

El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*

*Eduardo Gudynas*¹

La concepción del Buen Vivir ha recibido críticas que cuestionan sus fundamentos teóricos y filosóficos. Es una discusión que tiene como contenido las alternativas y críticas al desarrollo que han surgido principalmente en Ecuador y Bolivia. Se encuentran en controversia distintas concepciones sobre los saberes occidentales y los saberes indígenas. La discusión sobre el Buen Vivir debe ser bienvenida puesto que obliga a valorar las tradiciones históricas y potencializarlas.

Las ideas del Buen Vivir (o Vivir Bien) se vienen difundiendo rápidamente. En pocos años ha logrado avances notables, recibiendo la adhesión de varios movimientos ciudadanos, siendo objeto de discusiones académicas, se cristalizaron en normas constitucionales, leyes y decretos, y hasta aparecen en planes de gobierno (en Bolivia y Ecuador). El Buen Vivir dejó de ser un debate sobre ideas alternativas propias de un seminario o una revista académica, y ya ocupa sitios relevantes en la arena política y las estrategias de desarrollo.

Pero a pesar de toda esta importancia, se están repitiendo muchas de las resistencias y ataques que han padecido muchos otros intentos de expresión con voz propia y distinta a las miradas canónicas. Por momentos, esas críticas se acercan a la minimización o exclusión de saberes alternos, invocando la superioridad de las miradas occidentales.

El objetivo del presente texto es revisar algunas de las nuevas críticas contra el Buen Vivir, describiendo las más importantes resistencias y cuestionamientos. Esta revisión se basa en las situaciones actuales en espacios propios de la

* Las reflexiones aquí presentadas deben un reconocimiento a los intercambios y debates con Marisol de la Cadena, Arturo Escobar, Mario Blaser y Eduardo Restrepo, intensos a pesar de la distancia, convirtiéndose en una fuente de aprendizaje continuo. También estoy agradecido a los diálogos con Simón Yampara, Alberto Acosta y Francisco Rhon Dávila. Distintas versiones del manuscrito fueron revisadas por A. Escobar, M. de la Cadena, E. Restrepo, P. Stefanoni y M. Svampa, a quienes agradezco sus comentarios y críticas. Como es de rigor en estos casos, los dichos en este artículo no comprometen a ninguno de estos amigos.

1 Investigador principal en el Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Uruguay; investigador asociado, Dpto. Antropología, Universidad de California, Davis (EE.UU.). Contacto: egudynas@ambiental.net

sociedad civil, academia y gobiernos. A su vez, es necesario tener presente que aquí no se caracteriza en detalle al Buen Vivir (ya que eso está disponible en otros escritos), ni se responden a sus críticos, ya que el énfasis está en cómo se cuestiona a esas ideas. Tampoco se intenta un análisis detallado propio de los estudios culturales, en tanto escapa a las posibilidades del autor.

El punto central de mi argumentación es que desde los saberes expertos propios de la Modernidad se le imponen exigencias al Buen Vivir, condicionándolo en cómo debe estructurarse sus propuestas para ser merecedoras de atención, en cómo debe implementarse en la práctica, e incluso en reconocer los saberes no-expertos y actores que provienen de pueblos indígenas o de distintos movimientos sociales. También hay intentos en domesticar al Buen Vivir, para reubicarlo dentro del campo de la Modernidad, ajustándolo a las prácticas convencionales del desarrollo. Posiblemente, el caso extremo de este “malestar Moderno” sea una reacción frente a aquellos “modernos” que desean dejar de serlos para explorar el Buen Vivir.

La nueva crítica al Buen Vivir

Para comenzar, es necesario precisar que existen al menos tres abordajes sobre el Buen Vivir (Gudynas, 2012). Existe un uso genérico, asociados a pretendidas innovaciones, y muchas veces con fines propagandísticos. Otros apelan a un uso restringido enfocado en al-

ternativas al capitalismo pero que siguen dentro del campo de la Modernidad, y que en muchos casos son reivindicaciones de la tradición socialista. Finalmente, el Buen Vivir en un sentido sustantivo es una crítica al desarrollo y alternativas que son tanto postcapitalistas como postsocialistas, ubicándose más allá de la Modernidad.

Bajo esa mirada sustantiva, el Buen Vivir expresa críticas radicales, no sólo a proyectos específicos, sino a los fundamentos en que éstos se basan y legitiman. Se cuestiona, por lo tanto, desde las estrategias extractivistas mineras o petroleras, a la construcción de una carretera. No es un rechazo generalizado a esas actividades, sino que es un cuestionamiento a las ideas que sustentan esos emprendimientos, sus reales objetivos y consecuencias. Es por lo tanto un conjunto de críticas al desarrollo como idea en sí misma, y con ello, a sus bases en la Modernidad. En su seno se integran algunos componentes de visiones indígenas sobre el bienestar entendido en sentido amplio, no solamente individual, sino también expandido en sus dimensiones comunitarias y ambientales. Incorpora también abordajes críticos que se originaron en saberes que podrían calificarse como occidentales, poniendo por caso al ambientalismo biocéntrico.²

Se conforman así coincidencias que permiten describir al Buen Vivir, en su sentido sustantivo, como un campo político, conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que

2 Sobre distintas miradas al Buen Vivir véase, por ejemplo, a Uzeda, 2010, Gudynas 2012, 2011, y Acosta, 2012.

coinciden en sus cuestionamientos sobre el desarrollo y la postulación de alternativas a éste que están más allá de la Modernidad (siguiendo las ideas en Gudynas, 2011). Pero también es un campo plural, ya que a ese ámbito compartido llegan diferentes “buenos vivires” que tienen sus propias especificidades, no todas ellas caracterizables, e incluso verbalizables desde los entendimientos propios del saber occidental.

Considerando las críticas y alternativas radicales implicadas bajo ese uso sustantivo del Buen Vivir, no puede asombrar que despertara críticas. Se decía que era cosa de indígenas, ambientalistas y pensadores radicales, difuso y romántico, y por lo tanto se lo desechara o minimizaba.³ Pero más recientemente han aparecido cuestionamientos que en cierta manera son de nuevo tipo, ya que son más incisivos, están elaborados con más detalle, se expresan en el campo académico, y cuestionan al Buen Vivir como proyecto alternativo en varios planos.

Como ejemplo de esas críticas se han seleccionado las siguientes: Desde Ecuador, J. Sánchez Parga (2011), lo califica como un retroceso reaccionario que distrae la atención en la lucha contra el mercado. El filósofo H.C.F. Mansilla (2011) sentencia que su aplicación en

Bolivia expresa un saber arcaico y ambiguo. El economista argentino P. Stefanoni (2012), agrega que es un relleno de ideas diversas, diluidas completamente en una retórica quasi mística o utopista altermundista. Finalmente, la antropóloga británica A. Spedding (2010), alerta que es una elucubración filosófica sin anclaje en las comunidades reales.⁴ Los cuestionamientos conceptuales en todos estos autores aparecen mezclados con críticas a los desempeños gubernamentales y sobre la validez de los nuevos marcos constitucionales.

Antes que las diferencias entre estas críticas, lo que más impacta son las similitudes. Aunque provienen de perspectivas políticas y académicas muy distintas, en unos casos desde la izquierda convencional y en otros se originan en una derecha conservadora, todas ellas cuestionan al Buen Vivir por aspectos tales como sus supuestas ambigüedades, el regreso al pasado o sus incapacidades en generar medidas prácticas. Pero también son lecturas a medias del Buen Vivir, no lo exploran en detalle, las revisiones bibliográficas son escasas, y no siempre está claro cuál es el nivel de contacto con los actores locales.

No es mi intención aquí responder en detalle a cada una de esas críticas, sea en su metodología de análisis o en

3 Alberto Acosta señala que en el proceso constituyente ecuatoriano, frente al Buen Vivir surgió el desconocimiento y el temor de algunos sectores; unos los entendían “ingenuamente como una despreocupada y hasta pasiva *dolce vita*”, otros sostenían que era un “retorno a la época de las cavernas”, y finalmente estaban aquellos “acostumbrados a verdades indiscutibles” que reclamaban por “concreciones definitivas” (Acosta, 2008).

4 Se han considerado estos aportes tan solo como ejemplo, sin pretender que agoten la reciente bibliografía crítica. Se han seleccionado estos autores porque representan posturas muy distintas entre sí, provienen de distintos países, y no se citan entre ellos (con la excepción de Stefanoni que toma ideas de Spedding).

sus contenidos. En cambio, mi propósito es explorar algunos de los aspectos compartidos entre esos cuestionamientos. ¿Cuáles son las similitudes entre críticas que se originan tanto por la izquierda como por la derecha?, ¿qué implicancias tienen esas similitudes? ¿Por qué hay similitudes, por ejemplo, entre los ataques de Mansilla, que provienen de una mirada conservadora, por momentos casi neoliberal, con los de Sánchez Parga, quien apela a una izquierda clásica, de cuño europeo? Esas y otras críticas transmiten la idea que el Buen Vivir es todavía muy difuso, en unos momentos muy ingenuo, en otros tal vez demasiado indigenista, casi siempre incapaz de ofrecer una conceptualización aceptable, seria o rigurosa, y difícilmente aplicable en la práctica. En las secciones siguientes se examinan los atributos sobresalientes en estas nuevas críticas.

El lugar de la crítica

Muchos de los cuestionamientos sobre el Buen Vivir hacen recordar las diversas advertencias y denuncias sobre la subordinación de saberes a partir de privilegiar una única forma de entender el conocimiento, la imposición de unas culturas sobre otras, o el papel de la colonialidad del saber. No es un tema nuevo en América Latina, y no pretendo aquí resumir esa discusión, sino apoyarme en ella (véase especialmente la revisión de Restrepo y Rojas, 2010).

Es cierto que parte de la crítica al Buen Vivir puede acercarse a esas situaciones, pero también muestra algunas particularidades. Primero, es una formulación muy reciente, lo que no implica

desconocer que algunos de sus antecedentes provienen de viejos saberes andinos. Aquí no estamos solamente frente a un “rescate” de antiguas sensibilidades, y en cambio, presenciamos nuevas creaciones en tiempo real.

Segundo, el Buen Vivir debe ser entendido como una corriente en diálogo o “mixta”, ya que confluyen elementos propios de saberes indígenas y otros que provienen de la crítica a la Modernidad originada en la tradición occidental. Entre ellos hay muchos saberes marginalizados, subordinados y casi siempre minimizados, sin dejar de reconocer que son de distinto tipo.

Tercero, es una idea que aunque está en proceso de construcción, por distintas razones ha alcanzado expresiones concretas de enorme relevancia, como quedar inmersa en normas constitucionales, leyes y planes de desarrollo en Bolivia y Ecuador. Por lo tanto, ésta no es una discusión restringida a cómo salvaguardar tradiciones indígenas locales, sino que incluye discusiones que pueden ser, por ejemplo, sobre un plan de desarrollo a escala nacional, o que es invocada en protestas masivas donde coinciden muy diversos actores sociales.

A pesar de todo esto, muchas críticas recientes denuncian debilidades conceptuales, falta de coherencia interna, limitaciones en la rigurosidad bajo las cuales se expresan sus ideas, etcétera. Como el Buen Vivir en su sentido sustantivo es un conjunto heterogéneo de saberes no-occidentales, a su vez reformulados y mezclados con críticas que parten de ese mismo saber occidental, esta vitalidad y diversidad en lugar de ser entendida como un aspecto positivo, es criticada. Se cae en posiciones

donde no se intenta entender el Buen Vivir dentro de sus propios marcos, sino que se lo cuestiona desde las ideas propias de la política, filosofía o economía occidental.

Esta mirada se encuentra, por ejemplo en Stefanoni (2012), cuando afirma que el Buen Vivir no alcanza a ser una alternativa postcapitalista ya que se basa en lo que llama simples propuestas holistas (como armonía, reciprocidad o vida) que carecen de un “sustento económico o sociológico”. Spedding va más allá, y la califica como una “babosada” mística, propia de los New Age (en Uzeda, 2009). Por lo tanto, siguiendo estos reclamos, para que el Buen Vivir sea una alternativa “seria” debería basarse en la “sociología” y “economía”. Sánchez Parga (2011) avanza más, considerando que el Buen Vivir sería un “esquema del pasado”, una “evasión mental” y por lo tanto “reaccionario”. Promovería “soluciones pasadas” que, a su juicio, no servirían para tratar los “problemas actuales”.

De esta manera, muchas críticas no aceptan un cuerpo conceptual alterno que siguen otras tradiciones culturales. Exigen, de distinta manera, que las alternativas dialoguen con Marx o Keynes, Durkheim o Parsons, y desde allí hacia atrás a otros autores occidentales. Ese proceder es el que otorgaría credibilidad, mientras que los aportes desde los saberes andinos, son mirados con recelo.

Todo parece indicar que este tipo de críticas repiten de distinta manera la pretensión de determinar que existe un único campo de conocimiento en el cual se puede discutir, y éste solo puede ser el de la Modernidad. El Buen Vivir para poder ser considerado como una propuesta seria debe ajustarse a sus exigencias y condiciones. Se imponen condiciones por las cuales se acepta el debate, las cualidades que debería tener la propuesta del Buen Vivir (incluyendo aspectos como el idioma, la sintaxis, las fuentes de referencia, etcétera), e incluso quiénes pueden llevarlo adelante.

En palabras más simples, la tradición cultural occidental impone las cualidades que debería tener una alternativa para ser merecedora de su atención, y elevarse al plano de una discusión válida. Como el Buen Vivir no cumple buena parte de esas condiciones, termina siendo criticado desde las miradas modernas, desde distintas perspectivas políticas y diferentes disciplinas.⁵

En más de una reunión he presenciado la incomodidad de muchos asistentes cuando el aymara boliviano Simón Yampara⁶ dice que las bases del Buen Vivir están en las piedras de Tiwanaku, pero nadie se molesta con conferencias donde se recuerda el Partenón griego citando a Platón o Aristóteles, y por el contrario, son vistos como signos de erudición. Las universidades cuentan con cátedras y especialistas en filosofía

5 Esto se asemeja al comentario de Escobar (2011), comparando lo que llama conocimientos “pachamámico” y “modernos” en el marco de discursos del poder.

6 Simón Yampara es un sociólogo aymara que ha promovido el Buen Vivir entendido como suma qamaña; véase por ejemplo Yampara, 2001; sobre la invocación a Tiwanaku, Yampara, 2010; además Saavedra, 2010.

clásica griega, legiones de profesionales intentan analizar la realidad sudamericana de acuerdo a categorías pensadas por disciplinas como sociología, economía o antropología, todas ellas de herencia europea, y concebidas naturalmente como independientes, neutras y necesarias.

Hay allí una pretensión en poder separar lo correcto y lo incorrecto, lo serio de lo que no lo es, y esto se hace invocando al saber occidental. Esto se lleva a un extremo en las críticas de Sánchez Parga (2011), cuando sostiene que el Buen Vivir ecuatoriano (*sumak kawsay*) es una “utopía reaccionaria”, que debe ser diferenciada de las “utopías políticas”. Las primeras estarían basadas en el pasado, son ideológicas, y sirven a la resistencia e interpelación, y por lo tanto serían casi inútiles. En cambio, las utopías políticas, según Sánchez Parga, expresarían una crítica teórica de la realidad para transformar sus condiciones de posibilidad, son éticas y por lo tanto serían revolucionarias. Para certificar la validez de su juicio cita a Aristóteles, y no sólo eso, sino que incluyendo una cita escrita en griego.⁷ ¿El Buen Vivir no puede ser aceptado en tanto no encaja con Aristóteles, ni cuenta con antecedentes escritos en griego? Tampoco debe pasar desapercibida la pretensión de

describir una “utopía política” que se dice inmune a la ideología.

Nos encontramos entonces que muchas de las críticas actuales, más allá de sus posturas específicas, asumen que la tradición de saberes occidentales es superior, y por lo tanto determina los criterios de verdad y falsedad en esas conversaciones. No sólo eso, sino también actúan en un paso previo a cualquier discusión, al decidir si acepta o no al interlocutor. En efecto, esa misma tradición se desempeña como un portero: otorga o rechaza el derecho de admisión a esos foros de discusión. Solamente cuando considera que está frente a un cuerpo de ideas suficientemente serio para recibir su atención, aceptará enfrentarlo. La aplicación de estas barreras y filtros es muy evidente en aquellos espacios que ni siquiera consideran al Buen Vivir como algo serio, y en cambio lo relegan a unas posiciones de tipo espiritual, religioso o una simple moda.

A su vez, esas críticas en varios casos se expresan usando oposiciones del tipo “indígena” – “no indígena”, “Moderno” – “no-Moderno”, y otras similares. La diversidad interna en las categorías, y el cuidado necesario al manejar esas oposiciones desaparece en muchas de las críticas.

7 De los dos tipos de utopía indicados por Sánchez Parga (2011) resulta que a su juicio el Buen Vivir sería ideológico y reaccionario, y no ofrece una lectura crítica de la realidad para transformarla. Ésta es una interpretación incorrecta, y que demuestra que se ha examinado superficialmente las posturas sobre el Buen Vivir. En efecto, distintos proponentes del Buen Vivir insisten en que es una postura crítica de las condiciones actuales, en especial las estrategias de desarrollo, y que de allí se derivan alternativas que buscan transformar las estructuras y procesos actuales. Se podrá estar de acuerdo o no con esos intentos, con los contenidos específicos en esas propuestas, pero es impactante que se niegue su existencia. Este problema metodológico, de unas revisiones superficiales, citas parciales, o incapacidad de entender su diversidad, están presentes en casi todos sus críticos actuales.

Por otro lado, el hecho que estén apareciendo estas nuevas críticas, tiene un aspecto positivo. Éstas tal vez indicarían, y solo tal vez, que el Buen Vivir ha sido aceptado por algunos a entrar al privilegiado foro occidental de los debates. Dejó de ser invisible. Una vez adentro, ya puede ser “merecedor” de críticas de corte intelectual. Hasta hace un tiempo atrás muchos intelectuales ni siquiera se dignaban en responderles a los promotores del Buen Vivir, pero esto parece estar cambiando ahora.

Interlocutores condicionados

También existe una confrontación sobre los interlocutores que pueden participar o no en este debate. El saber occidental impone quién puede discutir, y quién no. En este caso, el Buen Vivir implicaría reconocer a actores indígenas o militantes barriales, como capaces de argumentar y enfrentar las posturas occidentales. Es particularmente delicado ese componente indígena, ya que en muchos casos se ha considerado que el Buen Vivir es exclusivo a ellos. Entonces, los críticos lo desechan por una presunta incapacidad de esos actores de presentar algo serio; apenas sería una expresión de religiosidad, o incluso una estética o espiritualidad, sin mucha consistencia por detrás. No es inapropiado preguntarse si bajo una posición extrema, donde el Buen Vivir es desechado porque es una idea de “indios”, no se está expresando una discriminación que persiste en América Latina.

Ese tipo de criterios de aceptación se están resquebrajando. Los movimientos indígenas han alcanzado un protagonismo destacado, con movilizaciones en varios frentes y una revalorización de sus identidades específicas. Algo similar ha sucedido con la participación de otros movimientos sociales, como campesinos, feministas, ambientalistas, etcétera. El empuje de esos actores explica, en parte, que las ideas de Buen Vivir abrieran su paso hasta las nuevas Constituciones en Ecuador y Bolivia.

También ha contribuido a esto el hecho que existen destacados promotores del Buen Vivir que a la vez son académicos en el sentido occidental del término (como es el caso del ya citado Simón Yampara). Por otro lado, la publicación de artículos en revistas académicas es otro paso de aceptación clave, y todavía más cuando hay revisiones en “journals” en inglés.⁸ Como una de las actuales manías académicas es certificar la “seriedad” de los textos si éstos son publicados en “journals”, revisados por pares, y mejor si están en inglés, recientes publicaciones que cumplen esas condiciones son un paso importante. De todas maneras se debe admitir que esto desnuda la dependencia académica sudamericana, ya que se tendría que publicar sobre el Buen Vivir en inglés y en el hemisferio norte, para que muchos universitarios sudamericanos lo lean, y comiencen a mirarlo con interés.

8 Un ejemplo de esto es el número especial de la revista *Development* dedicado al Buen Vivir en 2011.

El debate sobre la dimensión indígena

Otro de los elementos que se repite en muchos embates al Buen Vivir aborda el papel de sus antecedentes históricos indígenas. En este frente se observa una situación muy llamativa. Por un lado, están aquellos que desestiman el Buen Vivir porque entienden que está encadenado a un pasado indígena, y eso lo hace inadecuado a las condiciones actuales. Por otro lado, hay cuestionamientos opuestos, donde se lo critica por no responder suficientemente a una tradición histórica indígena.

Veamos algunos ejemplos. Mansilla (2011) sostiene que el Buen Vivir es un retroceso a saberes indígenas (o indigenismo) arcaico, y por lo tanto un retroceso. Pero Spedding (2010) afirma que, como antropóloga, en sus estudios de campo en comunidades rurales bolivianas nunca escuchó que se hablara del suma qamaña como un “ideal o meta”; incluso sostiene que nunca oyó esa frase. En una entrevista, Spedding dice; “...considero que ese suma qamaña no existe; es una invención de Simón Yampara y no sé de quienes más” (en Uzeda, 2009). Stefanoni (2012), en buena parte se hace eco de Spedding, señalando que como Buen Vivir sería incapaz de vincularse con las “experiencias vitales de los indígenas y de las comunidades realmente existentes”. Dicho de otro modo, el Buen Vivir sería una idea que dice ser una expresión indígena, pero que en realidad no está vinculado con los indígenas “reales” actuales.

Esta situación es por momentos trágica: por un lado se cuestiona al Buen Vivir por sus raíces históricas indígenas, y por otro lado, se lo desecha por

carecer de ellas. Parecería que la tarea es cuestionar al Buen Vivir a como de lugar, y en unos casos se escoge una opción, y en otros se apela a la opuesta.

Independientemente de si se opta por un cuestionamiento o el otro, deseo subrayar que en estos casos son actores externos, no-indígenas, quienes dictaminan sobre la historia y situación de los pueblos indígenas. Esos observadores tendrían las competencias necesarias para indicar si existen o no antecedentes históricos, cuáles son aceptables y cuáles desechables, si son representativos o no. Reclaman información empírica y objetiva, y no admiten que esa tarea pueda estar en manos de los propios indígenas. Estos mismos actores también deciden si esas invocaciones históricas son representativas o no de todos los integrantes de una nacionalidad indígena (un punto que se analiza más abajo).

Este tipo de crítica me resulta bastante petulante, ya que asume contar con un conocimiento *total* de las historias posibles de *todos* los pueblos indígenas, y de poseer los instrumentos intelectuales para decidir cuáles de ellas son aceptables para el Buen Vivir. Posiblemente Spedding (2010) sea el caso extremo con su insistencia de verificabilidad etnográfica. Los indígenas quedan despojados de sus propias voces, éstas son apropiadas y resignificadas por los expertos, y hasta pierden la posibilidad de organizar sus propias críticas y alternativas al desarrollo.

A su vez, parecería no reconocerse que la propia categoría “indígena” es un invento impuesto desde afuera a una multiplicidad de pueblos y nacionalidades, cada uno con su propia historia y

características, y que brindarán distintos aportes a la construcción del Buen Vivir.

Parecería que de esta manera se expresaría una colonialidad del saber desde la cual encoge el universo de las pluralidades indígenas, y se les imponen condicionalidades por las cuales los intelectuales indígenas podrían, o deberían, recuperar y manejar su pasado, y en cómo deberían utilizarlo para construir nuevas ideas a futuro.

A diferencia de esa perspectiva, los distintos pueblos indígenas no están estáticos, sino que continuamente están interactuando en amplios contextos culturales, y perfectamente pueden crear nuevas ideas y conceptos, y podrán incorporarles distintas proporciones de antecedentes históricos. Todavía más: varias versiones del Buen Vivir, pero en especial la de suma qamaña, demuestran un acoplamiento fértil entre esa herencia histórica con nuevas ideas, y de allí, con propuestas que sobre todo apuntan al futuro.

Es cierto que hay varias evidencias que indican que posturas como la de suma qamaña, son una expresión reciente, pero no por ella es ajena a una tradición histórica. No parten de la nada, sino que se crean a partir de esos antecedentes (véase por ejemplo Uzeda, 2010). También es cierto que el *sumak kawsay* ecuatoriano sigue siendo reformulado en este mismo momento para enfrentar de mejor manera las amenazas del desarrollo convencional. Esta condición de novedad, y la proporción

de historicidad que pueda contener, no son determinantes en invalidar o legitimar la idea del Buen Vivir (es más, al menos en mi opinión son un aspecto positivo). El Buen Vivir no es postulado como una arqueología, sino que es una respuesta a los problemas del desarrollo actual, y la exploración de alternativas al futuro.⁹ Aún más, esta novedad debe ser bienvenida, ya que demuestra un envidiable dinamismo y fertilidad cultural en algunas naciones indígenas y una apertura para un nuevo diálogo con posturas críticas no-indígenas.

A su vez, el Buen Vivir permite desindianizar los aportes no-occidentales. En efecto, la categoría "indígena" pierde su centralidad, ya que se hacen visibles las contribuciones de aymaras, quechuas, kichwas, ashuar, etcétera. Cada una de ellas es identificada adecuadamente, reconociendo sus propias especificidades culturales. Sin dejar de reconocer, además, que ellas mismas no son puras, y están afectadas, hibridadas o mezcladas, incluso con ese otro campo también plural, el de la Modernidad.

Otros, en cambio, cuestionan al Buen Vivir porque en realidad no representa a las mayorías de los pueblos indígenas. Esta sería una idea de las minorías. Parecería por momentos que se termina invocando un criterio de representación cuantitativa, casi una votación, donde el Buen Vivir sólo podría ser aceptable si lo defienden las mayorías. Esto es una trampa conceptual en la que no debería caerse. Como es evidente

9 La importancia de una estrategia a futuro entre indígenas es señalada, paradójicamente, por Sánchez Parga en otro estudio anterior (2009), aunque ahora pasa a considerarlo como un demérito en el caso del Buen Vivir.

que las cualidades del Buen Vivir como crítica al desarrollo y plataforma de alternativas no dependen del número de adhesiones, lo llamativo es que se apele a ese argumento en una crítica. Reconozco que ésta es seguramente una idea de minorías, pero eso no la invalida en lo absoluto.

Por si fuera poco, estos cuestionamientos, sean por la presencia o ausencia de antecedentes históricos, o por la representación, acotada o ampliada, de los indígenas, aparecen mezcladas de las más diversas maneras. Un caso extremo es Sánchez Parga (2011), quien maneja simultáneamente los tres cuestionamientos, sin advertir sus debilidades o contradicciones mutuas.¹⁰

El reclamo de aplicabilidad

Otro de los argumentos que repetidamente aparecen en las críticas al Buen Vivir abordan sus aplicaciones prácticas. Unos sostienen que sus promotores no brindan estrategias de acción viables y concretas; otros, avanzan un poco más, afirmando que en la propia esencia del Buen Vivir anida una imposibilidad práctica.

Un ejemplo de este tipo de crítica se encuentra en Spedding (2010), quien

sostiene que es una idea demasiado “filosófica”, para la cual sus defensores no han presentado “pruebas empíricas fundamentadas de cómo esto se expresa en la vida cotidiana”, y por ello reclama que sus “manifiestos deben apoyarse en ejemplos concretos y no en argumentos filosóficos sobre actitudes o cosmovisiones sin anclaje en procedimientos prácticos”. También sostiene que es una idea tipo New Age, y continúa: “...la verdad, yo nunca he tenido ninguna simpatía por el misticismo en general ¿no? Y menos este suma qamaña que me parece totalmente baboso...” (en Uzeda, 2009).

Stefanoni (2012), señala que en tanto el Buen Vivir no aborda “con seriedad” los problemas económicos “duros”, sus defensores exhiben “una peligrosa candidez política e intelectual que los vuelve fácilmente rebatibles. Esto no puede sorprender, ya que el Buen Vivir no está organizado, ni es sentido, desde una racionalidad propia de disciplinas como la economía, y es éste justamente el punto que no perciben los críticos. Ellos insisten en concebir al Buen Vivir en algo semejante a una artesanía o un tejido, propio de indígenas, que puede ser hermoso, denotando valores estéticos, pero carece de utilidad en viabilizar cambios en “nuestro” mundo.

10 En efecto, Sánchez Parga (2011) sostiene que el Buen Vivir es un “esquema del pasado”, un indigenismo reaccionario que desemboca en una “retrovolución”. En este primer caso el criterio de la crítica se basa en cuestionar al Buen Vivir por representar una vieja tradición indígena que no sirve a las condiciones actuales. Después denuncia que el Buen Vivir carecería de precedentes en la tradición andina. En este caso, el criterio de rechazo ahora es que el Buen Vivir no es parte de una tradición histórica; sería una idea “inventada”. Aquí es inevitable considerar que, siguiendo su propio razonamiento, si el Buen Vivir no fuese “inventado”, sería legítimo. Finalmente, rechaza al Buen Vivir porque a su juicio no se corresponde a los reclamos y expectativas de los pueblos indígenas. En este caso, el criterio de legitimidad es la representación mayoritaria de esa idea desde los movimientos indígenas. Estos tres cuestionamientos son inconsistentes entre sí, y antes que las debilidades del Buen Vivir reflejan la insistencia en buscar argumentos para desestimar la postura.

Muchas de las discusiones sobre los aspectos prácticos del Buen Vivir se enfocan especialmente en cómo han sido incorporados en los programas de desarrollo nacional de los actuales gobiernos de Bolivia y Ecuador.¹¹ De esa manera, varios cuestionamientos sostienen que esos planes, y esos gobiernos, en realidad no son efectivos en llevar adelante una estrategia del Buen Vivir. Esto ocurre por ejemplo en especial con Mansilla, 2011, quien razona que como la etiqueta Buen Vivir es usada por la administración de Evo Morales, y en tanto éste en la práctica no tiene una política ambiental efectiva, por lo tanto esa idea se desploma.

En este terreno es necesario comenzar por un reconocimiento. Es cierto que los planes de desarrollo de Ecuador y Bolivia dicen estar enfocados en el Buen Vivir, pero sus acciones concretas no responden a esa perspectiva. Pero esas contradicciones han sido planteadas por los propios promotores del Buen Vivir, dejando en claro que se enfrentan incapacidades o manipulaciones gubernamentales. Responden a la perspectiva genérica del Buen Vivir, muchas veces propagandística, que se distinguió en el inicio del presente artículo.

Un segundo aspecto sobre la aplicabilidad del Buen Vivir reside en que es-

ta plataforma no se presenta a sí misma como una disciplina académica, una estrategia de acción o un plan de gestión gubernamental, y por lo tanto no puede ser evaluado en ese nivel. Es, en cambio, un conjunto de ideas desplegado en otro plano, que podría decirse que se ubica en la “filosofía política”, para utilizar un término occidental como una aproximación posible. Es un lugar donde se encuentran otros conceptos, tales como participación, igualdad, democracia, etcétera. Esas ideas no son planes de acción en sí mismas, aunque de ellas se derivan planes de acción de acuerdo a las diferentes formas en que son entendidas. Apelando a términos “modernos”, el Buen Vivir en su sentido estricto engloba las llamadas “alternativas al desarrollo” (en el sentido dado por Escobar, por ejemplo 2010).

Establecida esta particularidad, tampoco es cierto que no existan intentos de medidas concretas o programas de acción inspirados en el Buen Vivir en sentido sustantivo. Por el contrario, están en marcha varias iniciativas en distintos frentes¹², las que parecen ser ignoradas por estos críticos. En cambio, autores como Spedding o Mansilla insisten en que ellos “ya saben” que las mayorías quieren otras cosas, y como esas aspiraciones no son las del Buen Vivir,

11 En Ecuador es el “Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 – 2013”, elaborado por SENPLADES (una secretaría, con rango ministerial, encargada de la planificación del desarrollo); aprobado en 2009, es definido como el instrumento del gobierno para articular las políticas públicas con la gestión y la inversión pública. En Bolivia, el “Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para Vivir Bien, 2006 – 2010”, fue elaborado por el Ministerio de Planificación del Desarrollo, aprobado en 2007. Este plan expiró en 2011, y sus resultados son evaluados por el gobierno; entretanto se lanzó un plan de desarrollo económico y social 2012-2015, que al menos en parte lo reemplaza.

12 Tan solo a modo de ejemplo, la plataforma de Transiciones a las alternativas al desarrollo invoca en varios casos el Buen Vivir, y se enfoca en promover medidas concretas de cambio, que van desde reformas tributarias a medidas frente a la minería (véase www.transiciones.org)

esa idea carecería de sustento. Por ejemplo, Mansilla (2011) lo deja muy claro diciendo que las “mayorías” desean más ingresos y participar en la modernización; su postura no sólo adhiere al proyecto de la Modernidad, sino que insiste en que los problemas bolivianos se deben a que el país no se ha modernizado de manera suficiente.

Estas tensiones alrededor de las aplicaciones concretas parecen por momentos ser advertidas por Spedding (2010), quien reconoce que el Buen Vivir podría ser algo así como un “ideal weberiano” definido de antemano, que sirve como modelo ideal, bajo una “posición política que se opone a la discriminación, desigualdad y destrucción ecológica” y rehúsan aceptar que no hay alternativa. El Buen Vivir tiene mucho de eso, aunque en el sentido indicado arriba propio de la filosofía política.

Pero Spedding no puede con su genio, y aunque reconoce esos aspectos, enseguida advierte que esa postura no está impulsada por una “inquietud intelectual” sino que es una “posición política”, como si esto fuera una mala cosa y no hubiera intelectualidad en concebir el Buen Vivir. Spedding profundiza todavía más su veta cartesiana, agregando que esa posición política sería apenas “filosofía” y de poco serviría sino se la aterriza en “referentes empíricos”, y hasta reclama indicadores. Este es un claro

reclamo de domesticación y relocalización del Buen Vivir dentro del campo de los saberes occidentales, exigiéndole que se organice en estrategias y tácticas, con indicadores de metas y desempeño, que sean objetivables y “no filosóficos”.

Si así se hiciera, el Buen Vivir perdería seguramente sus capacidades de generar alternativas al desarrollo. Esto queda en evidencia al revisar los reclamos de Spedding. Ella sostiene que como buena parte de la población tiene una idea del “vivir bien” basada en el empleo estable, políticas sociales, etcétera, nos deberíamos mover hacia lo que en sus palabras sería un “Estado social demócrata moderno, nada que ver con la reciprocidad o la Pachamama”. Sus dichos son muy claros: el horizonte de cambio en Bolivia estaría en una socialdemocracia basada en el ejemplo europeo del Estado de bienestar, el camino está en la modernización. En otras palabras, se apela a un “desarrollo alternativo” y no a una “alternativa al desarrollo”, y por si fuera poco, debería ser a la imagen europea. El Buen Vivir, en cambio, quiere romper con ese fatalismo de la modernización occidental, y busca alternativas que están más allá de esos modelos. Bajo la postura de Spedding, las alternativas al desarrollo desaparecen, ya no son posibles, y volvemos a caer en discutir desarrollos alternativos impregnados por la aspiración de ser socialdemócratas europeos.¹³

13 Es por demás interesante que buena parte de la reciente crítica al Buen Vivir estima que una meta más legítima, más necesaria y más alcanzable es la socialdemocracia de cuño europeo. Hay en esas posiciones por un lado una falta de precisión (¿cuál es el modelo socialdemócrata que se defiende?, ¿uno basado en las reformas de Willy Brandt en Alemania o en el nuevo SPD que dejó Gerhard Schröder? ¿inspirado en el PSOE español o en el laborismo de Tony Blair y la “tercera vía” de Anthony Giddens?). Por otro lado, hay una cierta idealización en esas posturas políticas, sin detectar los problemas inter-nos que ocurrieron bajo esos gobiernos, y que han desembocado en la actual crisis europea.

Finalmente, si el Buen Vivir en sentido sustantivo se ubicaría en el plano de otras ideas guías, como participación o igualdad, ¿cuál es el problema en encontrarse diferentes contenidos o presenciar debates entre distintos abordajes? Resulta sorprendente que se reconozca como positiva la exploración de distintas concepciones, pongamos por caso, de la participación, las que a su vez generarán distintas aplicaciones concretas, pero se cuestione eso en el caso del Buen Vivir, exigiéndole una unidad monolítica y un manual de aplicación asociado.

La domesticación del Buen Vivir

Muchos de los cuestionamientos alrededor del Buen Vivir buscan condicionarlo, y reorganizarlo dentro de los usos conceptuales clásicos de la Modernidad occidental. Se insiste en modificar el Buen Vivir, se le recortan algunos componentes y se redefinen otros, hasta que se lo adapta al desarrollo convencional. Este es un intento de domesticación del Buen Vivir, y las críticas que se revisaron arriba contribuyen a ese propósito, sea en forma explícita o no.¹⁴

Las críticas y condicionantes erosionan los elementos clave que hacen del Buen Vivir una alternativa al desarrollo, y apuntan hacia reformulaciones instrumentales, que lo convierten apenas en desarrollos alternativos. No importa si esto se hace intencionalmente, o es una

consecuencia de una forma de abordar las discusiones, ya que el drama reside en sus consecuencias. Así como algunas visiones críticas del desarrollo, terminaron en expresiones como desarrollo sostenible o desarrollo humano, lo peor que le podría pasar al Buen Vivir sería caer bajo esa misma dinámica, terminando sus días en un nuevo índice de desarrollo del buen vivir calculado por el PNUD.

Este extremo acabaría de ocurrir en Bolivia, donde el gobierno de Morales logró aprobar una nueva ley marco sobre la “Madre Tierra y desarrollo integral para Vivir Bien” (octubre de 2012). Esta norma implicó invertir la relación del Buen Vivir como crítica y alternativa al desarrollo, a reubicarlo como un estadio ambiguo al que se llegaría por un tipo específico de desarrollo (denominado “desarrollo integral”). Esa nueva ley vuelve a legitimar al desarrollo como idea, y entre sus variedades selecciona uno que sería mejor a otros, con lo cual puede ahora legitimar estrategias como la promoción de la minería o la expansión del monocultivo, y rechazar las demandas indígenas que invocan la protección de ambientes y comunidades.

El sentido de una necesaria discusión sobre el Buen Vivir

En la evaluación de las críticas elevadas contra el Buen Vivir ofrecidas en la sección anterior, no implican concebir a

14 La idea de una “domesticación” del Buen Vivir fue presentada por Uzeda (2009), al describir el intento de colocar el suma qamaña boliviano en el Plan Nacional de Desarrollo de la administración de Evo Morales. Esa domesticación, según Uzeda, incluye un componente de estandarización de ese concepto, y otro de estatización.

esa idea como un cuerpo conceptual acabado, cristalino, perfectamente organizado, sin tensiones internas o con límites netos. Tampoco pretendo transmitir la idea que el Buen Vivir no puede ser un asunto de crítica y discusión; al contrario, estimo que eso es muy necesario.

Es importante admitir que en el seno del Buen Vivir en su sentido sustantivo, hay muchas discusiones, cuestiones sin resolver, y unos cuantos peligros. Entiendo que es necesario reconocer esta situación frente a las críticas que se han comentado arriba, ya que con ello se mejoran las posibilidades para responder a nuevos cuestionamientos. A modo de ejemplo, se presentan algunos de los debates internos que considero más interesantes.

Existen tensiones entre posturas que aceptan al Buen Vivir como un campo plural y otras que reclaman un mayor reduccionismo. Por ejemplo, unos pueden sostener que el “verdadero” Buen Vivir sería únicamente la versión aymara del suma qamaña, mientras que otros, reclaman esa distinción para el *sumak kawsay* ecuatoriano. La respuesta a estas posiciones es que es cierto que esas posturas tienen especificidades propias, y por lo tanto una no es idéntica a la otra. Eso es parte de la desindianización indicada arriba. Pero también es cierto que ofrecen aspectos comunes. Es por eso que el concepto de Buen Vivir no puede ser entendido como un sinónimo de algunas de ellas, sino que les reconoce la identidad propia a cada una, y se construye como un campo político donde se encuentran éstas y otras posturas en algunos aspectos compartidos.

A su vez, dentro de cada una de esas posturas, también deben reconocerse

que existen discusiones sobre sus alcances y caracterizaciones. O sea, existe un debate interno dentro de cada una de ellas; por ejemplo, Mamani Ramírez (2011) redefine el suma qamaña de Simón Yampara como *qamir qamaña*. Esos ejercicios deben ser bienvenidos, ya que expresan esfuerzos de construcción y reconstrucción de cómo entenderse en el mundo, y no son ejercicios académicos ya que están inmersos en los debates políticos en marcha en esos países.

No faltará quien diga que esas discusiones sirven para demostrar la invalidez del Buen Vivir en tanto carece de una definición precisa y aceptada por todos sus defensores. Esa es precisamente la crítica de quienes leen sobre el Buen Vivir pero no aprehenden sobre este debate. Insisto: el Buen Vivir del suma qamaña boliviano no es idéntico, ni puede ser resumido en el Buen Vivir del *sumak kawsay* ecuatoriano, y a su vez cada uno de ellos son en sí mismos asuntos sujetos a precisiones y revisiones. A su vez, esto sería común en el plano conceptual de las filosofías políticas, en el sentido dado arriba. Tampoco debe caerse en otro extremo, donde cualquier crítica sería un ejemplo de Buen Vivir, ya que existen fronteras más o menos nítidas que permiten separar esta plataforma de otras.

Establecidas esas particularidades también es necesario reconocer otro aspecto: no todas las posturas indígenas expresan una idea del Buen Vivir, ni todos ellos están interesados en explorarlo. Incluso, no todos los aymara o kichwas están preocupados por el suma qamaña o el *sumak kawsay*. No puede olvidarse que, tal como se adelantó arri-

ba, el rótulo “indígena” encierra una diversidad de pueblos enorme, con distintas expresiones culturales. A su vez, éstos están relacionados o “hibridados” de maneras muy diversas con la tradición occidental de la Modernidad. En ese punto algunas advertencias (como las de Stefanoni sobre indígenas evangélicos o vinculados al capitalismo empresarial), son ciertas. Pero esto no es un demérito, ya que así como no todos los alemanes son ambientalistas ni todos los franceses entienden qué sucedió en su revolución, no todos los englobados bajo el sello “indígena” son promotores del Buen Vivir. Precisamente esto se muestra en un conjunto de estudios etnográficos recientes realizado en distintas localidades bolivianas, donde el rótulo Vivir Bien encierra diferentes significados, unos cercanos al desarrollo convencional, y otros muy alejados (Mamani P. et al., 2012).

También hay otro campo de tensión en los aportes críticos de origen occidental. Insisto en recordar que el Buen Vivir, como plataforma compartida, también recibe aportes desde los saberes occidentales que son críticos. Un ejemplo de las tensiones es la incorporación, o no, de la crítica feminista al Buen Vivir. Dicho de otro modo, cuáles son los aprendizajes y articulaciones mutuas entre, pongamos por caso, el *sumak kawsay* boliviano y el feminismo crítico occidental. Otro caso radica en cómo se precisa el compromiso con la Naturaleza. Entre algunas vertientes indígenas del Buen Vivir esto se reconoce, y han tenido lugar articulaciones con la crítica occidental que reclama reconocer los derechos de la Naturaleza basados en un valor intrín-

seco. Esta actitud ecológica impone, sin dudar, obligaciones más ambiciosas sobre muchas prácticas indígenas que deben ir mucho más allá de ritualizar agradecimientos a la Pachamama, para pasar a medidas de conservación efectivas. Por ejemplo, en Bolivia, los colonizadores aymara que ocupan recientemente tierras tropicales, llegan con un acervo cultural ajustado a un marco ecológico andino que no se corresponde a los bosques del oriente boliviano. Es más, los actuales impactos ambientales requieren respuestas ecológicas que no se pueden solucionar únicamente por ritos tradicionales sino que necesariamente deberán apelar a medidas de conservación mucho más enérgicas.

Este tipo de discusiones deben ser bienvenidas por varias razones. Nos muestran campos muy vitales, donde se exploran distintas aristas sobre esta conceptualización, formas alternas de articulación con las tradiciones históricas, y propuestas de cómo potenciarlas para enfrentar el futuro. Estos y otros atributos son propios de cualquier aventura intelectual, y es más que sorprendente que, por ejemplo, se celebren los debates sobre las centenas de lecturas que existen sobre la obra de Marx, pero se rechacen los aportes en los diversos “buenos vivires”; en el primer caso la diversidad es bienvenida, en el segundo es cuestionada.

Por lo tanto, frente a la diversidad interna del Buen Vivir la actitud no puede ser de rechazo, sino que la postura debe ser la de sumergirse en esas ideas, escuchar, y hacerlo con respeto, y aprender de sus intercambios, como los de Mamani y Yampara, o los de aymaras y biocéntricos.

También es necesario que el Buen Vivir gane en rigurosidad, y siga explorando con más precisiones sus alcances. En algunos casos, parecería que esto no ocurre y se retrocede. Por ejemplo,

declaraciones del canciller de Bolivia, David Choquehuanca, o del presidente Evo Morales, caen en formulaciones muy esquemáticas, y está muy bien que sean criticadas. Se puede ganar en rigurosidad dentro de las propias lógicas y sensibilidades del Buen Vivir; se pueden ofrecer mejores definiciones para guiar a los lectores. Asimismo, nada impide que se deriven medidas de gestión pública, y se las evalúe frente al Buen Vivir. Todo esto sin dejar de reconocer que el plano donde tendrán lugar estas exploraciones será análogo al de la filosofía política, reiterando la imagen empleada arriba.

Otro campo de tensiones radica en los esfuerzos del Buen Vivir de lograr su legitimidad desde la Modernidad, aunque en su sentido sustantivo apunta a colocarse más allá de ella. Un ejemplo de este problema es la propuesta de fundamentar al Buen Vivir a partir de la física cuántica (como en Medina, 2010)¹⁵, donde parecería que es necesario contar con una base en una “ciencia dura” para asegurar la validez de una idea que rompe con esa mirada cartesiana. No encuentro que sea posible reducir el mundo social y ambiental a los fundamentos de la física de partícu-

las, ni que desde las “leyes” de la física cuántica se derive lo que sucede a nuestro alrededor; incluso sospecho que ese fiscalismo viola una de las esencias del Buen Vivir. Pero si bien no comparto ese abordaje, también admito que intentos similares se encuentran en la epistemología occidental y a pocos preocupan, y que un punto en desacuerdo no amerita echar por la borda al Buen Vivir como un todo. Por lo tanto no acepto los rechazos de plano basados únicamente en que uno de sus promotores bucea en la física cuántica. Lo que debe discutirse es la pertinencia, o no, de esas posturas, dentro del propio marco del Buen Vivir.

Finalmente es importante abordar el delicado papel de los no-indígenas en la construcción del Buen Vivir. Esto es necesario ya que existen algunas posiciones que consideran que el Buen Vivir sólo puede ser una discusión de indígenas, y recelan de quienes vienen desde “afuera”.¹⁶ Comenzando por un abordaje personal, es necesario señalar que no pretendo ser un representante del Buen Vivir en sus expresiones indígenas andinas, como puede ser el suma qamaña o el sumak kawsay. En cambio, definiendo una postura donde mis intereses y preocupaciones (por ejemplo por los temas de ambiente y desarrollo), pueden reformularse en un diálogo con ideas como las de suma qamaña o sumak kawsay. Esto permite aprendizajes

15 Medina (2010) coloca al suma qamaña como propio de una matriz civilizatoria andina, que en parte es fundamentada apelando al “paradigma cuántico”, enfrentando con uno newtoniano, propio de la “matriz civilizatoria” occidental, de origen helénico y semita.

16 Un ejemplo de ello son algunos de los escritos de Atawallpa Oviedo Freire (Ecuador) que se difunden por internet.

mutuos, se ensayan acciones coordinadas, e incluso se llega a compartir la sensibilidad. Es en ese encuentro de saberes y sensibilidades distintas donde se genera el espacio común de discusión y acción del Buen Vivir, y es desde esa posición desde la cual escribo.

Dicho de otro modo, la crítica occidental a la Modernidad necesita de los aportes no-Modernos de las tradiciones indígenas para potenciarse, pero recíprocamente, las miradas indígenas actuales no son inmunes a la Modernidad, ni pueden prescindir de los aportes críticos que se han gestado en ella. En especial en Ecuador, un componente de enorme valor en la promoción del Buen Vivir se origina en actores no-indígenas (comenzando por el economista Alberto Acosta, desde su rol de presidente de la Asamblea Constituyente). Aunque aquí no puede discutirse el asunto en detalle, es evidente que también la Modernidad es un campo plural, donde coexisten distintas formas de entenderla, pero que más allá de ellas guardan a su vez una plataforma común.

No participo, por lo tanto, del Buen Vivir como un observador externo que describe lo que otros dicen, sino que intervengo en su seno, discuto con varios de sus promotores, y defiendo ciertas posturas en particular (por ejemplo, los derechos de la Naturaleza). Consecuentemente, entiendo que es necesaria una creciente participación de los actores

del mundo no-indígena para potenciar todavía más el Buen Vivir.

Tampoco pretendo imponer, ni siquiera promocionar en este artículo una cierta concepción del Buen Vivir. Estoy convencido que es un concepto plural, y que deben aceptarse diferentes formulaciones, y que es sano discutir a su interior sobre las cualidades de cada una de ellas. Al contrario de los críticos, esa pluralidad del Buen Vivir, su renuncia a presentar recetas mágicas o soluciones de manual, es uno de sus atributos más importantes. Se abre así un campo compartido posible para el debate político del Buen Vivir, donde hay límites y fronteras que se están precisando cada vez mejor para distinguirse de otras alternativas.¹⁷

Discusión y conclusiones

Muchas de las reacciones contra el Buen Vivir están teñidas por una dinámica donde se imponen juicios que de una manera u otra están teñidos de una pretensión de superioridad epistémica sobre otros saberes, y de distintas dosis de poder y colonialismo sobre un amplio abanico de actores, en especial aquellos que son subalternos. Incluso hay posturas bien intencionadas, pero bajo las cuales se reemplaza el Buen Vivir con discursos propios de origen occidental sobre cómo debería ser esa alternativa. Procesos de este tipo han sido

17 Por ejemplo, considero que las propuestas de René Ramírez (Ecuador) sobre un Buen Vivir basado en un bio socialismo republicano son más propias de un desarrollo alternativo moderno, que de los cambios sustanciales propios del Buen Vivir (Ramírez, 2010). Esto explica que esa propuesta esté ubicada en la segunda vertiente del Buen Vivir, como uso restringido, de crítica al desarrollo para defender una alternativa de inspiración socialista.

analizados bajo las distintas posturas de la colonialidad del poder y del saber (ver la revisión de Restrepo y Rojas, 2010; véase también sobre el programa de la modernidad / colonialidad a Escobar, 2007).¹⁸

Pero el Buen Vivir ofrece unas particularidades propias y no se corresponde exactamente con los casos analizados por la colonialidad del poder / saber. Si bien tiene un fuerte componente desde las perspectivas indígenas, éstos no son los únicos; también hay una invocación de posturas críticas surgidas en el seno o márgenes del saber occidental. No es una mirada hacia atrás, sino que es una apuesta a construir otro futuro, que en buena medida está centrado en una alternativa al desarrollo. Muchas de las posturas de la colonialidad del poder / saber aparecen como herramientas de deconstrucción y crítica, y que por cierto son necesarias para exponer situaciones y abrir nuevas puertas que estaban ocultas, pero el Buen Vivir no se expresa solamente como cuestionamientos, sino que explora respuestas alternativas.¹⁹

En varios aspectos, las propuestas del Buen Vivir son propias de actores marginales y subordinados frente a los

saberes dominantes. Tal vez pensando en Spivak (2011), podría indicarse que esas ideas son, al menos en parte, un discurso que rompe con un colonialismo cultural donde hay “subalternos” que dejan de serlo al comenzar a hablar desde su propia crítica al desarrollo moderno. Si bien esto es particularmente claro cuando el foco está puesto en las posturas indígenas, no puede olvidarse que el Buen Vivir no es solamente una manifestación de esos pueblos, ni tampoco únicamente una ruptura con la subordinación (incluso, en países como Ecuador, buena parte de los debates provienen de actores que no son indígenas). Esto hace que el Buen Vivir es más difícil de asir, de aprehender.

Estimo que esta multiplicidad del Buen Vivir, sus mezclas, su hibridez, son elementos importantes para entender las críticas que se ilustraron más arriba. Unos lo atacan por no ser lo suficientemente o verdaderamente indígena, y otros, a veces simultáneamente, le reclaman abandonar la mirada indígena para modernizarse. En estos cuestionamientos, los contenidos quedan en segundo lugar, y lo que aparece en primer plano es el disciplinamiento: se pre-juza al

18 Es necesario indicar que el surgimiento del Buen Vivir es esencialmente una construcción independiente del programa de la decolonialidad en su sentido amplio. Sus discusiones iniciales en Bolivia y Ecuador, y especialmente su inserción en normas y programas siguió recorridos diversos y heterogéneos, y en algunos casos con posturas contrarias a las de algunos promotores de la decolonialidad (esto se expresó, por ejemplo en reacciones de intelectuales destacados como la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui frente a la mirada externa de otros intelectuales, como Walter Mignolo; véase Rivera Cusicanqui, 2010).

19 Dicho de otro modo, el instrumental de la decolonialidad en sentido amplio, avanza en la crítica y la deconstrucción en una “escala” amplia, como son las bases culturales. Pero tiene mayores limitaciones en el análisis político (por ejemplo, la premonición de W. Mignolo sobre que Evo Morales representaba un giro decolonial, quedó invalidada por las prácticas concretas de su gobierno). También hay dificultades en precisar alternativas; por ejemplo, cuando Escobar, 2007 describe áreas de interés para profundizar el programa de la modernidad /colonialidad incluye la ambiental y económica, pero sus contenidos son modestos.

Buen Vivir y se le reclama expresarse de una cierta manera, imponiéndole exigencias de racionalidad expresada bajo las categorías y el lenguaje occidentales, se le pide laicidad, desembarazándose de sus componentes espirituales y sensibles, y así volverse material y objetivo. Se lo entiende, además, en un campo dicotómico que opone lo “indígena” a lo “no-indígena”, olvidando sus pluralidades e hibridaciones.

De la misma manera, los criollos no-indígenas que contribuyen o buscan el Buen Vivir son dejados de lado, o bien sus aportes no serían receptados por no ser indígenas. Aquí también el rechazo no reside en el contenido de las propuestas, sino que apela a otros factores, destacándose, como puede ser una negativa *a priori* de que los no-indígenas puedan elaborar sus propios Buenos Vivires, o peor aún, que los no-indígenas se inspiren en los indígenas para construir esas propuestas.

En mi experiencia estas tensiones están aumentando en intensidad. Hay momentos en que parecería que la exploración “criolla” del Buen Vivir es recibida como uno de los golpes más serios a la Modernidad, casi en un sentido de traición (¿cómo puede ser que algunos “occidentales” se dejen atrapar por el Buen Vivir “indígena”? – podría ser la pregunta escondida, que pocos críticos dicen en voz alta). Se despiertan reacciones como si éste fuera un hecho de

lo más grave, ya que operaría en sentido contrario a cómo lo ha estado haciendo la Modernidad. En efecto, ésta siempre ha pretendido transformar o anular otros saberes para imponer los suyos propios; su propósito era que los indígenas se “modernizaran” para dejar de serlo. Aquí la situación es inversa, y los “modernos” son los que están cambiando de bando para explorar “Buenos Vivires”. Este “cambio de bando” es particularmente tensionado en los ámbitos académicos.²⁰

Los Buenos Vivires “criollos” serían peligrosos para la mirada convencional, en tanto articulan ideas que vienen de los mundos indígenas con elementos críticos que han estado en los márgenes de la propia Modernidad. Pero además están avanzando en varios frentes, difundiendo el debate sobre estas nuevas ideas, colocándola dentro del marco jurídico e incluso tratando de influir los planes de lo que convencionalmente se denomina “desarrollo”. Su potencial subversivo es, por momentos, enorme ya que deja en claro que realmente hay alternativas a ese desarrollo.

También debe admitirse que en el seno de la construcción del Buen Vivir son necesarios cambios y ajustes frente a sus críticos. La crítica externa tendría que ser tomada proactivamente para mejorar esta propuesta. Por ejemplo, desde el campo de saberes indígenas no se puede caer en rechazar *todas* las crí-

20 Sobre esta situación son muy válidas las advertencias de Beverley (2010): “... me parece que los cambios fundamentales en nuestras sociedades van a ser –están siendo– impulsados desde fuera de la órbita de la razón académica y hasta cierto punto en contra de esa razón”. A partir de ese diagnóstico, Beverley sostiene que es necesaria una “crítica de la razón académica”, ya que en parte es desde ella donde se produce y reproduce la subalternidad.

ticas denunciándolas como incomprendiciones occidentales o nuevas formas de colonialismo. El Buen Vivir debe ser capaz de tomar las críticas que recibe, y responderles una por una, sin caer por un lado en un simplismo de enarbolar las banderas de incompreensión, y por el otro, sin renunciar a denunciar el colonialismo de los saberes.

Estas dinámicas deben ser entendidas como parte de un Buen Vivir que es plural, pero cuya intencionalidad es ir más allá de la Modernidad actual, transitando hacia otras alternativas. Esa intencionalidad inevitablemente estará teñida de contrastes, de elementos modernos que resisten, rupturas que avanzan, y así sucesivamente. No se puede esperar en el campo del Buen Vivir una cristalinidad homogénea, de tipo etnográfica (como la que reclama Spedding).

La construcción de ideas alternativas a la del desarrollo no es sencilla. Se enfrentan coyunturas económicas, sociales y políticas, existen ataduras culturales, pero a pesar de todo esto, afloran críticas al desarrollo y hay ejemplos de una aspiración de cambio radical. Salir del desarrollo típico de la Modernidad no es fácil; en esa caminata cada uno lleva en su mochila muchas ideas de ese origen, que no pueden abandonarse ni reemplazarse de un día para otro. Esa intencionalidad necesita contenidos, no solo instrumentales, sino sobre todo culturales e incluso espirituales, ya que opera frente a profundas raíces culturales. Es aquí donde se expresa el Buen Vivir.

El debate sobre el desarrollo no puede encerrarse en si será neoliberal o socialdemócrata y poca cosa más, sino que debe ir más allá de cualquiera de

esas opciones. Muchas de las críticas actuales al Buen Vivir buscan, de alguna manera, volver a colocarlo dentro de esos límites (el caso más claro son los reclamos de Sánchez Parga de un regreso a la vieja izquierda), pero eso nos dejaría apenas dentro del campo de los desarrollos alternativos. En cambio, el Buen Vivir intenta romper con ese cerco, y expresa alternativas a todas esas ideas del desarrollo.

Considerando estas tensiones, y sin dejar de admitir que en algunos casos puede caerse en contradicciones, queda en claro que en el Buen Vivir el aporte de ciertos contenidos de origen indígena son de enorme importancia al estar en los márgenes, o por fuera, de la Modernidad. Es así que potencian esa intencionalidad de ruptura para avanzar hacia las alternativas al desarrollo.

Es muy cierto que hay indígenas que reclaman desde lo moderno. Por ejemplo, siguen recordándose los reclamos de Felipe Quispe, "el Mallku", pidiendo tractores para los agricultores bolivianos, lo que lo deja dentro del campo de la modernización. También es cierto que la administración Evo Morales parece haber roto definitivamente con las vivencialidades indígenas, y apuesta a una estrategia de desarrollo convencional basada en exportar materias primas y lograr adhesión electoral por medios económicos directos (subsidios a los sectores empobrecidos) o indirectos (consumismo para los sectores medios y altos).

Pero más allá de las discusiones instrumentales, por ejemplo sobre qué tractores usar, o que tipos de electrodomésticos comprar, hay posturas que de-

fienden alternativas a ese estado de cosas, y aspiran a cambios radicales, sea en la agricultura o en el consumo. Es en ese tipo de discusiones donde se expresa en muchos casos el Buen Vivir en su sentido estricto de crítica y alternativa radical. Esto ocurre, por ejemplo en Bolivia o Ecuador, mientras que en países como Argentina o Brasil, este tipo de discusión no se ha instalado, y prevalece el debate sobre los posibles desarrollos alternativos.

De todos modos, incluso en las regiones andinas o amazónicas, las comunidades locales deben atender problemas y urgencias propias del desarrollo moderno. Por lo tanto no tienen más remedio que usar categorías de ese desarrollo convencional, ya que los interlocutores claves, como gobiernos, empresas o bancos, hablan ese “idioma”. Esto hace que esos actores locales, muchos de ellos indígenas o campesinos, se adapten, incorporen y moldeen los componentes propios del desarrollo moderno. No quieren decir que necesariamente “crean” en éste, sino que deben “usarlo” para atender cuestiones urgentes, como puede ser el agua potable, construir un puesto de salud o incluso usar tractores. De todos modos, en esas comunidades también aparecen las resistencias a ese desarrollo convencional, buscan modificarlo y cambiarlo en unos casos, o simplemente desean impedirlo en otros. Esta variedad de postu-

ras que a nivel local manejan el desarrollo y el Buen Vivir de diversas maneras se ilustran en los estudios de caso bolivianos en Mamani P. et al. (2012).²¹

En algunos casos se cruzan umbrales que pasan a ser inaceptables, y se rechazan no sólo los proyectos de desarrollo específicos (como pueden ser un emprendimiento minero o una represa), sino que se cuestionan las concepciones del desarrollo sobre las que se basan esas iniciativas. En esa reacción ciudadana algunos ven únicamente un enfrentamiento al capitalismo, pero en muchos casos es más radical y profunda. Es en ese nivel desde el cual se nutre y reproduce en muchos sitios el campo del Buen Vivir.

Los contenidos del Buen Vivir no son siempre entendidos ni reconocidos, ya que conllevan una ruptura en cómo se otorgan o codifican los valores. Esto ocurre por ejemplo bajo el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza, donde el reconocimiento de valores intrínsecos en ella deriva en admitir que es sujeto de derechos. Esto implica descolocar al sujeto humano como el único capaz de otorgar valoraciones, con lo cual se abandona uno de los elementos centrales de la Modernidad. Dicho de otra manera, el Buen Vivir al defender los derechos de la Naturaleza se coloca por fuera de la Modernidad.

Por este tipo de razones, el Buen Vivir requiere capacidades para romper

21 En ese estudio se encuentran varias expresiones. En contextos urbanos se usa el rótulo Vivir Bien en prácticas propias del crecimiento económico; allí donde ocurrió una migración reciente desde el campo, persisten vinculaciones con espiritualidades y prácticas comunitarias; mientras que para la región del oriente, el Buen Vivir es tanto un tipo de vida como un territorio que debe ser preservado (véase Mamani P., et al., 2012).

con la pretensión de que existe un único campo cultural para que esta discusión sea posible, un único conjunto de criterios de verdad y legitimidad, o únicas vías de ingreso, con sus porteros allí apostados para controlar el acceso. Las propuestas del Buen Vivir están en una etapa inicial, y si bien se están expandiendo rápidamente, todavía hay mucho más para precisar y comprender. De nada sirve criticar posturas que son revisadas a medias, sin adentrarse en los detalles de su diversidad interna, o reclamando marcos de juicio convencionales. Por momentos, prevalece el malestar de los “modérmicos”, con reacciones a veces afectivas, rechazándose al Buen Vivir por los desafíos que impone al pensamiento convencional. Para abandonar ese malestar, sigue faltando humildad, especialmente desde occidente, para entender lo que se está discutiendo en el sur americano.

Bibliografía

- Acosta, A.
2012 *Buen vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Abya Yala, Quito.
- Acosta, A.
2008 “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Ecuador Debate*, Quito, 75: 33-47.
- Beverly, J.
2010 *La interrupción del subalterno*. Plural, La Paz.
- Escobar, A.
2007 “Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity /coloniality research program”. *Cultural Studies* 21 (2-3): 179-210.
- Escobar, A.
2010 *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Envión, Bogotá.
- Escobar, A.
2011 ¿“Pachamámicos” versus “modérmicos”? *Tábula Rasa* 15: 265-273.
- Gudynas, E.
2012 “Buen Vivir y críticas al desarrollo: saliendo de la modernidad por la izquierda”, pp. 71-91, En: *Contrahegemonía y Buen Vivir* (F. Hidalgo Flor y A. Márquez Fernández, eds). Universidad de Zulia y Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Gudynas, E.
2011 “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento*, Nº 462: 1-20.
- Gudynas, E. y A. Acosta
2011 “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71 – 83.
- Mamani Ramírez, P.
2011 Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”, pp. 65-75, En: *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* (I. Farra H. y L. Vasapollo, coord.). Oxfam, CIDCES UMSA y Plural, La Paz.
- Mamani P., R., W. Molina A., F. Chirino O. y T. Saarestranta
2012 *Vivir Bien. Significados y representaciones desde la vida cotidiana*. PIEB, La Paz.
- Mansilla, H.C.F.
2011 “Ideologías oficiales sobre el medio ambiente en Bolivia y sus aspectos problemáticos”. *Ecuador Debate* 84: 89-105.
- Medina, J.
2010 *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Mirada Salvaje, La Paz.
- Ramírez, R.
2010 “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano”, pp. 55-74, En: *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*. SENPLADES, Quito.
- Restrepo, E. y A. Rojas
2010 *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Rivera Cusicanqui, S.
2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Saavedra, J.L.
2010 “En torno al pensamiento del intelectual aymara Simón Yampara”. *Reflexión Política* 12(24): 52-59.

- Sánchez Parga, J.
2009 *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Universidad Politécnica Salesiana y Abya Yala, Quito.
- Sánchez Parga, J.
2011 "Discursos retroevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos". *Ecuador Debate* 84: 31-50.
- Spedding P., A.
2010 "Suma Qamaña", ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir "vivir bien"?). *Fe y Pueblo*, ISEAT, La Paz, 17: 4-39.
- Stefanoni, P.
2012 "¿Y quién no querría "vivir bien"? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano". *Crítica y Emancipación*, CLACSO, 4(7): 9-25.
- Spivak, G.C.
¿Puede hablar el sujeto subalterno? El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Uzeda V., A.
2009 "Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo". *Traspatios, Revista Ciencias Sociales*, 1: 33-51.
- Uzeda V., A.
2010 "Del "vivir bien" y del vivir la vida". *Fe y Pueblo*, ISEAT, 17: 40-50.
- Yampara, S.
2001 "El viaje del Jaqi a la Qamaña. El hombre en el Vivir Bien", pp. 45-50, En: *La comprensión indígena de la Buena Vida* (J. Medina, ed.). GTZ, La Paz.
- Yampara, S.
2010 *Re-Constitución política desde la civilización de Tiwanaku*. Graza Azul, La Paz.