda la tarea de vaciarla además en términos más operativos para que en la práctica sí nos vayamos acercando a una sociedad en realmente convivamos bien entre todos nosotros y también con la Madre Tierra que a todos nos cobija.

En toda la CPE boliviana esta frase, debe tomarse no como cinco conceptos sino como una referencia a los pueblos con raíces pre-coloniales (art. 2) en la que se juntan las principales palabras las que ellos mismos gustan referirse a sí mismos, según las experiencias y denominaciones históricas por las que han pasado. Ver Romero y Albó (en prensa).

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier. 1975. La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo. Cuadernos de Investigación, n. 8. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Albó, Xavier. 2002. *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA.
- Bertonio, Ludovico. 1612/1984. *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsimilar con Introducción de Xavier Albó y Félix Layme. Cochabamba (Bolivia): CERES, IFEA y MUSEF.
- Bolivia. 2009. Constitución Política del Estado. La Paz.
- De Lucca, M. 1987. *Diccionario Práctico Aymara-Castellano y Castellano-Aymara*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Layme P., Félix. 2004. *Diccionario bilingüe aymara castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara.
- Lira, Jorge. 1941/1982. Diccionario Kkechuwa-Español. 2ª edición autorizada por el autor. Bogotá: Secretaría Permanente del Convenio "Andrés Bello", Instituto Internacional de Integración, Instituto Andino de Artes Populares.
- Medina, Javier. 2001a. *La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: PADEPGTZ.
- Medina, Javier. 2001b. *La comprensión guaraní de la buena vida*. La Paz: PADEPGTZ.
- Medina, Javier. 2002. *La vía municipal hacia la buena vida*. La Paz: PADEP-GTZ.
- Melià, Bartomeu. 1987. *La tierra sin mal de los guaraní*. Asunción: Suplemento Antropológico.
- Temple, Dominique. 2003. *Teoría de la reciprocidad*. La Paz: PADEP-GTZ. 3 volúmenes.

SUMA QAMAÑA, VIVIR BIEN, EL ETHOS DE LA NUEVA CONSTITUCIÓN BOLIVIANA

Hugo Fernández

Resumen

Este artículo expone algunos antecedentes que explican por qué se ha introducido la expresión Vivir Bien (*Suma Qamaña* y sus variantes) en el texto constitucional recientemente aprobado en Bolivia. Entre ellos menciona los sorprendentes resultados electorales obtenidos por Evo Morales, que se sustentan en la emergencia y consolidación del pensamiento indígena, en la clara voluntad de adquirir poder político por parte de las organizaciones indígenas y en la necesidad de cambiar el ordenamiento jurídico existente, empezando por la Constitución. Identifica igualmente algunos elementos que caracterizan la resistencia a estos esfuerzos en el ámbito de las tierras bajas. A la pregunta de por qué era necesario cambiar la Constitución, responde que la anterior pretendía la “integración” de los indígenas despojándoles de su identidad. Por el contrario, la actual se caracteriza por una marcada impronta indígena al tratar los principios, valores y fines del Estado. Es allí donde aparece la expresión *Suma Qamaña* y otras equivalentes en otras tantas lenguas indígenas, que es necesario leer como el *Ethos* que inspira a la nueva Constitución y que debe guiar en la construcción del nuevo Estado.

Palabras clave: Constitución, Vivir Bien, pensamiento indígena.

Abstract

This article presents some background explaining why the term Living Well (*Suma Qamaña* and its variants) has been introduced in the recently approved Constitution in Bolivia. This includes surprising election results obtained by Evo Morales, which are based on the emergence and consolidation of indigenous thought, the intention of acquiring political power by indigenous organizations and the need to change the existing legal order, starting by the Constitution. Some factors of the resistance to these efforts in the area of the lowlands are also identified. The previous Constitution wanted the “integration” of the indigenous identity. On the contrary, the current Constitution takes the indigenous thought to discuss the principles, values and goals of

the State. That's where the expression *Suma Qamaña* appears, which should be read as the *Ethos* that inspires the new Constitution and that should guide the construction of the new State.

Keywords: Constitution, Sumak Kawsay, Indian thought.

Comienzo con una constatación quizás obvia. Al hablar con quienes no conocen a fondo lo que viene sucediendo en Bolivia y, sobre todo, de la lectura de lo que dicen sobre Bolivia los medios de comunicación, se tiene la impresión de que se estuviera viviendo un conflicto irreductible de resultados imprevisibles. Nada más alejado de la realidad. Es verdad que existe un conflicto que adopta, por momentos, contornos virulentos casi siempre reflejados de manera exagerada por los medios de comunicación. Sin embargo, esos mismos medios no alcanzan a percibir lo que pasa en la Bolivia profunda, la Bolivia indígena, y por tanto no la reflejan. Además, la mayoría de quienes divulgan esas versiones son parte del problema y se resisten, o al menos se han resistido hasta ahora, a ser parte de la solución.

Vamos a los datos. En diciembre de 2005, el candidato Evo Morales gana las elecciones presidenciales con el 53,7% de los votos. Marca con ello un hito en la historia democrática del país. Desde la restauración de la democracia en 1982, nadie había ganado unas elecciones por más del 36%. Pero, además, este importante resultado electoral se repitió en las elecciones para la Asamblea Constituyente en julio de 2006 (51%), en el Referéndum Revocatorio de Agosto de 2008 (67%), y en la ratificación de la nueva Constitución en enero de 2009 (62%). Si la situación boliviana fuera tan precaria, estos resultados serían imposibles de entender. A ellos hay que añadir igualmente los resultados de las encuestas de opinión que muestran consistentemente que la mayoría de los electores mantienen su respaldo a Evo Morales y a su partido Movimiento al Socialismo, MAS.

Sin temor a equivocarse, es posible afirmar que la emergencia del pensamiento indígena y el acceso al poder político por parte de los indígenas son las características principales de Bolivia en el siglo XXI. La Constitución recientemente aprobada no hace más que ratificar esa tendencia, subyacente en los resultados electorales mencionados.

Esta afirmación requiere una explicación. Después de más de 500 años de proceso colonial, el nivel de mestizaje ha sido muy amplio. La mezcla de razas ha sido profunda. Xavier Albó, aquí presente, cruzando variables como origen étnico, uso o conocimiento de la lengua indígena y auto identificación como indígena o como no indígena encuentra en la población boliviana al menos ocho categorías diferentes. Este y otros estudios muestran que, en términos raciales, prácticamente no existe en Bolivia "blanco" puro ni "indio" puro.

Pero, independientemente de lo que cada uno sea o pretenda ser, sorprende mucho constatar que, en Bolivia, unos piensan como “blancos” y otros piensan como “indios”. Y ahí está la raíz del problema. El que piensa como blanco supone que nació para mandar. El que piensa como indio, se ve obligado a admitir que nació para servir. Todo el sistema social ha estado organizado de este modo, tanto en los tres siglos de la época colonial –lo cual parece comprensible– pero también en los dos siglos de vida republicana.

Ya hace más de 30 años, el pensamiento *katarista*¹ sostenía que para entender a Bolivia hacía falta dos miradas diferentes: la mirada de la “clase” y la mirada de la “etnia”. La primera explicaba la desigualdad existente en Bolivia por la división en clases sociales; la segunda, por el origen étnico o la identidad étnica de sus componentes. Esta manera de analizar el país reivindicaba y se inspiraba en la gesta de Tupac Katari y su esposa Bartolina Sisa que hacia 1781 organizaron un movimiento de resistencia al régimen colonial. Los kataristas levantaron estas banderas apelando a sus propios héroes, a aquellos que no quedaron registrados en los textos históricos oficiales más que de manera tangencial.

Actualmente, el pensamiento indígena habla de una memoria larga, que se remonta al período colonial, en el que los indígenas fueron subordinados a los blancos, situación que persiste en una serie de leyes, reglas y conductas que llevan a mantener la subordinación y resiste aun a procesos revolucionarios y de modernización implementados en el país. Para lograr su desarrollo, los indígenas deben “integrarse” a la nación boliviana. En esta “integración” está latente la desaparición de la identidad indígena como condición necesaria para su pertenencia plena a la nacionalidad boliviana. La expresión más clara de esta subordinación es la Constitución Política que acaba de ser derogada, en la que no hay ninguna mención explícita de lo indígena como tal.

El pensamiento indígena habla también de una memoria corta, la de los últimos 20 años, la de la época de implementación del neoliberalismo que va de 1985 a 2005. En ella se pretende que, en lo económico, las economías comunales (campesinas e indígenas) se subordinen a los intereses del capital transnacional; en lo político, predominen los pactos acordados por las elites ‘blancas’ por encima de las preferencias electorales manifestadas por el voto de la población mayoritariamente indígena²; y, en lo social, no se reconozcan los valores ni las contribuciones culturales de los indígenas a la nacionalidad boliviana.

1. Importante corriente del pensamiento indigenista Boliviano que, desde mediados de los años 70 reivindica la gesta del Tupac Katari.

2. Según el censo de población y vivienda del año 2001, el último que se ha realizado en el país, se identifica como indígena en un 62% de la población nacional.

Esta manera de pensar o repensar el país no es reciente. Ya mencioné el pensamiento *katarista* de los años 70. También los indígenas de tierras bajas³ se dieron a la tarea de repensar su historia y a aportar con hechos a los cambios que ahora acontecen en el país. Un hito de la mayor importancia fue la primera marcha indígena el año 1990. Fueron los indígenas de tierras bajas quienes al concluir su marcha y ser triunfalmente recibidos en la ciudad de La Paz, demandaron una Asamblea Constituyente. Otro hito importante fue la celebración de los 500 años del descubrimiento de América en 1992. La versión local de esta celebración fue el intento de organizar la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos, origen del Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos, primer esfuerzo de organizar un partido que permitiera a los indígenas participar con voz propia en la política nacional.

La llamada Guerra del Agua del año 2000 en Cochabamba, tiene algunos rasgos que conviene resaltar. Se enfrentaron entonces las organizaciones de “regantes”, apoyadas por la población de Cochabamba, contra la compañía Aguas del Tunari, nombre local de la transnacional Bechtel, que se había adjudicado la administración de los servicios de agua. Los “regantes” eran comunidades indígenas defendiendo derechos de uso de fuentes de agua que databan de épocas precolombinas. Ni durante el período colonial ni durante la época republicana tales derechos habían sido conculcados. La guerra se ganó, el movimiento social se fortaleció y quedó demostrado que hay una manera indígena de pensar e instituciones indígenas que siguen vigentes en las cabezas y en la vida de la gente.

El proceso de reorganización de los pueblos indígenas data, por tanto, de hace varias décadas. La estructura básica de organización fue el denominado sindicato campesino, bajo el cual subyace la organización tradicional comunal que se caracteriza por alguna forma de asamblea comunal, un liderazgo rotativo e igualitario y distintos mecanismos de participación de hombres y mujeres. En los últimos años, las distintas federaciones regionales y confederaciones nacionales que agrupan estas formas organizativas han ido confluyendo, sin perder sus propias características, su independencia política y su diversidad, en un Pacto de Unidad que agrupa bajo una dirección única a las siguientes organizaciones nacionales: Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB, Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia, CNCB, Confederación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia- artolina

3. Los indígenas de tierras altas son aymaras y quechuas principalmente. Existen otros 34 grupos étnicos en la parte oriental del país, menos numerosos pero igualmente importantes, conocidos de manera genérica como de las tierras bajas.

Sisa, CNMCB-BS, Confederación Nacional de Markas y Ayllus del Qollasuyu, CONAMAQ, Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano, CIDOB.

Finalmente, para entender la naturaleza de la confrontación, la polaridad o el conflicto entre ‘blancos’ e ‘indios’ en las tierras bajas, anotemos algunos elementos de lo que sucedió entre ellos en la época colonial. La sociedad cruceña se había formado, como el resto del país, sobre la creencia de la superioridad del hombre blanco. Sin embargo, la sociedad colonial cruceña ni siquiera había logrado someter a los indígenas. Los guaraníes permanecieron libres en las profundidades de la selva chaqueña mientras en la chiquitanía o en los llanos moxeños florecían las reducciones jesuíticas. La subordinación de los indígenas se logró recién en la época republicana con ayuda del ejército. Se los sometió a servidumbre para ocupar sus tierras⁴ y dedicarlas a la ganadería y se los reclutó a la fuerza para realizar actividades agrícolas o para la recolección del caucho.

Hasta los años 50 la ciudad de Santa Cruz –y de forma similar los departamentos de Beni y Pando– era todavía una pequeña población de provincia, aislada, con poca población y sin capacidad para desarrollar su potencial económico. Desde 1950, la afluencia de migrantes, principalmente indígenas de tierras altas, llamados “colonizadores”, creó un sentimiento de inseguridad y dio origen a la defensa de los valores propios y de la identidad tradicional. Así como los indígenas de tierras bajas nunca fueron problema, por su elevado número y ubicuidad los indígenas de tierras altas comenzaron a ser considerados un peligro que podría alterar las bases tradicionales de su sociedad.

En los años siguientes y sobre todo en la época neoliberal, la expansión de la frontera agrícola, el crédito abundante y los subsidios encubiertos favorecieron enormemente a la producción agrícola, las agroindustria y a la ganadería. De ser la cenicienta, Santa Cruz –y en menor medida Beni y Pando– pasó a ser la niña mimada. La industria petrolera privatizada trasladó su base de operaciones a esta ciudad. Lo mismo hizo la banca y capitales dedicados a actividades industriales. Muerta la minería tradicional, la agricultura intensiva en capital y la agroindustria relacionada con ella se convirtieron en el nuevo paradigma de desarrollo de Bolivia. La consigna de “exportar o morir” convirtió a la región en el único lugar capaz de insertarse directamente en la economía global.

Como es conocido, el momento de inflexión fue el año 2000. Todo indica que entonces los indígenas consideraron que había llegado el momento de

4. Los indígenas de tierras bajas hablan más bien de territorio, porque consideran a la tierra como espacio vital.

conquistar el poder político para modificar las relaciones existentes en Bolivia desde la época colonial, agudizadas durante la república y la época neoliberal.

En este momento cabe preguntarse ¿por qué los indígenas consideraron que era necesaria una nueva Constitución? Esta pregunta surge casi espontáneamente entre quienes nunca tuvieron un contacto profundo con la realidad indígena. En realidad, hay que admitir que la antigua constitución no era mala. Y había mejorado en años recientes con algunas reformas. Pero si uno la lee con atención percibirá lo que cualquier indígena percibe inmediatamente. Ellos no existen. Ni siquiera son mencionados de manera general. Y por supuesto, sus valores no están ahí, ni sus símbolos, ni se hace referencia a sus héroes ni a su historia. Quien cree que exagero seguramente me dirá: pero en la vieja Constitución se habla de los bolivianos, de sus valores, de sus héroes y de su historia. ¿Acaso los indígenas no son bolivianos? Por supuesto que lo son, pero ahí está precisamente la cuestión. Ellos no lo ven así. Ellos piensan que son bolivianos y que son indígenas y que se puede ser ambas cosas a la vez y que no hay ninguna contradicción en todo ello.

Hay además, un hecho legal que cualquier constitucionalista podría ratificar. Una constitución vale para aquellos que la adoptan como propia porque, o fueron consultados al momento de adoptarla o estarían de acuerdo con adoptarla como propia si fueran consultados. Con los indígenas no pasa ni lo uno ni lo otro. No les consultaron. Y si les consultaran, dirían que no la adoptan como propia porque no se reconocen en ella.

¿Cuál es, por tanto, la novedad de la nueva Constitución boliviana? Si hubiera que responder esta compleja pregunta con una o dos palabras habría que decir que la “impronta indígena” es su característica principal. Ellos están ahí. Están ahí por muchas cosas, por su manera de concebir el mundo, la vida, la religión, por su manera de compatibilizar cosas que para nosotros a veces son mutuamente excluyentes, por sus símbolos y, también, por la manera como han asimilado los códigos de la modernidad, los preceptos del derecho, por su adaptación a las exigencias del mundo moderno sin renunciar a lo que consideran su derecho y a su manera de concebir el mundo. Por su necesidad de existir como personas en un mundo de personas. Por su *ethos*. El *ethos* indígena está ahí. Expresado por fin, de la manera que ellos quieren expresarlo.

Quisiera detenerme algo más en el significado de *ethos*. Es una palabra griega que puede ser traducida de diferentes maneras. Algunas posibilidades son ‘punto de partida’, ‘aparecer’, ‘inclinación’ y a partir de ahí, ‘personalidad’. Al entenderse como un hábito, como un modo de ser, el *ethos* constituye para la tradición griega una segunda naturaleza. Se trata de una creación genuina y necesaria del hombre, pues éste desde el momento en que se organiza en

sociedad, siente la necesidad imperiosa de crear reglas para regular su comportamiento y permitir modelar así su carácter.

Son esos antecedentes los que explican la introducción del *Suma Qamaña* y otras expresiones indígenas similares en el texto constitucional.

El capítulo segundo anuncia en su título que va a tratar de los principios, valores y fines del Estado. El artículo 7 menciona que la soberanía reside en el pueblo boliviano y que es inalienable e imprescriptible. Luego viene lo que ahora nos interesa.

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

Esta acumulación de preceptos éticos y morales es lo que caracteriza a la nueva constitución y lo que la diferencia de la anterior, más centrada en lo jurídico. Lo que cabe preguntarse es si este enfoque es sostenible, si será capaz de enfrentar la resistencia que todavía existe y si será capaz de plasmar en la práctica de la vida cotidiana de la gente lo que promete.

Está claro que el *Suma Qamaña* debería expresarse y concretarse en todos los ámbitos de la vida, debería ser perceptible para todos los ciudadanos. Debería reflejarse también en la actuación de Bolivia en los foros internacionales, en las relaciones con los países vecinos así como en las relaciones con los de otras regiones del mundo.

Ya existen algunos signos de todo esto. Sin embargo, de momento la Constitución es solamente un mandato. Como tal, indica la meta a alcanzar y el camino a seguir. El preámbulo de la nueva Constitución, que me voy a permitir citar para concluir, identifica los elementos que deben articularse para la construcción del nuevo Estado, es decir, para el logro del Vivir Bien.

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

LA DIMENSIÓN ECOLÓGICA DEL BUEN VIVIR: ENTRE EL FANTASMA DE LA MODERNIDAD Y EL DESAFÍO BIOCÉNTRICO

Eduardo Gudynas

Centro de Investigación y Promoción Franciscano y Ecológico (CIPFE). Uruguay

Resumen

Las tensiones generadas cuando el concepto de buen vivir aborda la dimensión ambiental quedan en claro al comparar las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador. Mientras que en Ecuador se reconocen los derechos propios de la Naturaleza, y se apunta a una postura biocéntrica, la postura boliviana insiste en que un Estado debe industrializar los recursos naturales. Esto expresa la persistencia de aspectos propios de la Modernidad, con un antropocentrismo asentado en el dualismo Naturaleza-sociedad. El buen vivir necesariamente debe incorporar una dimensión ambiental, que desde el biocentrismo, le permita superar la herencia moderna, y transitar a otros desarrollos, con otra relación con la Naturaleza, seguramente más austeros, pero más equitativos.

Palabras clave: biocentrismo, buen vivir, naturaleza, modernidad.

Abstract

The tensions created when the concept of Living Well tackles the environmental dimension become clear when comparing the new constitutions of Bolivia and Ecuador. Meanwhile in Ecuador recognizes the inherent rights of nature, and points to a biocentric stance, the Bolivian posture insists that a state must industrialize natural resources. This expresses the persistence of specific aspects of modernity, with an anthropocentric dualism settled in Nature-society. Living Well must necessarily incorporate an environmental dimension, which from the biocentrism, allow it to overcome the modern heritage and transit to other developments, with another relationship with nature, certainly more austere, but fairer.

Keywords: living well, nature, modernity, biocentric

INTRODUCCIÓN

Como resultado de un largo y fértil proceso, en América del Sur han cobrado protagonismo las ideas identificadas bajo el rótulo de “buen vivir”. Es un conjunto heterogéneo de miradas alternativas sobre el desarrollo y la calidad de vida, con aportes diversos que en unos casos provienen del saber indígena y tradicional, y en otros de reflexiones académicas o la práctica política. A su vez, estas miradas representan intentos de generar un conocimiento propio orientado hacia otras concepciones del desarrollo, especialmente en Ecuador y Bolivia.

En el presente ensayo se revisan algunos aspectos destacados en esa discusión, identificando algunas de las tensiones persistentes, y afirmándose que la aspiración de cambio sustancial que implica el buen vivir necesariamente incluye una dimensión ambiental.

AMBIENTE Y BUEN VIVIR EN LAS NUEVAS CONSTITUCIONES ANDINAS

Las recientes reformas constitucionales en Ecuador y Bolivia ejemplifican las expresiones políticas sobre el buen vivir. El *sumak kawsay* de Ecuador es la meta de un nuevo régimen de desarrollo, mientras que el *suma qamaña* de Bolivia es un principio ético-moral de una sociedad plural. Si bien, estas constituciones y los aportes de muchos otros autores, apuntan a una nueva concepción sobre la buena vida, incluyendo aspectos análogos como la calidad de vida o la convivencia, cuando se incorporan los componentes ambientales surgen las tensiones.

La nueva Constitución de Ecuador contiene una innovación radical en reconocer los derechos propios de la Naturaleza, y en vincularlos al buen vivir. Se comienza por un abordaje original, donde la categoría de Naturaleza es presentada en el mismo nivel que la Pachamama, propia del saber tradicional andino. Desde allí se postula que la Naturaleza / Pachamama “tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (art. 72). Se avanza aún más en ese sentido, agregándose que está tiene además “derecho” a una restauración integral (art. 73). A su vez, esta postura original se articula con el reconocimiento de los derechos ciudadanos clásicos sobre calidad de vida y a un ambiente sano (Gudynas, 2009; Wray, 2009).

En cambio, la nueva Constitución de Bolivia no reconoce derechos propios de la Naturaleza, mantiene los temas ambientales restringidos a los derechos ciudadanos clásicos. Pero a la vez sostiene que una de las finalidades del Estado es la industrialización de los recursos naturales. Por ejemplo, se indi-

ca que la “industrialización y comercialización de los recursos naturales será prioridad del Estado” (art. 355). Esta redacción genera potenciales contradicciones entre las aspiraciones a la conservación de la Naturaleza, y el propósito de “industrializar” los recursos naturales.

Mientras que el buen vivir ecuatoriano descansa sobre una amplia trama de derechos, incluyendo los de la Naturaleza, en la postura boliviana reaparecen las posturas utilitaristas sobre la Naturaleza y el clásico sueño latinoamericano de la industrialización endógena. Si bien es entendible que la administración de Evo Morales intente la industrialización como medio de superar su dependencia en exportar materias primas (especialmente en minería e hidrocarburos), también debe reconocerse que en esto se expresan complejas tensiones generadas desde las posturas convencionales antropocéntricas, donde la Naturaleza es apropiada en tanto es una canasta de recursos. Se generan expectativas de rentabilidad, la valoración económica toma el mando, y fácilmente se puede caer en una postura donde el buen vivir se reduce a una calidad de vida que indefectiblemente debería nutrirse de las rentas de la apropiación de la Naturaleza.

En cambio, el camino ecuatoriano genera un abanico mayor de opciones, donde hay unas que conciben a la Naturaleza como sujeto de derechos, con lo cual se admiten valores intrínsecos. Esto son valores propios del ambiente, tanto de los seres vivos como de su soporte físico, y no dependen de la utilidad o apropiación del ser humano. El *sumak kawsay* ecuatoriano tiene la potencialidad de ser “biocéntrico”, distinto al “antropocentrismo”: en el primero los valores intrínsecos son independientes de la utilidad humana; en el segundo la Naturaleza es valorada por la utilidad o beneficio que encierra (convencionalmente como valor de uso o de cambio). Finalmente, en la postura ecuatoriana las cuestiones ambientales no quedan aisladas, y el desarrollo orientado al buen vivir apunta a una “convivencia armónica con la naturaleza” (art. 275), tanto con derechos como obligaciones.

NATURALEZA Y MODERNIDAD

Estos y otros ejemplos dan la razón a quienes consideran que el buen vivir debe ser entendido como un proceso en marcha (Acosta, 2008). Como existe una evidente sensibilidad que alienta la incorporación de la dimensión ambiental, se generan tensiones como las descritas arriba. Esos y otros aportes hacen crujir el basamento de la Modernidad, y en especial su fe en el progreso material perpetuo, y el dualismo que separa la sociedad de la Naturaleza.

Pero también existen desafíos similares para expresiones culturales de algunos pueblos indígenas o grupos campesinos. No debe caerse en una postura

simplista que niega la diversidad de las posturas frente al ambiente, con ejemplos que van desde relaciones casi simbióticas con la Naturaleza, a otras donde siguiendo otros caminos, se cae en una intensa explotación de los recursos naturales. Esta amplia diversidad desencadena múltiples tensiones, y explica situaciones complejas como el apego a la industrialización de los recursos naturales en la nueva Constitución de Bolivia señalado arriba.

Más allá de esa diversidad, el buen vivir también implica una ruptura fundamental con el saber europeo, permite superar su pretensión de validez universal excluyente, y una vez que eso se logra, se pueden expresar los saberes y sensibilidades propias en América Latina, y de esa manera rescatar aquellas que defienden otra relación con el entorno.

Esas mismas tensiones indican que en la construcción del concepto del buen vivir necesariamente se debe incorporar una dimensión ambiental. Esa cuestión no puede ser ignorada, no es un accesorio más, ya que constituye uno de sus pilares. El buen vivir de los humanos solo es posible si se asegura la supervivencia e integridad de la trama de vida de la Naturaleza. Es en esta dimensión que se expresa una de las novedades radicales del buen vivir, ya que obliga a superar el dualismo propio de la Modernidad. La separación entre Naturaleza y sociedad desemboca en el antropocentrismo y justifica los impactos ambientales bajo pretendidos beneficios económicos. Por lo tanto, si no se supera esa limitación, se corre el riesgo de caer en una conceptualización del buen vivir que es apenas una variante sudamericana de las ideas clásicas de consumo o calidad de vida.

Lo que se juega es dejar atrás esos fantasmas de la Modernidad, y abordar el camino del biocentrismo. Están en juego cambios conceptuales sustantivos, que discurren por una identificación profunda con el entorno, nutrida de diversas formas de interacción y sensibilidad, donde el sí-mismo individual da lugar a un sí-mismo expandido que incorpora el ambiente. En ese recorrido, la conectividad con el ambiente hace que las personas se consideren parte de la Naturaleza, y ésta sea parte nuestra, bajo una condicionalidad recíproca. No es una Naturaleza intocada, pero tampoco se acepta la opulencia o la acumulación a costa de destruir esa trama de la vida.

Bajo esta postura biocéntrica, es inevitable promover cambios en las estrategias de desarrollo, orientándolos a asegurar la satisfacción de las necesidades humanas, superando la pobreza, bajo un régimen que seguramente será más equitativo aunque también más austero. En estas nuevas condiciones, el buen vivir transita por otra identificación y afectividad con el entorno. Es una relación que genera obligaciones y responsabilidades, un vínculo donde deberemos escuchar, y aprender a entender, los mensajes que nos llegan desde la Naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. 2008. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Ecuador Debate, Quito, 75: 33-47.
- Gudynas, E. 2009. El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución. AbyaYala, Quito.
- Wray, N. 2009. Los retos del régimen de desarrollo. El Buen Vivir en la Constitución, pp 51-62, En: A. Acosta y E. Martínez, comps. "El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo". AbyaYala, Quito.

SUMAK KAWSAY Y SUMA QAMAÑA, EL RETO DE APRENDER DEL SUR. REFLEXIONES EN TORNO AL BUEN VIVIR

Maribel Hernández

Becaria FPU en el Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz. Universidad de Alicante

Resumen:

La situación actual de crisis sistémica global ha puesto de manifiesto la inviabilidad del modelo de desarrollo tradicional, basado en el crecimiento económico y la acumulación de capital como fin en sí mismo. Ante el fracaso de este modelo y la constatación de que sus dinámicas han resultado ser, en contra de lo esperado, “maldesarrolladoras”, se hace necesaria la búsqueda de alternativas que propongan otras formas de relación más sostenibles y equilibradas. El ideal del Buen Vivir, originario de la cosmovisión indígena e incorporado en los nuevos textos constitucionales de Bolivia y Ecuador, promueve una nueva forma de entender el desarrollo, basada en la armonía entre los individuos y de éstos con la naturaleza. Este texto recoge las conclusiones fundamentales del seminario “Sumak Kawsay. Aprendiendo del Sur”, organizado por el Instituto de Desarrollo Social y Paz de la Universidad de Alicante, precisamente con el fin de establecer espacios de discusión y análisis sobre el alcance de estas propuestas.

Palabras clave: Buen vivir, desarrollo, sumak kawsay, suma qamaña.

Abstract

The current situation of global systemic crisis has highlighted the infeasibility of the traditional development model, which is based on economic growth and capital accumulation as an end in itself. Given the failure of this model and the finding that, contrary to expectations, their dynamics are “maldevelopers”, it becomes necessary to look for alternatives to propose other forms of relationship, more sustainable and balanced. The ideal of Living Well, which origin in the indigenous worldview, has been introduced

in the new constitutions of Bolivia and Ecuador. It promotes a new way of understanding development, based on harmony between individuals and between them and the nature. This text incorporates the key findings of the seminar “Sumak Kawsay. Learning from the South”, organized by the Institute of Social Development and Peace at the University of Alicante, in order to provide opportunities for discussion and analysis of the scope of these proposals.

Keywords: development, sumak kawsay, suma qamaña, living well.

INTRODUCCIÓN

En un momento como en el presente, atravesado por una coyuntura económica de crisis global que ha afectado a múltiples dimensiones de la realidad social, puede resultar interesante, en la búsqueda de modelos alternativos o nuevas formas de entender la idea de desarrollo, volver la mirada al muchas veces mal llamado Sur. En América Latina, y más concretamente, en países como Ecuador o Bolivia, se vienen viviendo una serie de procesos políticos y sociales que plantean nuevas formas de relación, ya no sólo de los individuos entre sí, y de ellos con los poderes fácticos, sino del conjunto de la sociedad con la Naturaleza misma. La esencia de estos proyectos políticos emergentes se ha plasmado en un constitucionalismo de signo novedoso, articulado en torno a la idea del Buen Vivir (Sumak Kawsay, en quechua; o Suma Qamaña, en aymara), originaria de la cosmovisión indígena.

De algún modo, la coyuntura actual nos obliga a mantener una postura comprometida y a la búsqueda de propuestas que puedan ser de utilidad a la hora de abordar las cuestiones del desarrollo desde nuevas perspectivas. Con esta intención, el Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz de la Universidad de Alicante, reunió el pasado mes de mayo de 2009 a una serie de expertos académicos y políticos, de distintas latitudes y disciplinas, en el marco del seminario internacional “Sumak Kawsay. Aprendiendo del Sur”¹.

Recordando las palabras pronunciadas por el catedrático de Sociología José María Tortosa al término de su intervención en dicho seminario, ante la constatación de “una agenda que no es fácil de abordar pero ante la cual sí

1. El Seminario “Sumak Kawsay, aprendiendo del Sur” se celebró los días 28 y 29 de mayo de 2009 en la Universidad de Alicante. En él participaron: Hugo Fernández, vicedecano de Bolivia; Koldo Unceta (UPV); José María Tortosa (UA); Leire Pajín, ex secretaria de Estado para la Cooperación Internacional; Alejandro Guillén (PYDLOS, Ecuador); Xavier Albó (CIPA, Bolivia); Alberto Acosta, ex presidente de la Asamblea Nacional Constituyente de Ecuador; Javier Arzuaga (UAEM), Juan Carlos Patiño (UAEM); o Eduardo Gudynas (CLAES, Uruguay).

puede resultar fácil mirar hacia otro lado, lo que hemos pretendido con este seminario es aprender otras formas de acercarnos al problema para diagnosticar mejor y, en el caso de que eso sea posible, introducir las terapias oportunas". El presente artículo viene a ser una síntesis de las ideas expuestas en el transcurso de las sesiones y de las entrevistas realizadas a algunos de los ponentes invitados, en un intento de sistematizar las aportaciones que desde ámbitos como la Economía, la Sociología, la Política, la Geografía o la Ecología se vienen realizando en torno a la cuestión del Buen Vivir en las sociedades contemporáneas.

1. PUNTO DE PARTIDA: EL MALDESARROLLO COMO DIAGNÓSTICO

El consenso resulta unívoco. El modelo de desarrollo tradicional basado en el crecimiento económico como fin en sí mismo del desarrollo ha resultado ser inoperativo para el conjunto de la población y del planeta hasta el punto de que seguir en esta dinámica nos podría acabar conduciendo a una suerte de "suicidio colectivo", en palabras de Alberto Acosta, ex presidente de la Asamblea Nacional Constituyente de Ecuador. Esta cuestión fue ampliamente abordada por el catedrático de Economía de la Universidad del País Vasco Koldo Unceta, quien toma como punto de partida la idea de maldesarrollo de José María Tortosa. "El maldesarrollo es un concepto que se utiliza para describir el estado de cosas al que se ha llegado a través de un proceso histórico largo que, con el supuesto objetivo de incrementar el bienestar humano, ha dado como resultado un sistema generador de desigualdades, asimetrías, malestar, desequilibrios entre las personas, con la naturaleza, etc. Todo ello refleja el resultado negativo de un proceso que se suponía debía habernos llevado a un mayor bienestar, llamarlo maldesarrollo es un intento de llamar la atención sobre los aspectos negativos de ese proceso que debía conducirnos precisamente a lo contrario", sostiene Unceta.

En este sentido, Unceta habla de un "fracaso sistémico global", fracaso que se manifiesta no sólo en sus dimensiones económicas, sino también en las sociales, ecológicas o políticas. "Partíamos de una idea de progreso según la cual la expansión de la capacidad productiva crearía automáticamente el bienestar, el buen vivir", afirma. De esta noción se derivaron los conceptos de desarrollo y subdesarrollo, categorías que, hoy en día, según este investigador, "no nos ayudan a explicar el malestar actual". Parte del error ha residido en convertir los medios en fines. "El crecimiento productivo no puede ser un fin en sí mismo, sino el medio para lograr un mayor bienestar allá donde sea necesario", y un bienestar, además, que "lleve aparejada la preocupación por

el incremento de oportunidades y capacidades de las personas”. De alguna manera, para Unceta el desarrollo no es sólo una cuestión que atañe a los Estados, él rescata la idea de que las personas son fines en sí mismos del desarrollo, no sólo en tanto colectivo sino como seres individuales. “Se ha pensado que el desarrollo era cuestión de los Estados y eso, muchas veces, ha encubierto que dentro de los propios Estados había grandes desigualdades. Nunca hemos hablado de personas desarrolladas o subdesarrolladas, hablamos de países. Se daba por supuesto que en la medida en que un país se desarrollaba las personas que vivían dentro del mismo accedían directamente a un mayor bienestar. El desarrollo humano ha sido considerado un subproducto del desarrollo nacional, y éste es un tema al que habría que darle la vuelta”, destaca.

Siguiendo esta línea de pensamiento, el catedrático de Sociología José María Tortosa, uno de los autores que más ha trabajado el concepto de maldesarrollo, propone partir del ideal del Buen Vivir como una vía para diagnosticar el Mal Vivir, esto es, una especie fórmula que nos permite encontrar evidencias de que el sistema mundial es maldesarrollador. Según explica, la idea de maldesarrollo “intenta referirse no a un Buen Vivir que debería buscarse sino a la constatación, primero, del fracaso del programa del “desarrollo” y, segundo, del Mal Vivir que puede observarse en el funcionamiento del sistema mundial y de sus componentes (...) Si “desarrollo” implica un elemento normativo (lo deseable), “maldesarrollo” contiene un componente empírico (lo observable) o incluso crítico (lo indeseable)”. De este modo, Tortosa se sirve del conjunto de necesidades básicas (bienestar, seguridad, identidad y libertad) para diagnosticar el maldesarrollo en tres niveles: estatal/local, ecosistema y sistema mundial. Del cruce de estas variables surgen una multiplicidad de posibles indicadores del maldesarrollo, en función de la necesidad básica a la que se refieran y de su relación con cada una de estas tres escalas. Se trata de indicadores como la pobreza, la inequidad, el estancamiento económico, el calentamiento global, la polarización, marginación, violencia, terrorismo, baja calidad de la democracia, nuclearización, homogeneización, etc.

“Este contexto no es el resultado de un accidente natural”, apunta Tortosa, para referirse a la existencia de una serie de “beneficiarios del maldesarrollo”. “Son actores humanos que salen muy beneficiados de esta situación, que tienen su buen vivir particular”, al que el investigador prefiere llamar *way of life*, “para no confundirlo con el otro Buen Vivir”. Un *way of life*, cuyo máximo exponente es Estados Unidos y que se traduce, entre otros aspectos, en una “sed insaciable de materias primas en general, y de petróleo en particular”, burbujas especulativas, creciente desigualdad social, gastos militares despro-

porcionados, aumento de la deuda pública, escasa preocupación real por el medio ambiente y fórmulas de legitimación cultural. En este sentido, recuerda Tortosa, las palabras del presidente norteamericano Barak Obama, pronunciadas en el discurso inaugural de su toma de posesión, resultan ser toda una declaración de intenciones: “*We will not apologize for our way of life, nor will we waver in its defense, and for those who seek to advance their aims by inducing terror and slaughtering innocents, we say to you now that our spirit is stronger and cannot be broken; you cannot outlast us, and we will defeat you*”².

1.1. Necesidad de nuevos modelos

El fracaso del sistema al que apuntaba Unceta, y la situación actual de maldesarrollo ponen de manifiesto la necesidad de buscar nuevos modelos capaces de superar los errores cometidos en el pasado. El reconocimiento de esta necesidad de cambio fue también el eje sobre el cual se articularon las palabras de Leire Pajín, Secretaria de Organización del Partido Socialista (PSOE). “El modelo capitalista, basado en el crecimiento económico y productivo, que conocíamos hasta hoy, tiene que cambiar. A su fracaso demostrado y reiterado en lo que se refiere a no contribuir suficientemente ni a reducir las desigualdades, ni a reducir la pobreza, ahora se suma esta crisis financiera y económica que está afectando a todos los países del planeta”, sostiene.

Pajín reclama el compromiso ético de los gobiernos, que deben saber distinguir “los intereses legítimos de su país a corto plazo y saber compaginarlos con los intereses generales a largo plazo, aquellos que nos unen a los demás países y a la humanidad” como “un primer paso del Sumak Kawsay en Europa y en el mundo desarrollado”. En su discurso, la que fuera Secretaria de Estado de Cooperación Internacional en España entre los años 2004 y 2008, resalta la importancia de cambiar el modelo actual por otro que sea capaz de aprovisionar, mantener y preservar toda una serie de “bienes públicos globales” como “la calidad del medio ambiente, la salud, la integración, la estabilidad económica y social y la prevención de conflictos”. Según Pajín, “si el bienestar de la población de los países llamados desarrollados está íntimamente ligado a la provisión de estos bienes públicos, esta provisión es impensable sin la colaboración, la coordinación y el compartir de todos los países del planeta”, y añade que los países del Sur también tienen que tener

2. “No vamos a pedir perdón por nuestro estilo de vida, ni vamos a vacilar en su defensa, y para aquellos que pretenden lograr su fines mediante el fomento del terror y de las matanzas de inocentes, les decimos desde ahora que nuestro espíritu es más fuerte y no se puede romper; no podéis perdurar más que nosotros, y os venceremos”.

la oportunidad de “aportar y gestionar de forma compartida esos bienes públicos globales, en la medida que les corresponda, y de manera justa, para que alcancemos una respuesta suficiente entre todos”. Esta necesidad de “construir un mundo más seguro y justo para todos”, prosigue Pajín, “si no es por convicción, acabará siendo por egoísmo”. En este sentido, afirma, “a los gobiernos del Norte no les quedará otro remedio que empezar a introducir en sus agendas estas discusiones, estas miradas alternativas, en tanto los retos de hoy, tienen repercusiones que sobrepasan los límites de nuestros propios países. No podremos abordar la inseguridad mundial, ni las consecuencias del cambio climático si no somos capaces de tejer un modelo que incluya a todos los países del planeta”.

En definitiva, se trata, como concluye José María Tortosa, de cambiar las reglas del juego de un modelo que ha resultado ser madesarrollador, un sistema “basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital”. Si “todo vale”, afirma Tortosa, “el problema son las mismas reglas del juego dictadas y cambiadas desde arriba para satisfacer aquellos intereses”. El sistema mundial, establece, “está maldesarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención”.

Este punto supone un desafío, especialmente para la ciencia económica y las metodologías que ésta ha venido utilizando tradicionalmente con la finalidad de medir y evaluar empíricamente dimensiones complejas de la realidad, como pueden ser las ideas de bienestar y desarrollo, tal y como han sido concebidas por la ciencia occidental. “Hay muchas cuestiones relacionadas con el bienestar como pueden ser la capacidad de participar, la posibilidad de tener más acceso al conocimiento, de vivir más años, de que el progreso económico sea compatible con los recursos de la naturaleza, etc., que no pueden ser evaluadas con las metodologías tradicionales de la ciencia económica”, resalta Koldo Unceta. Desde Ecuador, Alberto Acosta, suscribe esta afirmación y la complementa al considerar la importancia de “repensar la Economía a partir de un par de principios básicos: la solidaridad y la reciprocidad. Esto nos lleva –afirma– a rechazar visiones estadocéntricas, pero tampoco creemos en las visiones mercadocéntricas. Creemos en una relación armónica entre Estado, mercado, y sociedad”.

Precisamente, la perspectiva del Buen Vivir, y su inclusión en los nuevos textos constitucionales de Ecuador y Bolivia, marca un punto de inflexión en el debate sobre estas cuestiones y supone un paso determinante al elevar al máximo rango jurídico la noción de la armonía como uno de los valores fundamentales a seguir en la configuración de nuevas fórmulas de desarrollo.

2. HACIA EL BUEN VIVIR: LECCIONES DE AMÉRICA LATINA

Un discurso común entre los participantes en el seminario fue el acuerdo en torno a la importancia de la inclusión del Buen Vivir en el texto de las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, aprobadas bajo los gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa, ya no sólo para el conjunto de sus sociedades y de cara a enriquecer el debate internacional abierto en torno a la cuestión del desarrollo, sino particularmente en lo referido a las comunidades indígenas, con quienes se venía a saldar así, de alguna manera, una deuda histórica.

Para el actual vicescanciller de Bolivia, Hugo Fernández, quien atesora una dilatada experiencia de trabajo con comunidades indígenas, la historia reciente boliviana es el resultado de un proceso, el de la emergencia del pensamiento indígena y su acceso a la política, que según explica, se inicia con la restauración de la democracia, en 1982, y que alcanza su momento más álgido con la victoria de Evo Morales, en las elecciones presidenciales de diciembre de 2005, con el 53,7 por ciento de los votos. Para Fernández, el actual presidente de Bolivia encabeza una “revolución democrática y cultural” sin precedentes en el país, a pesar de que su compleja realidad no suele ser adecuadamente retratada por parte de los medios de comunicación. El vicescanciller ilustra el alcance de esta revolución con una anécdota: “En el año 1950 los indígenas no tenían permitido el ingreso en la Plaza Murillo, que es la plaza central de la ciudad de La Paz, donde está ubicada la sede del Gobierno. Entonces, vino la Revolución de 1952, la reforma agraria de 1953, y ya se les permitió el acceso al recinto, pero no habían entrado en el Palacio Presidencial. Ahora, los indígenas han entrado en el Palacio [Presidencial] y han entrado para quedarse”.

Una de las manifestaciones de esta mirada indígena incorporada a la política es, como hemos dicho previamente, la inclusión del Buen Vivir en las nuevas Constituciones. El Buen Vivir, sostiene Fernández, es “un concepto globalizante, pues así es, de algún modo, la manera de ser de los indígenas”. Otro de los aspectos del Buen Vivir en el que coinciden tanto Fernández como el jesuita Xavier Albó, cofundador y primer director del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) en Bolivia, es la idea de que vivir bien no significa vivir “mejor”. Según Albó, los aymaras hablan de “vivir bien, ellos no dicen vivir mejor, sino que todos vivamos bien, porque la palabra mejor resuena a que otro vive peor y el buen vivir tiene que ser algo compartido, de todos a una”. Hugo Fernández añade también que no se trata de vivir mejor, “los indígenas prefieren hablar de vivir bien, de vivir en armonía, es decir, respetando y asumiendo las diferencias junto con las complementariedades. Ellos no entienden la idea de igualdad en el sentido occi-

dental, consideran que no hay una igualdad posible, siempre hay diversidad, por eso hablan de armonía”.

Si vamos un poco más allá de la semántica, podemos entender el Sumak Kawsay, siguiendo a Alejandro Guillén, director del Programa de Población y Desarrollo Local Sustentable (Pydlos) de la Universidad de Cuenca, en Ecuador, como un nuevo referente simbólico en torno al cual se han ido diseñando los derechos recogidos en estas nuevas Constituciones y sus visiones alternativas del desarrollo. Entre las bases fundamentales de este nuevo enfoque resalta la concepción de la naturaleza como sujeto de derecho, algo que se aleja transversalmente de la tradición jurídica occidental. “Dotar de derechos a la naturaleza es algo sustantivo porque rompe con la vieja tradición del pensamiento o la economía occidental, que ven a la naturaleza como un recurso. Ésta ahora pasa a ser un sujeto y un actor del desarrollo. Esto resulta fundamental porque ahora, desde la economía, ya no se trata de ver cuáles son las externalidades o los impactos ambientales, sino de cómo construir una economía que no genere dichos impactos”, matiza Guillén. Dicho así, pudiera resultar incluso utópico, sin embargo, incide este investigador, es momento de “comenzar a pensar en utopías posibles”. Desde su punto de vista, esa posible utopía debe pasar necesariamente “por lo humano, y ser humano no solamente en lo individual sino también en las relaciones sociales entre individuos en las comunidades, y de las comunidades contextualizadas en ambientes biofísicos con los cuales existe una relación directa”.

2.1 Una nueva visión de la naturaleza: El giro biocéntrico

Eduardo Gudynas, ecólogo social y secretario ejecutivo del CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social), es uno de los autores que más ha desarrollado conceptualmente la dimensión ecológica del Buen Vivir. “El Buen Vivir concibe que cualquier definición de bienestar, de calidad o de Sumak Kawsay incorpora necesariamente una dimensión ambiental, ésta ya no escapa a cualquier análisis de este tipo”, resalta. Para Gudynas, esta dimensión, la incorporación de la naturaleza como sujeto de derecho en la Constitución de Ecuador, supone un auténtico cambio de paradigma, que él ha bautizado como giro biocéntrico, un cambio que conlleva importantes implicaciones sociales. “La naturaleza era objeto de derechos en tanto era objeto de uso y de apropiación por parte del ser humano. Al convertir a la naturaleza en sujeto de derecho, la Constitución ecuatoriana la está dotando de valores propios, valores intrínsecos que le son a ella misma independientemente de si es útil o económicamente utilizable para el ser humano”, explica. Además, Gudynas

recuerda que el texto constitucional plantea otra novedad radical, el derecho de restauración. “No sólo se concibe a la naturaleza como sujeto de derecho, sino que además se establece específicamente en un artículo que la restauración de los espacios naturales, de los ambientes degradados, es también un derecho de la naturaleza, que ésta tiene el derecho a ser restaurada o recuperada”.

Indudablemente, este último aspecto, supone un reto importante no sólo para la Economía, sino para el resto de las Ciencias Sociales y la práctica de la gestión pública, recuerda este investigador. “La valoración económica no puede ser la regla privilegiada a la hora de tomar decisiones en las sociedades contemporáneas, hay otras dimensiones de valoración, ecológicas, religiosas, estéticas, culturales, etc., y la Economía va a tener que adaptarse a eso, tendrá que recuperar la noción de valoración múltiple, según la cual, la dimensión económica es sólo una entre varias”, expone Gudynas, quien reconoce que, inevitablemente, esto hará necesario repensar el diseño de políticas públicas, “tan enfatizadas en nuestros países en la discusión de cuánto recaudo y de cuánto dinero dispongo para llevarlas a la práctica”, un hecho que afecta directamente a la cuestión ambiental. Según Gudynas, “las tareas de protección ambiental, de garantía de la calidad del ambiente, o las destinadas a evitar la contaminación, hay que llevarlas a cabo independientemente de lo que cuesten”. En este sentido, concluye, “el tema ambiental debería ser una política pública de responsabilidad estatal, no puede ser evaluado en términos de si es más o menos beneficioso en términos económicos”.

2.2 Caminos al Buen Vivir

¿Y cómo llegar al Buen Vivir? Xavier Albó, siguiendo la aportación de Javier Medina en su obra “*Suma Qamaña, la comprensión indígena de la Vida Buena*”, nos plantea una serie de posibles caminos transitables. Estos son: una sociedad de pluralidad de vida y calidad de vida; una sociedad de alta sinergia; una sociedad de baja entropía; una sociedad de equilibrio; una sociedad ecosimbiótica con su espacio; una sociedad de redes y flujos dinámicos; y una sociedad de democracias locales directas.

En suma, se trata de abogar por una construcción colectiva de la sociedad y del Buen Vivir, aspecto que entronca con la dimensión más política del Sumak Kawsay. “Es la sociedad la que construye una constitución (...), no se puede esperar entonces que la Constitución de Montecristi haga por sí sola la realidad del Buen Vivir o Sumak Kawsay”, advierte Alberto Acosta, que concibe el texto constitucional como un “proyecto de vida común”, “una tarea

de ciudadanos y de ciudadanas”. Tanto Acosta, como Guillén, Albó o Fernández, inciden en el aspecto relacional del Buen Vivir, en entenderlo como un proceso de constante construcción colectiva; es la idea de camino comunal o *thakhi* de los aymaras, quienes conciben toda la vida de cada individuo como un continuo caminar en el que la madurez se va alcanzando a medida que crece el servicio a la comunidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La situación actual ha puesto de manifiesto la inviabilidad del modelo de desarrollo económico tal y como éste ha sido entendido dentro de la lógica capitalista de acumulación incesante de capital. Son muchos, y sobre distintos escenarios, los problemas que evidencian su agotamiento y la situación de crisis global a la que nos ha conducido. Sin embargo, toda crisis estructural y sistémica, como es ésta en la que nos hayamos inmersos, presenta una oportunidad ideal para poner en práctica nuevos proyectos, nuevos modelos, en definitiva, se abre la puerta a nuevas experiencias alternativas que desde los planos político, económico, ambiental y social, puedan establecer relaciones distintas fundamentadas sobre el equilibrio y la colaboración.

El momento histórico que vive América Latina, con textos constitucionales recientemente aprobados en países como Bolivia y Ecuador, que podrían ser tildados de revolucionarios, al incorporar, por primera vez, conceptos propios del pensamiento y las culturas indígenas, merece cuanto menos la atención de los países del Norte en general, y de la Academia, en particular.

El seminario “Sumak Kawsay, aprendiendo del Sur” fue concebido como un lugar de encuentro de expertos en diferentes áreas para alimentar el debate y el diálogo en torno al concepto del Buen Vivir y las implicaciones de este nuevo enfoque alrededor del cual se están reescribiendo conceptos como desarrollo o bienestar. De algún modo, el Buen Vivir plantea también un reto a las Ciencias Sociales, que están llamadas a trabajar en la elaboración de indicadores adecuados que nos ayuden a medirlo.

Merece la pena recordar aquí, para terminar, las palabras del director del Pydlos, Eduardo Guillén, respecto a las implicaciones académicas derivadas de la búsqueda de fórmulas que nos permitan medir las dimensiones del Buen Vivir, como pueden ser el respeto a los derechos de la naturaleza, los derechos comunitarios y sociales, el tema de la felicidad, el derecho al agua, a la paz... “Esto es algo que desborda a primera vista, pero ésos son los grandes retos de la Academia, y de una Academia que supere lo disciplinario y vea los problemas en su complejidad a través de la interdisciplinariedad (...) Las Ciencias

Sociales deben ser capaces de explicar los procesos de la vida, los procesos sociales, comunitarios, y su relación con un ambiente que tiene sus propios derechos como ser vivo. Todo eso es sumamente complicado, pero si no apuestas, si no tienes utopías, acabas cayendo en el tecnicismo. El tecnicismo te puede dar soluciones a lo concreto, a lo inmediato, pero no da soluciones a tu vida como ser humano. Y al final, lo esencial, es el concepto de vida”.

EL FUTURO DEL MALDESARROLLO

José María Tortosa

Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz

Resumen

El concepto de “maldesarrollo” hace referencia a una metáfora, pero a diferencia de “desarrollo”, intenta referirse no a un Buen Vivir que debería buscarse sino a la constatación, primero, del fracaso del programa del “desarrollo” y, segundo, del Mal Vivir que puede observarse en el funcionamiento del sistema mundial y de sus componentes, desde los Estados nacionales a las comunidades locales. Si “desarrollo” implica un elemento normativo (lo deseable), “maldesarrollo” contiene un componente empírico (lo observable) o incluso crítico (lo indeseable).

Palabras clave: desarrollo, maldesarrollo, buen vivir.

Abstract

The concept of “maldevelopment” refers to a metaphor, but unlike the “development”, this concept is not intended to refer to a “Living Well” that should be sought. It refers, first, to the failure of program of “development” and, second, to the “Bad Living” that can be observed in the functioning of the global system and its components, from nation States to local communities. If “development” implies a normative element (desirable), “maldevelopment” contains a empirical component (observable) or even critical (undesirable)

Keywords: development, maldevelopment, Living Well

La palabra desarrollo¹ ha sido usada como una metáfora afortunada que comenzó a utilizarse a partir del discurso del presidente Truman de 1949. Toma pres-

1. Koldo Unceta, “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”, *Carta Latinoamericana-Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina*, Montevideo, nº 7, 2009.

tada de la biología la constatación de que los seres vivos se desarrollan según su código genético en un proceso natural, gradual y beneficioso. Como otras metáforas, tiene el riesgo de esconder ideología y más si consiste en indicar el objetivo a seguir, el del crecimiento, y, además, no hace ninguna referencia a los límites del mismo, como si el crecimiento fuese algo ilimitado.

La palabra maldesarrollo, por su parte, es también una metáfora. Los seres vivos sufren maldesarrollo cuando sus órganos no siguen el código, se desequilibran entre sí, se malforman. Su uso en las ciencias sociales parece haberse iniciado a partir del artículo de Sugata Dasgupta (“Peacelessness and Maldevelopment”) de 1968, sigue con el libro de René Dumont y Marie-France Mottien (*Le maldéveloppement en Amérique Latine*) de 1981, el de Laurence R. Alschuler (*Multinationals and Maldevelopment*) de 1988, aunque probablemente la obra clásica en el uso de esta palabra sea la de Samir Amin (*Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*) de 1990, sin olvidar el *Insights into Maldevelopment* que editó Jan Danecki en 1994 con amplia participación intercontinental. En estos dos últimos en particular, late la idea del fracaso del proyecto inicial, fracaso que se sitúa a escala mundial y no sólo a escala de los estados concretos o localidades particulares.

Sigue siendo una metáfora, pero a diferencia de “desarrollo”, “maldesarrollo” intenta referirse no a un Buen Vivir que debería buscarse sino a la constatación, primero, del fracaso del programa del “desarrollo” y, segundo, del Mal Vivir que puede observarse en el funcionamiento del sistema mundial y de sus componentes, desde los Estados nacionales a las comunidades locales. Si “desarrollo” implica un elemento normativo (lo deseable), “maldesarrollo” contiene un componente empírico (lo observable) o incluso crítico (lo indeseable).

El fracaso del “desarrollo” tiene una particularidad actualmente: aunque se niegue retóricamente, sigue significando crecimiento económico medido por aumentos del Producto Interno Bruto y, sin embargo, tal vez no sea el mejor momento histórico para hablar de ello: en 2009 se ha visto reducido el beneficio de las primeras empresas en el ranking mundial que recoge la revista *Forbes* en su informe “Global 2000”². De hecho, cayeron desde los 2,36 billones de dólares en 2007, a 1,63 billón en 2009. Correlativamente, la fortuna de los hiper-ricos (mil-millonarios), siempre según dicha revista³, habría disminuido en 1,4 billones de dólares en 2009 respecto a 2008.

2. Disponible en http://www.forbes.com/lists/2009/18/global-09_The-Global-2000_Rank.html.

3. http://www.forbes.com/2009/03/11/worlds-richest-people-billionaires-2009-billionaires_land.html.

1. QUÉ SE ENTIENDE POR MALDESARROLLO

Tal vez sea el momento de hablar primero del diagnóstico (el maldesarrollo) antes de hablar del tratamiento o la terapia. Sin embargo, el diagnóstico es siempre con respecto a un ideal. Así sucede con la medicina clínica que compara lo observado con un determinado ideal de salud. Del mismo modo, se puede tomar como ideal el Buen Vivir para hacer un diagnóstico que, desgraciadamente, será algo más complicado que el que puede hacer un médico en su consulta: la realidad socio-económica es mucho más compleja que la biológica.

El punto de partida para dicho ideal puede ser el recurrir a las necesidades humanas básicas. La versión dominante ha sido la de reducir éstas al bienestar y tomar como satisfactores lo estrictamente monetario: el bienestar se consigue con el dinero, del mismo modo que la pobreza consiste en no disponer de un determinado montante de dólares (eso sí, a paridad de poder adquisitivo, que, de nuevo, indica la unidimensionalidad de la medida). Manfred Max-Neef y coautores reaccionaron con vehemencia ante tal reduccionismo y, reconociendo la importante distinción entre necesidad –tal vez universal– y satisfactor –más dependiente de la cultura–, proporcionaron una lista de necesidades humanas que hacía ver hasta qué punto era insuficiente la visión economicista del desarrollo, hoy todavía difundida y dominante.

Tal vez la lista de necesidades humanas de Max-Neef⁴ es demasiado prolija y, por tanto, ha ido al extremo opuesto de la tendencia simplista del economismo monetarizante. Hay otras enumeraciones de necesidades humanas que pueden servir como criterios de evaluación de situaciones concretas. Johan Galtung, en el ámbito del proyecto GPID –fines, procesos e indicadores del desarrollo– de la Universidad de Naciones Unidas, propuso cuatro grandes necesidades humanas básicas, es decir, básicas porque si quedaban insatisfechas difícilmente se podía decir que la vida humana era realmente humana⁵.

“First things first”, se puede iniciar, aunque aquí no se trate de una jerarquización de las necesidades al estilo de Maslow, por el bienestar y su mínimo exigible, la supervivencia. Pero la necesidad del bienestar no se satisface necesariamente mediante el dinero. Basta recordar las actividades económicas que quedan fuera del cálculo del PIB para ver dónde reside el problema: el autoconsumo, el trueque, el trabajo doméstico y el no asalariado en general pueden ser un satisfactor de la necesidad de bienestar sin que por ello se tenga que recurrir a una medida monetaria de dichas actividades. La seguridad es la segunda

4. Manfred Max-Neef et al., “Desarrollo a escala humana: Una opción para el futuro”, *Development Dialogue*, N.º. especial, 1986, págs. 9-93.

5. VV.AA., *Human needs. A contribution to the current debate*, K. Lederer ed., Cambridge, Oelgeschlager, Gunn & Hair, 1980.

necesidad básica a incluir en el Buen Vivir. Su contrario es la violencia que no se reduce a la violencia física sino que incluye las otras formas en las que los seres humanos consiguen de sus semejantes comportamientos o actitudes que, de no haber intervenido aquellos, no se hubieran producido. Se trata, por usar un vocabulario bien trillado, de las violencias estructurales (explotación, marginación) y de las violencias culturales que otros autores prefieren llamar violencias simbólicas y que legitiman a las anteriores. La libertad es una necesidad básica que consiste en la capacidad de decidir, libertad de y libertad para. Tiene como contrario la represión. Finalmente, la necesidad de la identidad, de la capacidad de responderse a uno mismo “quién soy yo”, tiene como contrario la alienación. Son, como se ve, planteamientos muy generales, pero pueden ser útiles para definir el Buen Vivir y, consiguientemente, pueden servir para diagnosticar los casos de Mal Vivir. Pero ¿en qué ámbitos?

El desarrollo convencional ha estado oscilando entre el desarrollo nacional y el desarrollo local. Con dificultades se ha ido introduciendo el sistema mundial aunque sí han sido perceptibles las indicaciones sobre el ecosistema. De hecho, estos cuatro sistemas pueden verse como cajas chinas o como *matrioshkas*, una dentro de la otra pero relacionadas de forma ineludible. El sistema local forma parte del sistema nacional o estatal, que es uno de los puntos que los dedicados a los “proyectos de cooperación (al desarrollo)” suelen olvidar. Ciertamente que en lo local se puede intervenir con mucha más facilidad, pero eso no obsta para que lo que sucede en la escala del Estado o de la nación no acabe siendo determinante para lo local.

Pero lo mismo se puede decir sobre la escala estatal o nacional: que está inserta en el sistema mundial. Ciertamente, de nuevo, que el poder del Estado permite intervenciones importantes en la satisfacción (e insatisfacción) de las necesidades básicas indicadas. Pero el sistema mundial en el que se encuentra el Estado o la nación, y la crisis contemporánea es prueba de ello, se convierte en un elemento que facilita o dificulta esas intervenciones.

Para complicar el análisis, el sistema mundial se encuentra, a su vez, actuando de subsistema del ecosistema que engloba a todos los demás. De hecho, una de las razones esgrimidas para anunciar la crisis terminal del sistema mundial contemporáneo es precisamente su incapacidad para responder a los problemas de agotamiento de recursos, contaminación, calentamiento global y eventual cambio climático que no pondrían en discusión la existencia del Planeta sino de la especie humana que ha dejado esa huella ecológica indeleble y de efectos irrecuperables⁶.

6. James Lovelock, *La venganza de Gaia*, Barcelona, Planeta, 2007. Sobre la “huella ecológica” de la Humanidad sobre el Planeta: http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/page/world_footprint/. Una cuarta parte de los “riesgos globales” enunciados

Cruzando aquellas cuatro necesidades básicas y estos tres niveles, se obtiene el siguiente cuadro-resumen de lo que podríamos entender como maldesarrollo en el sentido de insatisfacción de necesidades humanas básicas.

Cuadro 1.- Maldesarrollo como insatisfacción de necesidades humanas básicas

	Estatal/Local	Ecosistema	Sistema mundial
Bienestar	Pobreza Inequidad, desigualdad Estancamiento	Calentamiento Agotamiento Contaminación	Polarización Periferización Explotación
Libertad	Democracia escasa Represión Marginación	Dependencia de la Naturaleza, sin “partenariado”	Dependencia Represión Marginación
Identidad	Colonización interna Nacionalismo Fundamentalismos	Enajenación ante la Naturaleza, pérdida de raíces	Colonialidad Homogeneización Reacciones “identitarias”
Seguridad	Violencia Guerra civil Terrorismo	Catástrofes de origen humano	Guerra entre Estados Terrorismo transnacional Nuclearización

La primera columna hace referencia a una visión del “desarrollo” algo más compleja que la que se reduce al mero crecimiento económico, sea o no acompañado por la reducción de la pobreza y, raramente, unido a la problemática de la desigualdad y la inequidad que, sin embargo, parecen tener una relación constatable con la situación tanto de los mejor situados como con la de los que están en peores condiciones⁷. Planteado a escala estatal, se trataría del “desarrollo nacional”, pero también podría referirse al “desarrollo local”. La lectura en vertical de esta primera columna indica los puntos en los que se encuentra el maldesarrollo en el mundo contemporáneo. Ciertamente su incidencia será mucho mayor en los países de la periferia, después en los

en el Foro Económico Mundial, Davos 2009, se referían al tema (http://www.weforum.org/pdf/globalrisk/globalrisks09/global_risks_2009.pdf).

7. Richard Wilkinson y Kate Pickett, *The spirit level. Why more equal societies almost always do better*, Londres, Allen Lane, 2009; Göran Therborn, “The killing-fields of inequality”, *Open Democracy*, 6 de abril de 2009, accesible en <http://www.opendemocracy.net/article/the-killing-fields-of-inequality>.

emergentes y, finalmente, en los países centrales y en el hegemónico actual. La pobreza, la represión, el fundamentalismo o la violencia criminal no son patrimonio exclusivo de la periferia sino que se encuentra (y a veces con mayor intensidad) en los países centrales.

La segunda columna se refiere a temáticas que han estado presentes, por lo menos a nivel retórico, en algunos planteamientos del “desarrollo” como los del ecodesarrollo. Se ponen aquí para hacer ver una doble realidad: por un lado, que sus causas suelen estar más en los países centrales (y recientemente en los emergentes) que en los periféricos ya que son aquellos los mayores emisores de gases de efecto invernadero, CO₂ y en general de residuos contaminantes (aunque procuren almacenarlos en países de la periferia). Por otro lado, que nos encontramos ante problemas que, aunque en algunos casos puedan ser más dramáticos en sus efectos contra las periferias en forma de catástrofes de origen humano, sin embargo, los efectos para la supervivencia de la especie y para el mantenimiento del actual sistema podrían ser generalizados.

Finalmente, la tercera columna trata de algunos aspectos del “desarrollo” que, aunque planteados por algunas escuelas (los dependentistas, los globalistas), no ha acabado de entrar en la corriente principal de las discusiones sobre el “desarrollo” (probablemente porque no había buenas terapias para dicha enfermedad) aunque sí ha entrado en los planteamientos críticos de determinados movimientos sociales como el altermundialismo. La tercera columna incluye, en efecto, las relaciones entre los diferentes actores del sistema mundial caracterizados por su asimetría en cuanto a capacidad y poder de decisión y de influencia.

Es preciso reconocer que se carece de buenos indicadores y medidas para muchos de estos componentes, incluso si se recurre a los enfoques “institucionalistas”⁸. Pero eso no significa que no sean relevantes. Incluso hay razones para preguntarse por qué se carece de ellos, no sea cosa que su ausencia sea, a su vez, un indicador más del funcionamiento “maldesarrollado” del sistema mundial contemporáneo.

Saber lo que es el Mal Vivir, incluyendo todas las necesidades básicas en los niveles reseñados (sistema local, ecosistema y sistema mundial), ayuda a definir el Buen Vivir y por dónde hay que empezar a construirlo: por los más débiles en el sistema mundial y con un contenido bien distinto al “American way of life” y a los medios utilizados normalmente para satisfacer los intereses de las élites de los países dominantes y de los sucesivos países hegemónicos. Porque no se trata de “vivir mejor” (mejor que otros, de manera indefi-

8. José Antonio Alonso y Carlos Garcimartín, *Acción colectiva y desarrollo. El papel de las instituciones*, Madrid, ICEI, Editorial Complutense, 2008.

nida y no sostenible) sino que se trataría de conocer en qué consiste ese Buen Vivir, individual, colectivo y planetario, alternativo al Mal Vivir que, es importante subrayarlo, no aqueja a todo el Planeta de la misma manera.

2. QUIÉN SE BENEFICIA DEL MALDESARROLLO

Para tener una visión algo menos simplista de la estructura del sistema mundial hay que introducir a los países emergentes en los territorios que lo componen (y no sólo los países centrales y periféricos) y a las clases medias en los grupos sociales que actúan en el mismo y que pueden tener papeles subordinados a las otras clases o, según los casos, asumir un papel más directo, dando así una perspectiva menos alejada de la complejidad del mundo contemporáneo.

Cuadro 2.- Estructura mundial algo menos simplificada

		PAÍS / TERRITORIO		
		Central	Emergente	Periférico
CLASE	Alta	Élite imperial	Élite ascendente	Élite subordinada
	Media	Autocentrada	Ascendente	Ambivalente
	Baja	Proletariado	Parias	Hiper-marginados

El cuadro, además de reducir, aunque sea poco, el nivel de simplismo que siempre tienen estas herramientas más pedagógicas que descriptivas, tiene por objeto indicar quiénes se benefician del maldesarrollo contemporáneo: los que quedan por encima de la línea que, aparentemente, divide la tabla en dos mitades en su diagonal que va de “proletariado” a “élite subordinada”, pero que, en realidad, deja a la gran mayoría de la población mundial como perjudicadas por el funcionamiento del sistema realmente existente. Para sólo el 7 por ciento de la población mundial (la parte más rica) se produce el 50 por ciento de los gases de efecto invernadero, al tiempo que la “huella ecológica” de los países ricos supera con creces la media mundial: para mantener su “way of life”, el estadounidense medio necesitaría 9,5 hectáreas frente a las 2,7 que necesita el habitante medio del Planeta. La media en África es inferior a la unidad⁹.

9. Fred Pearce, “Consumption dwarfs population as main environmental threat”, *The Guardian*. 16 de abril de 2009, disponible en <http://www.guardian.co.uk/environment/2009/apr/15/consumption-versus-population-environmental-impact>.

El funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es “maldesarrollador” porque es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital. Ésa es la regla de juego que para nada es atemperada por la “mano invisible” de los sentimientos morales de que hablaba Adam Smith, es decir, por el sentido de la responsabilidad. Si “todo vale”, el problema son las mismas reglas del juego dictadas y cambiadas desde arriba para satisfacer aquellos intereses. En otras palabras, el sistema mundial está maldesarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención¹⁰. Este maldesarrollo así descrito está producido por la interacción simultánea de cuatro conflictos que generan cuatro violencias, que no son tanto de “los de abajo” contra “los de arriba”, que suele ser poco frecuente, sino que son la más cotidiana y frecuente lucha de “los de arriba” contra “los de abajo”. El resultado de esas luchas (violencia estructural acompañada a veces de violencia directa) es el orden social realmente existente.

1. En primer lugar, hay una lucha de clases, más allá de los Estados, de lo que se podrían llamar las élites a escala mundial, cosmopolitas, o la también llamada cosmocracia¹¹, contra el resto de la población del Planeta, ésta sí dividida en Estados y naciones y con tendencia al nacionalismo. Se trata del grupo dominante a escala mundial, transnacional, relativamente bien organizado y con evidente conciencia de sus intereses y del modo de defenderlos, aunque su poder no es cierto que sea total: hay, evidentemente, conflictos internos y hay límites a la acción posible. Son, de alguna forma, los productores principales y sustentadores del maldesarrollo contemporáneo. Casi se puede decir que esta cosmocracia vive en otro Planeta, en cualquier caso en otro mundo de bienestar, identidad, libertad y seguridad, con muy escaso contacto con el resto de sus habitantes, pero enzarzada en una lucha de clases contra todos los demás con tal de mantener el orden de sus privilegios.

2. En segundo lugar, introduciendo los Estados, hay una lucha de los países centrales contra los países periféricos. La lógica de la cosmocracia es la de utilizar al Estado en función de sus propios intereses y, desde ese punto de vista, nada más lejos de la realidad que la supuesta “obsolescencia” de los Estados dentro del proceso de “globalización” definido más en términos ideológicos que empíricos: los países centrales han visto reforzadas sus estructu-

10. Varios autores., *Flat world, big gaps. Economic liberalization, globalization, poverty and inequality*, K.J. Jomo y J. Baudot eds., Zed Books, Londres, 2007.

11. Martín Ortega Carcelén, *Cosmocracia. Política global para el siglo XXI*, Síntesis, Colección Ciencias Políticas, Madrid, 2006; Jeff Faux, *The global class war*, John Wiler & Sons, Hoboken, NJ, 2006.

ras estatales, también en la Unión Europea, con ejércitos, policía, legislación más o menos represiva, vigilancia más o menos legal, violación de la intimidad, control de aduanas, control de fronteras en particular para el caso de los inmigrantes, defensa diplomática de “sus” empresas y demás. Al mismo tiempo, aconsejaban a los países periféricos el desmantelamiento del Estado o su conversión en “estado mínimo”. La periféricización causada inicialmente por la colonización, es decir, por la incorporación forzosa de los territorios periféricos al funcionamiento del sistema en función de los intereses de las élites de los países centrales, fue mantenida durante la descolonización y la aparición del neocolonialismo. En este contexto se sitúan los discursos sobre el “desarrollo” como una legitimación más de esta estructura centro-periferia¹². Posteriormente, se ha reforzado todavía más en la etapa de exaltación de la ideología neoliberal (poco desarrollista) que los países centrales no han practicado con tanto entusiasmo como han impuesto a los países periféricos¹³. Recientemente, ha llegado a su cenit en la etapa neoconservadora en la que se ha usado la “seguridad” como mecanismo para asegurarse la victoria en esta lucha con los consiguientes efectos sobre la desigualdad y la pobreza. El resultado es el orden del maldesarrollo y queda por ver qué efectos tendrá sobre estas cuestiones el retorno del Estado después de la caída del neoliberalismo¹⁴.

3. Después está la lucha de clases dentro del Estado, mucho más aguda en los países periféricos, y atenuada en los centrales gracias al reparto del expolio de los países periféricos por parte de los países centrales. De haber lucha de clases “desde abajo” es más en los países periféricos que en los centrales. En estos últimos hay un acuerdo tácito, que incluye a las llamadas fuerzas de izquierdas (partidos y sindicatos), para suavizar el conflicto mediante una mayor explotación de los países periféricos¹⁵. Así, por ejemplo, en 2006, el 24% de los resultados de las empresas españolas del Ibex, principal índice de referencia de la Bolsa española, provenía de América Latina, con especial incidencia en las grandes (55% en el BBVA; 45% en Repsol YPF; 37% en el Banco

12. Gilbert Rist, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, IUDC-La Catarata, 2002.

13. Para una enumeración de los contenidos del “consenso de Washington”, véase Alberto Acosta, *Desarrollo global*, Corporación Editora Nacional, Quito, 2005, pp. 18-19.

14. Immanuel Wallerstein, “2008: The demise of neoliberal globalization”, *Commentary* N° 226, 1° de febrero de 2008, disponible en <http://www.binghamton.edu/fbc/226en.htm>.

15. Eso explica las perplejidades de la “izquierda” en el país hegemónico y también en los países centrales como la Unión Europea. Para este último caso, véase Hisham Bustani, “Pensieri fuori stagione. Per una critica della sinistra europea”, *Senza Censura*, XIV, 28 (2009) 4-6, disponible en http://www.senzacensura.org/public/pdf/SC_28_09_it.pdf, traducido y actualizado en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=83413>

Santander; 33% en Telefónica y 30% en Endesa)¹⁶. Lo que es común a países centrales y periféricos es la lucha de clases “desde arriba” para mantener situaciones de inequidad interna y externa con un mínimo de violencia directa. Orden, al fin y al cabo.

4. Finalmente, está la hegemonía contemporánea de los Estados Unidos, lucha del país (o, mejor, de sus élites) contra el resto para imponer su “way of life”, aunque con aliados, y cuyos efectos algunos autores han puesto de manifiesto. George Soros¹⁷ está convencido de que “el mayor obstáculo para un orden mundial estable y justo son los Estados Unidos”. La hegemonía de los Estados Unidos es crucial para entender algunos problemas actuales y esto en varios sentidos. Ante todo, porque la agenda de sus élites se impone al mundo. Al fin y al cabo, lo que llamamos hegemonía no es otra cosa que la capacidad de imponer la satisfacción de los intereses de las propias élites al conjunto del sistema utilizando un mínimo de violencia. No son, pues, ajenos a sus efectos en el maldesarrollo. Pero también es crucial porque la historia del sistema mundial, por lo menos los últimos 500 años, es la lucha entre los países centrales por lograr esa hegemonía, generando así un conflicto estable de rivalidad que se ha ido resolviendo sucesivamente mediante el recurso a la violencia, que es el caso de las llamadas “guerras mundiales”, es decir, guerras por la hegemonía entre países centrales¹⁸. Finalmente, es crucial porque, desde diversos ángulos, se está afirmando la decadencia de la hegemonía estadounidense aunque no hay acuerdo sobre qué tipo de mundo sustituiría al “siglo americano”. El tiempo dirá, pero mientras tanto el maldesarrollo del orden internacional continúa. ¿Es sostenible esa situación?

3. CAMBIO DE ÉPOCA

Xavier Albó publicó en 1986 un artículo¹⁹ en el que planteaba lo que sucedería cuando los pueblos originarios despertasen en Bolivia y, se puede extender, en América Latina. En buena medida ha sucedido o está sucediendo. Los respectivos artículos de las constituciones boliviana y ecuatoriana son prue-

16. *El País* (Madrid), 18 de noviembre de 2007.

17. George Soros, *La burbuja de la supremacía norteamericana: Cómo corregir el mal uso del poder de los Estados Unidos*, Debate, Barcelona, 2004.

18. Luciano Vasapollo, James Petras y Mauro Casadio, *Potencias en conflicto. La pugna por la hegemonía mundial*, Viejo Topo, Barcelona, 2007; Varios autores, *Crisis de hegemonía de Estados Unidos*, M.A. Gandásegui hijo, coord., Siglo XXI y CLACSO, México, 2007.

19. Xavier Albó, “Cuando el gigante despierta”, *Cuarto Intermedio* (Cochabamba), 1 (1986) 3-26. Reproducido como “El gigante despierta”, *ibidem*, 77 (2005) con ocasión del ascenso de Evo Morales.

ba de ello: en 1986 a poca gente se le habría ocurrido introducir “Sumak Kawsay” o “Suma Qamaña” o “Qhapaj Ñan” en un texto constitucional tradicionalmente reservado a los criollos. El detalle forma parte de la aparición de nuevos actores en la escena local que se convierten en actores en la escena internacional desequilibrando todavía más un sistema tan alejado del equilibrio como para que estos “despertares” puedan tener un efecto mucho mayor del que tendrían de estar el sistema en equilibrio.

Pero no sólo se trata de la emergencia de los pueblos indígenas como actores locales-globales. También es cuestión de la incorporación de nuevos actores globales en términos de países, puesta de manifiesto por la entrada de los países “emergentes” en la escena mundial y de sus élites en las listas de mil-millonarios o asistentes a encuentros “globales”. Hay algunos elementos incipientes en el sistema mundial que, en paralelo con lo ya indicado, no está claro si van a seguir o no pero que, de seguir, van a alterar de forma profunda el funcionamiento del mismo. Se trata de los cambios en la composición de la élite mundial (su occidentalización se va reduciendo) y los cambios en las relaciones Norte-Sur (o, si se prefiere, países centrales-países periféricos).

Los escenarios publicados por la CIA a finales de 2008 con el horizonte de 2025 son sintomáticos²⁰. Manteniendo el formato cuatripartita de los ejercicios anteriores, pero incrementando su etnocentrismo, los escenarios serían:

1. *Un mundo sin Occidente* en el que las nuevas potencias suplantando a Occidente como líderes de la escena mundial.
2. *Sorpresa de Octubre* en el que se produce el impacto de la falta de atención al cambio climático ampliando las opciones para el mundo bajo forma de impactos inesperados
3. *Los BRIC se quemán*, es decir, disputas sobre las potencias mayores sobre recursos vitales, en particular entre la China y la India (Brasil y Rusia son los otros dos componentes del grupo BRIC)
4. *La política no es siempre local* en el que redes no-gubernamentales emergen para establecer una agenda internacional sobre el medio ambiente con lo que eclipsan a los gobiernos.

En general, un mundo en el que los Estados Unidos pierden puestos de forma perceptible²¹. Y, probablemente, de forma mayor y más acelerada de lo que los expertos de la CIA están dispuestos a reconocer y que las sucesivas cumbres latinoamericanas sin los Estados Unidos se encargan de escenificar.

20. *Global trends 2025: A transformed world*, noviembre de 2008, accesible en http://www.dni.gov/nic/PDF_2025/2025_Global_Trends_Final_Report.pdf. Puede verse el anterior (*Mapping the global future 2020*) en <http://www.foia.cia.gov/2020/2020.pdf>

21. Johan Galtung (*The fall of the US empire - and then what? Successors, Regionalization or Globalization? US Fascism or US Blossoming?*, Transcend, próximo) encuentra 15 contradicciones que llevarían a la caída de dicho imperio.

Todo parece indicar que la crisis económica contemporánea puede traer consigo una mayor alteración de los componentes de la élite y una aceleración de los elementos “reformistas” y, en cualquier caso, menos neoliberales con respecto a los observados en los años anteriores. Además, para enfrentarse a esta crisis, ya es obvio que no puede hacerse pensando sólo en la economía sino que hay que introducir otras variables²².

Tal vez el punto en el que mejor pueden observarse los cambios producidos en las relaciones entre países centrales y periféricos sea el petróleo. El petróleo se ha convertido en un arma en manos de los gobiernos del Sur. Problemática²³, pero real. Y mucho más si se lo ve acompañado de los “sovereign wealth funds” (SWF²⁴), cuentas de inversión controladas por gobiernos (Abu Dhabi Investment Authority, Kuwait Investment Authority y así sucesivamente) con las que invierten en el exterior para asegurarse fuentes de ingresos que no dependan del petróleo. Es, pues, su forma de prepararse para una “economía postpetrolera”, sus fondos se calculan en billones de dólares y sus compras o rescates comienzan a ser notorias en particular de fuentes financieras anglosajonas.

Al mismo tiempo, la presencia de la China en los escenarios internacionales ha introducido cambios sustanciales en las alianzas y competencias entre superpotencias. La presencia de la China, por ejemplo en África, está reduciendo la de los Estados Unidos. Aunque la distancia de renta entre países, en su conjunto, esté aumentando a escala mundial, la capacidad de negociación de muchos países del Sur frente a los del Norte se ha incrementado como han crecido las posibilidades y las actuaciones en términos infrecuentes hace relativamente poco tiempo, con una mayor intervención de los gobiernos, más frecuentes nacionalizaciones y menores aceptaciones de los dictados de las instituciones del Norte no hace mucho obedecidas sin mayores problemas. Lo cual no quiere decir que no haya intentos de reducir o incluso suprimir algunas de estas rebeldías tanto las que se producen frente a los países centrales como las que se dan frente a las respectivas élites locales.

22. David Korten, “Beyond the bailout: Agenda for a new economy”, *Yes!*, invierno de 2009, accesible en http://www.yesmagazine.org/article.asp?ID=3050&utm_source=feb09&utm_medium=email&utm_campaign=N3_topArticl.

23. Kurt Zenz House, “OPEC and the Prisoner’s Dilemma”, *Bulletin of the Atomic Scientists Newsletter*, 17 de diciembre de 2008, accesible en <http://thebulletin.org/web-edition/columnists/kurt-zenz-house/opec-and-the-prisoners-dilemma>. En todo caso, no parece que sea igualmente problemática para países con poca población como las monarquías del Golfo Pérsico que para países como Venezuela, Irán o Rusia. Véase Jean-Michel Bezat, «Inquiétude au pays de l’or noir», *Le Monde*, 17 de diciembre de 2008.

24. Véase “Sovereign Wealth Funds”, Times Topics, *The New York Times* http://topics.nytimes.com/top/reference/timestopics/subjects/s/sovereign_wealth_funds/index.html

Tal vez ese sistema mundial esté acabando y precisamente la caída de los Estados Unidos acelere el fin del sistema²⁵. Sin embargo, los cambios en el sistema mundial no se reducen a los cambios en las distintas formas de detentar el poder dentro del mismo, desde la clase social a la hegemonía pasando por la estructura de poder centro-periferia, con los distintos “gigantes” que se despiertan. Con independencia de la tantas veces anunciada crisis terminal del sistema, y de la que sigue habiendo argumentos para dudar, el hecho es que en la presente coyuntura se acumulan y retroalimentan diferentes crisis con efectos difícilmente previsibles.

1. Está, en primer lugar, la crisis económica global²⁶ ya citada. El *Global Risks 2008* que se presentó en Davos en febrero de 2008 tenía motivos sobrados para preguntarse si se iba a entender esta crisis y si se iba a saber mitigar²⁷. De momento las respuestas son negativas y, no sin cierta impotencia, Dennis C. Blair, Director de Inteligencia Nacional, comenzaba su informe anual ante el Comité de Inteligencia del Senado sobre las amenazas previsibles diciendo que “a corto plazo, la principal preocupación relativa a la seguridad de los Estados Unidos es la crisis económica global y sus implicaciones geopolíticas”²⁸, añadiendo la falta de consenso sobre causas y remedios. “A pesar de que ya lleva un año entre nosotros,” dice, “los economistas discuten si y cuándo podría tocar fondo. Algunos incluso temen que la recesión se haga todavía más profunda y alcance el nivel de la Gran Depresión”.

2. La fuente de acumulación de beneficio que fue el sector financiero ya no lo es. En los últimos años, era preferible especular mediante productos financieros sofisticados y herméticos que producir si lo que se quería era una abundante acumulación de capital. Ahora, con el punto anterior, esto ya no

25. Jorge Beinstein, J., “Entre la recesión y el colapso. El hundimiento del centro del mundo”, ALAI, *América Latina en movimiento*, 6 de mayo de 2008. Disponible en <http://alainet.org/active/23919>. También Ian Bremmer y Flynt Leverett, “The age of disorganization”, *Foreign Policy*, abril 2009, accesible en http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=4894. Igualmente Minqi Li, *The rise of China and the demise of the capitalist world economy*, Nueva York, Monthly Review Press, 2009. Dilip Hiro, *After empire: The rise of a multipolar world*, Nueva York, Nation Book, 2009.

26. Varios autores. *La primera crisis global del siglo XXI: Miradas y reflexiones*, E. Gudynas comp., Montevideo, CLAES, 2009, disponible en <http://www.iudesp.ua.es/documentos/ClasesCrisisGlobal.pdf>; Juan Torres López con Alberto Garzón Espinosa, *La crisis financiera. Guía para entenderla y explicarla*, Attac España, 2009, disponible en http://hl33.dinserver.com/hosting/juantorreslopez.com/jtl/images/stories/libro_attac.pdf;

27. <http://www.weforum.org/pdf/globalrisk/report2008.pdf>. En castellano en <http://www.weforum.org/pdf/globalrisk/GlobalSpanish.pdf>

28. Dennis C. Blair, “Annual Threat Assessment of the Intelligence Community for the Senate Select Committee on Intelligence”, 12 de febrero de 2009, disponible en <http://intelligence.senate.gov/090212/blair.pdf>.

funciona y todavía no se ve de dónde vendrá el grueso del beneficio futuro si es que hay alguno. La llamada “sociedad del conocimiento” podría repetir lo sucedido con la “Nueva Economía” o la “burbuja.com”.

3. Desequilibrios globales producidos por los desequilibrios estadounidenses. Su déficit (federal, comercial) y sus deudas (públicas, familiares, empresariales) son insostenibles y, con ello, la moneda de referencia mundial, el dólar, puede entrar en barrena en cualquier momento sin que esté clara la alternativa²⁹. El euro o el yen no tienen la fuerza (política, no sólo económica) necesaria para sustituir al dólar, pero son perceptibles las propuestas alternativas que van desde la moneda común de los 6 países del Consejo de Cooperación del Golfo al “sucre” latinoamericano pasando por la ACU, unidad de cuenta asiática, semejante a lo que fue el ECU, propuesta en ASEAN, Asociación de Países del Sureste Asiático. Tenemos, pues, una situación de “ya no” pero, al mismo tiempo, de “todavía no”. El dólar ya no cuenta tanto pero todavía no hay una alternativa viable.

4. La crisis alimentaria global. Es una forma de decir que el hambre se está disparando en el mundo. La ha producido una mezcla de aumento de demanda por parte de los ricos para propósitos también no alimentarios (energéticos), una reducción de la producción en las zonas hambrientas por cuestiones ambientales y una disminución de la capacidad de compra en importantes sectores de la población mundial³⁰. Para los cínicos, eso puede ser un problema a olvidar ya que sólo afectaría a los hambrientos (más de 900 millones en 2009 según la FAO³¹) o a los que mueren de hambre. Pero igual que se habló del “boomerang de la deuda” que, lanzada por los países enriquecidos contra los empobrecidos empobreciéndolos más, se volvía contra los que la habían lanzado en términos de inestabilidad financiera y crisis de sobreproducción, se puede hablar ahora del “boomerang del hambre”: inestabilidad política y militar, nuevas enfermedades o el aumento de oleadas migratorias son razones para que los países enriquecidos tuviesen que practicar alguna forma de “egoísmo ilustrado”, es decir, saber que resolver este proble-

29. Alfredo Jalife-Rahme, “LEAP/Europe 2020 vaticina inminente quiebra del dólar”, *La Jornada* (México), 22 de abril de 2009.

30. Robert Pearlberg, “The real hunger crisis”, *Foreign Policy*, 8 de abril de 2009, accesible en http://experts.foreignpolicy.com/posts/2009/04/08/the_real_hunger_crisis.

31. FAO, *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo 2008*, Roma, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, 2008, accesible en <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/i0291s/i0291s00.pdf>. A principios de 2009 el cálculo llegaba a 1.000 millones de personas infra-alimentadas (*Financial Times*, 29 de marzo de 2009, disponible en <http://www.ft.com/cms/s/0/252ea7b8-1a2f-11de-9f91-0000779fd2ac.html>)

ma es en interés propio. No parece que lo vayan a hacer³². Una vez más, mezcla de “teoría del gorrón” y “dilema del prisionero” y la lógica de un sistema que busca el beneficio por encima de cualquier otra consideración³³.

5. Crisis energética. Tiene que ver con el hambre (los biocombustibles) pero, básicamente, significa que ya hemos llegado o estamos a punto de llegar al “pico del petróleo”, ese momento en el que el aumento del consumo se hace a costa de la reducción de reservas. El descubrimiento de nuevos yacimientos, como el del Brasil, no altera sensiblemente el problema general aunque sí el valor de las acciones de las correspondientes petroleras privadas (las estatales van por otro lado) y es que no hay modo de responder a las crecientes demandas de los nuevos países industrializados (la China, la India, es decir, una parte muy importante de la población mundial) y, por más que se esté trabajando en alternativas eólicas, fotovoltaicas o incluso nucleares, todavía no hay modo de encontrar algo que sustituya a la energía tal y como la conocemos y que van de los coches a los plásticos. De ahí las complicadas contradicciones entre el reconocimiento de los “derechos de la Naturaleza”, como se ha venido reivindicando, y las presiones para la extracción de este “oro negro” que fluye por las venas del sistema dándole la “vida”. Al sistema, no a la Naturaleza. El optimismo tecnológico pudo contrarrestar el pesimismo inicial de “los límites del crecimiento”, pero no siempre la tecnología tiene que ser omnipotente.

6. Crisis ambiental. Si se puede dudar del cambio climático (difícil de vacunar) o del calentamiento global (constatable aunque no se sepa por cuánto tiempo), es preciso reconocer que, por lo menos coyunturalmente, el Planeta está sometido a tensiones medioambientales severas que afectan al hambre, pero no sólo: también a la falta de agua en ciudades por agotamiento de nieves perpetuas, deshielo en el Ártico y de glaciares, sequías, lluvias torrenciales, ciclones, tsunamis, temperaturas inusuales, especies en extinción, agotamiento de caladeros para la pesca, cambios en la duración de El Niño (ENSO) y La Niña...

32. Véase Sarah Anderson, John Cavanagh y Janet Redman, “Skewed priorities”, *Institute for Policy Studies*, 24 noviembre de 2008, disponible en <http://www.ips-dc.org/reports/#912>, comparando los más de 4 billones de dólares comprometidos en 2008 por los Estados Unidos y la Unión Europea para los diversos rescates bancarios con los 90.000 millones que han dedicado a la ayuda al desarrollo en 2007 y que es previsible que hayan disminuido en 2008.

33. Mientras el Banco Mundial preveía cien millones de personas padeciendo hambre severa y la FAO afirmaba que había 37 países con una urgente necesidad de alimentos, se reconocían los incrementos espectaculares en los beneficios de las empresas con intereses en la alimentación como Monsanto, Cargills o Mosaic Company (Geoffrey Lean, “Multinationals make billions in profit out of growing global food crisis”, *The Independent* (Reino Unido), 4 de mayo de 2008).

Algunos estudios patrocinados por el gobierno de los Estados Unidos³⁴ subrayan la novedad de las violencias que se derivan de la combinación de estos factores. Según dicho estudio, las Academias Militares tendrán que revisar sus programas convencionales ante el carácter poco convencional de las nuevas amenazas a la seguridad. Se puede añadir que no sólo las Academias Militares, sino también la Academia *tout court* tendría que revisar muchas de sus teorías.

Si, a corto plazo, no se ven “clases peligrosas” para las élites mundiales y los desafíos del Sur son gestionables sin excluir la intervención militar, y mientras se “condensan” las crisis recién indicadas, parecería que el mayor cambio sería en torno al cambio de hegemonía en el sistema que, a su vez, podría introducir cambios de mayor magnitud en un sistema tan alejado del equilibrio como el que se acaba de describir. Unidas a las debilidades que acompañan al “American way of life”, está el error cometido por los neoconservadores que han gobernado con George W. Bush pretendiendo alcanzar un “imperio” (basado en el “poder duro”) en circunstancias que, objetivamente, no lo permitían y que tal vez sólo daban para una “hegemonía”³⁵. Si el presidente Barack Obama va a conseguir revertir la tendencia decadente, está por ver³⁶. De momento, la acumulación de pequeñas derrotas, pero numerosas, hacen pensar en el tormento chino de “los mil cortes”: pequeñas heridas, ninguna de las cuales, separadamente, consigue acabar con la persona pero que, juntas, consiguen su propósito. Immanuel Wallerstein³⁷ aplica la metáfora a las sucesivas pequeñas derrotas de los Estados Unidos en América Latina a cuya lista habría que añadir las producidas después de 2005. Pero eso no significa que tenga que seguir así por necesidad, aunque no sería la primera vez que una potencia hegemónica tiene sus propios auges y caídas, por lo menos según algunos cómputos. Fue el caso de la Gran Bretaña tal y como lo planteaba George Modelski³⁸.

34. Nathan P. Freier, “Known unknowns: Unconventional “strategic shocks” in defense strategy development”, *PKSOI Papers*, Strategic Studies Institute, 4 de noviembre de 2008, accesible en <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/display.cfm?pubID=890>

35. Para la lucha política interna entre los partidarios de una “globalización empresarial” (hegemonía) y una “globalización imperial” (imperio), Mark Engler, *How to rule the world*, Nueva York, Nation Books, 2008.

36. Alfredo Toro Hardy, “¿Podrá Estados Unidos recuperar su hegemonía?”, *Rebelión*, 11 de abril de 2009, disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=83600>

37. Immanuel Wallerstein, “Death by a thousand cuts”, *Commentary* n° 160, 1º de mayo de 2005. Disponible en <http://www.binghamton.edu/fbc/160en.htm>

38. George Modelski, *Long cycles in world politics*, Seattle, University of Washington Press, 1987.

Immanuel Wallerstein, recordando a Andre Gunder Frank³⁹, ha planteado los tres horizontes en los que se puede pensar el futuro. El primero es el corto plazo y ahí, dice, por lo general sólo nos queda la opción del mal menor según la perspectiva de cada cual. A medio plazo, en cambio, se sitúan opciones más importantes. Él las ejemplifica entre Davos y Porto Alegre en esta crisis que él afirma se trata de una crisis sistémica: entre el Foro Económico Mundial (la lógica del beneficio) y el Foro Social Mundial (la lógica de la solidaridad). Aquí serían entre el “American way of life” y el “Sumak Kawsay”, “Suma Qamaña” o Buen Vivir. Finalmente, hay opciones que tienen como horizonte el largo plazo, y se trata de la toma de posición y búsqueda de aliados de cara a un mundo que puede ser menos jerárquico y desigualitario que el presente, o mucho más. El futuro del maldesarrollo no depende de leyes históricas, universales e inalterables sino de las decisiones que tomen los actores sociales desde la escala local a la global. El Buen Vivir, como proyecto, puede ser una alternativa relevante

39. Immanuel Wallerstein, “Remembering *Monthly Review*.”

NOTAS SOBRE LOS CONTRIBUYENTES

ANTONIO ALAMINOS CHICA es Catedrático de Sociología Matemática en el Departamento de Sociología II de la Universidad de Alicante. Es también investigador del Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, España.

XAVIER ALBÓ es Antropólogo perteneciente a CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado), Bolivia.

HUGO FERNÁNDEZ es Viceministro de Asuntos exteriores de Bolivia.

EDUARDO GUDYNAS es Investigador en el Centro de Investigación y Promoción Franciscano y Ecológico (CIPFE) y docente en la Multiversidad Franciscana de América Latina (Montevideo, Uruguay). Es además integrante del Centro latinoamericano de Ecología Social (CLAES), profesor asociado en Ecología del College of the Atlantic (Estados Unidos), y miembro de la Comisión de Estrategia y Planificación Ambiental de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN).

MARIA ISABEL HERNANDEZ es Becaria FPU del Ministerio de Educación en el Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz. Universidad de Alicante, España.

BEGOÑA LÓPEZ MONSALVE es Investigadora del Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz. Becaria FPU de la Universidad de Alicante, España.

OSCAR SANTACREU FERNANDEZ es Profesor Contratado Doctor en la Universidad de Alicante. Es también investigador del Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, España.

JOSÉ MARÍA TORTOSA es Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Gregoriana, Roma) y en Sociología (Universidad Complutense, Madrid). Catedrático de Sociología (jubilado) en la Universidad de Alicante y Colaborador Honorífico del Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, España.

NORMAS BÁSICAS PARA COLABORACIONES

1. La publicación en la Revista OBETS. Revista de Ciencias Sociales está abierta a los trabajos de los investigadores/as en el ámbito de las ciencias sociales.
2. Los trabajos deberán ser remitidos en formato digital, como archivo adjunto en formato.rtf o .doc a la dirección de correo electrónico: revistaobets@ua.es
3. La extensión de los artículos que se remitan a la revista tendrán una extensión no superior a 25 páginas.
4. Las reseñas o críticas de libro no pueden superar las 5 páginas, y debe especificarse en ellas el autor, el título, la editorial, el lugar y la fecha de publicación de la obra reseñada, así como el nombre, los apellidos y la dirección de contacto del autor de la crítica.
5. Los trabajos se enviarán en el siguiente formato:
 - a) Tipo de letra Garamond (preferentemente) o Times New Roman, tamaño 12. Espacio sencillo, tamaño de página DIN A4.
 - b) Los diferentes apartados irán en negrita, en mayúsculas sólo la primera letra y con el mismo tipo y tamaño de fuente que el cuerpo del texto.
 - c) Los párrafos irán sangrados en la primera línea.
 - d) Las palabras en idioma diferente al original del trabajo deben ir en cursiva.
 - e) Las citas textuales deben ir entrecomilladas cuando sean inferiores a tres líneas. Si tienen más de 3 líneas irán sin entrecomillar y sangradas por el margen izquierdo, indicando en todo caso entre paréntesis el apellido del autor o autores del texto, el año de publicación y la página. Por ejemplo: (Ramírez, 2009: 10). Si hay más de dos autores pero menos de seis, se citarán todos ellos la primera vez y las veces siguientes se usará la expresión “et al.”. Si son más de seis autores, se usará “et al.” desde la primera mención.
 - f) Para la bibliografía deberá utilizarse el formato ISO-690.
6. Los artículos han de ser inéditos.
7. Las propuestas de contribuciones enviadas a la revista Obets no pueden ser enviadas simultáneamente a ninguna otra publicación.
8. Con la finalidad de garantizar la imparcialidad en la selección de los artículos para publicar, todas las contribuciones tienen que ser enviadas de forma anónima a las per-

sonas evaluadoras. Para proteger el anonimato, se respetará el siguiente formato en los trabajos enviados:

- a) Una primera página en la que constará, únicamente, el título (en mayúsculas la primera letra y el resto en minúsculas), el nombre y apellidos de los autores, el centro de trabajo, dirección postal y correo electrónico, y teléfono y fax en su caso.
- b) Una segunda página que contenga, nuevamente, el título, un resumen de no más de 100 palabras, y entre 4 y 8 palabras clave, separadas por punto y coma. Ambos, resumen y palabras clave, en la lengua del trabajo y en inglés.
- c) El texto del trabajo en la página tercera y siguientes

9. Las obras recibidas pasarán por el siguiente proceso en el que cada paso requiere la superación del anterior:

- a) Revisión de aspectos formales y estilos, con notificación y devolución al autor en caso de existir errores.
- b) Notificación de acuse de recibo
- c) Revisión por tres personas evaluadoras externas, de acuerdo con criterios de calidad científica*.
- d) Envío al autor del informe de revisión con la decisión correspondiente (aceptación, aceptación pendiente de rectificaciones, rechazo) de forma motivada.

10. En el caso de que un artículo sea aceptado para su publicación, las pruebas de imprenta serán enviadas al autor en formato PDF y deberán ser devueltas a la secretaria de la revista en el plazo máximo de dos semanas, con las oportunas correcciones.

11. Para cualquier duda o aclaración, puede llamarse al teléfono 965909769, de 10 h a 14 h, de lunes a viernes, o bien mandar un correo electrónico a la siguiente dirección: revistaobets@ua.es

Los contenidos de la revista OBETS están bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-no comercial 2.5 España

Los contenidos pueden copiarse, distribuirse o comunicarse públicamente, bajo las siguientes condiciones generales:

Reconocimiento. Debe reconocerse los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciadore (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).

No comercial: No puede utilizarse esta obra para fines comerciales.

Los términos de la licencia disponibles on-line en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.5/es/>

*Centro de Información y Documentación Científica (CINDOC) CSIC. Madrid, 2001.

