

José María Enríquez Sánchez
Carmen Duce Díaz
Luis Javier Miguel González
Bernardo Alfredo Hernández-Umaña
Andrea Leiva Espitia
Hernando Sáenz Acosta
(Editores)

PROGRESO Y BIENESTAR

**De las ideas sobre el progreso social
a las políticas públicas de bienestar (y su declive)**



PROGRESO Y BIENESTAR

De las ideas sobre el progreso social a las políticas
públicas de bienestar (y su declive)

Serie: Sociología nº 15

Progreso y bienestar : de las ideas sobre el progreso social a las políticas públicas de bienestar (y su declive)

Enríquez, José María. - Duce Díaz, Carmen. - Miguel González, Luis Javier. - Hernández Umaña, Bernardo Alfredo. - Leiva Espitia, Andrea. - Sáenz Acosta, Hernando. Universidad de Valladolid, ed. 2020

373 p. ; 24 cm. Sociología (Universidad de Valladolid) ; 15

ISBN : 978-84-1320-109-2

1. Progreso. 2. Asistencia social. I. Valladolid : Ediciones Universidad de Valladolid. II. Colombia : Universidad de Santo Tomás. III. 2020

316.422.42

Editores

José María Enríquez Sánchez

Carmen Duce Díaz

Luis Javier Miguel González

Bernardo Alfredo Hernández-Umaña

Andrea Leiva Espitia

Hernando Sáenz Acosta

PROGRESO Y BIENESTAR

De las ideas sobre el progreso social a las
políticas públicas de bienestar (y su declive)



EDICIONES
Universidad
de
Valladolid



En conformidad con la política editorial de Ediciones Universidad de Valladolid <http://www.publicaciones.uva.es/>), este libro ha superado una evaluación por pares de doble ciego realizada por revisores externos a la Universidad de Valladolid.



Este libro está sujeto a una licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial - Sin Obra derivada" (CC-by-nc-nd).

LOS AUTORES. VALLADOLID, 2020

Diseño: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN 978-84-1320-109-2

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

Motivo de cubierta: Arte urbano (fotografía de una pintura mural callejera sin título)

ÍNDICE

Prólogo (<i>José María Enríquez Sánchez</i>).....	9
---	---

Primera parte: La era del desarrollo

1. Los límites de la Ayuda Oficial al Desarrollo y sus debates: pobreza y desigualdad (<i>Jorge Gutiérrez Goiria e Ignacio Martínez Martínez</i>).....	15
2. El desarrollo desde la perspectiva de género (<i>María de la Paz Pando Ballesteros y Jorge Diego Sánchez</i>).....	25
3. La crisis ambiental: economía y sociedad (<i>Luis González Reyes</i>)	39

Segunda parte: Hacia una nueva fase de postdesarrollo

4. Los discursos postdesarrollistas y sus críticas (<i>Yésica Álvarez Lugo</i>)	57
5. De la construcción de alternativas locales a las transiciones urbanas ecosociales. Apuntes sobre las potencialidades y limitaciones del movimiento de Ciudades en Transiciónm (<i>José Luis Fernández Casadevante y Nerea Morán Alonso</i>)	71
6. Una mirada desde el desarrollo complejo (<i>Bernardo Alfredo Hernández-Umaña</i>).....	87
7. Del decrecimiento como teoría y praxis (<i>Joaquim Sempere Carreras</i>)	99

Tercera parte: De las ideas sobre la buena vida a su constitucionalización

SECCIÓN I: LOS IDEALES DE LA BUENA VIDA EN OCCIDENTE

8. De la buena vida: un planteamiento ético (<i>Fernando Longás Uranga</i>)	115
9. De la ética sobre la buena vida a las políticas de bienestar (<i>Jorge Alguacil González-Aurioles</i>)	128

10. De la solidaridad como principio rector del Estado de bienestar (<i>Rafael Enrique Aguilera Portales</i>).....	139
11. La expropiación del bienestar desde una perspectiva de género (<i>Jezabel Lucas-García y Siro Bayón-Calvo</i>).....	157
12. Vida buena y sociedad: el consumo de la felicidad (<i>Cristina Pérez Rodríguez</i>).....	169

SECCIÓN II: LA CONCEPCIÓN ANDINA DE LA VIDA EN HARMONÍA

13. La cuestión indígena en Latinoamérica: plurinacionalidad y buen vivir/vivir bien (<i>Gabriela Chiriboga Herrera</i>).....	183
14. La articulación de la política latinoamericana en torno a la idea de buen vivir. El caso del Ecuador (<i>Ana Patricia Cubillo-Guevara y Antonio Luis Hidalgo-Capitán</i>).....	199
15. Diálogos entre buen vivir y feminismos. Encuentros y desencuentros en el horizonte crítico latinoamericano (<i>Paula D'Amico y Daniela Pessolano</i>).....	219
16. Del discurso a la práctica: la realidad económico-política del extractivismo (<i>Ibeth Johana Molina Molina y Arnold Esteban Bonilla Reyes</i>).....	235
17. La relación conflictual entre desarrollo, Estado y tutelaje en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano (<i>María del Rocío Pérez Gañán</i>).....	245
18. Buen vivir/vivir bien y Educación Superior en Ecuador y Bolivia (<i>Lourdes Constanza Barrero Fletscher</i>).....	257

SECCIÓN III: OTRAS PERSPECTIVAS SOBRE LAS IDEAS DE LA VIDA BUENA EN EL CONO SUR

19. Interculturalidad y buenos convivires: otras miradas desde el Sur (<i>Elsy Yamile Moreno Pérez y Nancy Edelmira Castañeda Quitian</i>).....	273
---	-----

Cuarta parte: El irresistible triunfo de la modernidad

20. Sobre mal autoinmune de la modernidad y sus derivaciones (<i>José Luis Muñoz de Baena Simón</i>).....	287
21. Resistencia a la racionalidad instrumental moderna: la huida del biotecnopoder (<i>Pablo Font Oporto y Pablo Pérez Espigares</i>).....	299
Epílogo (<i>Carmen Duce Díaz y Luis Javier Miguel González</i>).....	317
Bibliografía.....	323
Datos curriculares sobre los autores (por orden alfabético).....	359

Prólogo

El término “progreso” indica una dirección, expectativa de perfección. Esta perspectiva, posibilidad o esperanza, implica la desvinculación de la experiencia actual por una futura. Por tanto, hablar de progreso comporta un desprecio por el momento presente.

Pero mientras que la esperanza tiene un carácter imaginativo, la mejora se estima que debe ser objetiva. Sin embargo, cabe preguntar qué signo da buena cuenta de esta objetividad. Para ello, debe tener un carácter demostrativo e irreversible. Evidencia y linealidad —o, siguiendo a Reinhart Koselleck en su *Semántica de los tiempos históricos*, el “horizonte de expectativas” y el “espacio de experiencia”— son, por tanto, dos características del progreso (1993, 339 ss.). Una tercera viene dada por el objetivo último que se pretende y que no es otro sino ganar autonomía respecto de las circunstancias; lo cual vuelve a las personas responsables en todas sus relaciones.

En esta relación prima la virtud de la Justicia que concreta el Derecho con el propósito de favorecer un pacífico orden social que en los últimos tiempos se ha caracterizado mediante la idea de satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las suyas. Expresión que aglutina la idea de un tipo de desarrollo que se adjetiva como sostenible. Si bien esta adjetivación ha sido la última de una larga lista de los propósitos de las Naciones Unidas como una manera de precisar el derecho al desarrollo y su concreción en políticas de bienestar.

No obstante, surgen una serie de problemas cuando se plantea el progreso y el desarrollo desde planteamientos distintos. Cuando el paradigma dominante era el pensamiento matemático todo avance debía ajustarse a los modos de hacer

de esa disciplina y lo mismo respecto al pensamiento físico. Hoy la idea de progreso, y el bienestar que debe comportar, se establece desde una sola idea económica. Se habla así de una economía establecida cuyas raíces son rastreables desde hace dos siglos, pero que su concreción se ha hecho patente en la llamada economía del desarrollo como una sucesión de etapas signadas por una progresiva consolidación de la sociedad del consumo de masas.

En esto se cifra la idea de progreso en nuestros días. Ocurre, no obstante, que esta manera en exceso simplificada de concebir el bienestar y sus políticas públicas comporta serias contradicciones siempre que se presenta como una concepción impuesta para toda persona y cultura, pero también cuando hace omisión de sus límites interiores y exteriores. Hablamos así, de dominación, exceso y despilfarro, respectivamente. Términos que tienen su contraparte en nociones como las de liberación, suficiencia y conservación, que son los que dominan el actual debate crítico contra el univocismo desarrollista que aún persiste en nuestros días.

Pues bien, estos son los contrastes que se analizan a lo largo de esta obra desde los planes internacionales y las objeciones que cabe hacerles, hasta las políticas nacionales (en los ámbitos europeo y latinoamericano) y su insuficiencia para evidenciarse verdaderamente inclusivas toda vez que la lógica de inclusión social está caracterizada por las posibilidades de consumo. Una razón política excluyente que es necesario seguir pensando; pero también darle un nombre específico a este mal persistente en nuestro tiempo, un poco por las ramificaciones de este problema y mucho por la hondura de la misma a la que pocos como en esta obra se han atrevido a ahondar como se debe, esto es, con un claro carácter multidisciplinar, entre lo que no falta la perspectiva filosófica.

Desde varias facetas se hablará, pues, de límites y limitaciones, de nuevas concepciones para el ensanchamiento de márgenes que den cabida a un verdadero sentido de la política que —al decir de Hannah Arendt— «no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos» (1997, 118).

La buena política, por tanto, no es otra que la acción que conduce al establecimiento de un orden pacífico entre todos sus miembros, de dentro y de fuera de las propias fronteras, lo que comporta respeto por las diferencias y cuidado ante los aprietos que no siempre son atendidos por falta de consideración.

Algo hay que otorgar también respecto de estas desatenciones a una ausencia de conocimiento y en pro de esta comprensión es que se han articulado desde el primero al último de los capítulos de este libro que, tanto en conjunto como aisladamente, han requerido que se digan determinadas verdades en el es-

pacio público para dar siquiera alguna oportunidad a una acción con sentido político; entiéndase, objetiva, firme, necesaria y consecuente para establecer una idea de bienestar asumible por cada uno y al alcance de todos.

Este ha sido el cometido que nos propusimos desde el Observatorio de Cooperación para el Desarrollo de la Universidad de Valladolid (OCUVa), en comandita con el Instituto de la Paz y el Desarrollo (IPAZDE) de la sede principal de la Universidad Santo Tomas (USTA), y cuyo resultado entregamos al lector interesado, pero también crítico, respecto de los asuntos que aquí se tratan con la sistematicidad propia que exige cada uno de ellos y el tratamiento que sus distintos autores, a quienes expresamos nuestro sincero agradecimiento, han considerado más conveniente para explayarlo. De no haber permitido esa libertad de pluma, tan fundamental en la historia de los derechos y para la vida de las personas, no hubiéramos hecho más que, con las mismas rigideces que muchas veces gobiernan en el mundo académico, pecar de los mismos excesos que aún mantienen inamovible todo discurso hegemónico que, a la postre, no hace sino alargar pesares que sabemos evitables.

Con cada uno de los capítulos de esta obra no hemos buscado más que eso, cargarnos de más razones para enfrentar las derivas degradativas que resquebrajan los lazos sociales de la buena vecindad y con ello de nuestro bienestar mutuo; para lo cual, aquí va, estimado lector, nuestro granito de arena para reconocer lo mismo que tiempo atrás ya dijera el escritor vallisoletano Miguel Delibes —al comienzo de la obra *Un mundo que agoniza*—, que «el verdadero progresismo no estriba en un desarrollo ilimitado y competitivo, ni en fabricar cada día más cosas, ni en inventar necesidades al hombre, ni en destruir la Naturaleza, ni en sostener a un tercio de la Humanidad en el delirio del despilfarro mientras los otros dos tercios se mueren de hambre, sino en racionalizar la utilización de la técnica, facilitar el acceso de toda la comunidad a lo necesario, revitalizar los valores humanos, hoy en crisis, y establecer las relaciones hombre-naturaleza en un plano de concordia». Nada más y nada menos.

José María Enríquez Sánchez

Primera parte

La era del desarrollo

1. Los límites de la Ayuda Oficial al Desarrollo y sus debates: pobreza y desigualdad

Jorge Gutiérrez Goiria e Ignacio Martínez Martínez

La Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) se concibió como un instrumento para dar solución a situaciones de carencia y desigualdad en el mundo, y sus comienzos pueden situarse hace más de 70 años. En torno a la AOD se fue articulando a lo largo de estas décadas todo un entramado de directrices, normas, relaciones e instrumentos de ayuda que dieron cuerpo al sistema internacional de cooperación para el desarrollo.

Sin embargo, y tras esta larga trayectoria, los resultados alcanzados son objeto de controversia. Mucho ha cambiado en todo este tiempo, pero la progresiva complejidad en los estudios y análisis en torno al desarrollo no han calado suficientemente en la cooperación internacional, ni especialmente en la AOD como instrumento de ésta.

A medida que el debate sobre el desarrollo se hacía más comprensivo, alejándose de la identificación del mismo con el crecimiento económico para incluir aspectos ambientales, de desigualdad, problemas globales etc., se iba constatando la pérdida de capacidad para transformar esa realidad por parte de una cooperación internacional muy centrada en la AOD y asentada en la institucionalidad impulsada desde el Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD) para su gestión.

En este sentido, y en el marco de la globalización neoliberal, la AOD parece abocada a cambios profundos para asumir un nuevo papel, que debe ir unido a una visión más amplia y distinta de la cooperación internacional, así como a una revisión del propio concepto de desarrollo al que se quiere contribuir.

El capítulo aborda estas cuestiones comenzando por repasar los logros y problemas de la AOD en materia de pobreza y desigualdad, y los debates mantenidos en

este sentido. En segundo lugar, se estudia el paralelismo entre la crisis de la cooperación y la de las propias ideas y prácticas de desarrollo a las que la misma se vincula, en un marco de cambios estructurales. Posteriormente, se atiende a la cuestión de las nuevas agendas, y sus implicaciones para la AOD y el sistema de cooperación internacional, para finalizar con unas breves reflexiones que apuntan algunos de los principales desafíos que la cooperación está llamada a afrontar en el futuro.

1.1. Los debates sobre la AOD, sus objetivos y resultados

El inicio de la cooperación al desarrollo se sitúa en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial y los procesos de descolonización, ante los graves problemas de pobreza, y los contrastes entre los países que se consideraban *desarrollados* y aquellos que aún no lo estaban. Ya desde sus orígenes la Ayuda Oficial al Desarrollo juega un doble papel. Por un lado, constituye un impulso económico para los países que mostraban una situación de mayor atraso en su economía. Esa inyección económica, por otro lado, en un momento en el que comienza a configurarse una política de bloques en la posguerra, convierte a la ayuda en un instrumento de relevancia al servicio de la geopolítica en el escenario de la guerra fría.

Con una aproximación economicista, y una concepción del desarrollo como proceso muy unido a la acumulación de capital y el crecimiento económico, la AOD se presentaba como un instrumento viable para lograr la convergencia entre las economías de los denominados países en desarrollo y los países desarrollados, así como para dar solución a las situaciones de pobreza y privación. Con ello, además, el ejercicio de la cooperación internacional contribuía a naturalizar la idea de la economía de mercado como el medio más adecuado para lograr el crecimiento económico y materializar la noción de progreso. Se trataría por tanto de lograr que los países ricos contribuyan al desarrollo de los pobres, acercándose a los estándares de los primeros, cuestión que se reflejaría en los documentos que dieron lugar a las dos primeras *Décadas para el desarrollo* de NNUU.

La realidad, sin embargo, indicaba que la brecha entre unas economías y otras iba aumentando, y así se indica por ejemplo en el informe del Banco Mundial que repasaba la trayectoria de 25 años de cooperación al desarrollo (Morawetz: 1977). Esta misma línea del problema de la brecha entre unos países y otros desde una lógica desarrollista se remarcaba por otros autores (Bairoch: 1973; Seligson: 1984).

Posteriormente, la preocupación por la desigualdad internacional siguió estando presente, pero comienzan a plantearse dudas sobre si la cooperación resultaría más eficaz que las dinámicas de la globalización y el mercado para disminuirla (Bhagwati: 2005). En consecuencia, el papel de la cooperación para reducir la desigualdad internacional fue desapareciendo progresivamente del debate, que como veremos se centrará más en las cuestiones de pobreza extrema desde comienzos de siglo.

Entre los motivos para este menor protagonismo de los temas de desigualdad internacional y convergencia entre “economías desarrolladas” y “economías en desarrollo” se encuentra la progresiva pérdida de sentido de la clasificación Norte/Sur, que va siendo sustituida por una casuística más amplia. En un marco de países emergentes, y potencias que se enmarcan en los países de renta media y baja, la propia idea de la brecha entre esas dos realidades preclasificadas como bloques (Norte y Sur) resulta un tanto anacrónica.

Por otro lado, el abordaje de la desigualdad en términos que superan la renta per capita por países como indicador, y que comienzan a considerar desigualdades entre países, dentro de los mismos, y globales (Milanovic: 2005) ha contribuido a resituar el debate, que sigue presente, pero no tanto unido a cuestiones como la AOD o a una transferencia internacional de recursos asociada, sino cada vez más vinculada con la reflexión en torno a la gobernanza global y a la transformación de elementos de carácter sistémico (como la fiscalidad, la desregulación, la financiarización, la deslocalización...) que reproducen las desigualdades.

Junto a la disminución de la brecha Norte-Sur, la lucha contra la pobreza se plantea desde un comienzo como objetivo clave de la cooperación. Se pensaba que la AOD podría contribuir a romper los círculos viciosos de la pobreza, gracias al aporte de capital externo. No se trataba tanto de un alivio directo de la pobreza como de un efecto catalizador, que llevaría a un progresivo aumento de la renta per capita y a mejorar el nivel de vida en los países receptores¹.

Sin embargo, durante las primeras décadas de la cooperación al desarrollo pudo observarse que las tasas de crecimiento agregado no conllevaban una reducción similar en la incidencia de la pobreza, y de hecho los primeros análisis mostraban escasos avances en esta cuestión (Pearson: 1969). Semejante constatación supuso un cuestionamiento de las políticas seguidas, e introdujo la necesidad de plantear nuevas estrategias, favoreciendo así la emergencia de un nuevo paradigma bajo el enfoque de las Necesidades Básicas. En este sentido, varios textos encuadrados en este enfoque (Stewart: 1985; Streeten: 1981) profundizaban en las diferentes maneras de entender estas necesidades, en términos de mínimos vitales o bien de acuerdo a lo que en cada lugar se consideraría un nivel de vida decente. Debe señalarse que la preocupación por la pobreza y las condiciones de vida no se opone, sino que puede contribuir, a solucionar el problema de la desigualdad. Esto dependerá de cómo se entienda la problemática de la pobreza, y de cómo se aborde y mida la propia desigualdad,

¹ El concepto “receptor” (en contraposición al de “donante”) ha sido empleado tradicionalmente en el sistema de ayuda para identificar a los países destinatarios de esta. Se trata de un concepto que evidencia las relaciones verticales e instrumentales construidas en torno a la ayuda oficial al desarrollo. Los conceptos donante-receptor han sido revisados en los últimos años en el marco de la denominada agenda de eficacia de la ayuda y, si bien no han sido abandonados, su uso cada vez es menos hegemónico y se han sustituido en buena medida por el concepto de “socios de cooperación”.

cuestiones que han resultado polémicas en los debates sobre el desarrollo, dando lugar por ejemplo al enfoque de derechos. En este sentido, un enfoque de la pobreza muy limitado a los casos extremos, junto a una mirada a la desigualdad que no cuestiona a los percentiles de mayores ingresos, podría llevar a estrategias de lucha contra la pobreza que sean compatibles con aumentos de la desigualdad.

La crisis de la AOD en los 90 vino acompañada de fuertes cuestionamientos, incertidumbres y debates en torno al papel y el propio sentido de la cooperación internacional (Browne: 1997), y condujo finalmente a que el discurso oficial se centrara en la pobreza absoluta como indicador, y más en concreto en la pobreza extrema, lo que en sí suponía una renuncia a otros abordajes. El Informe del Banco Mundial del año 1990, dedicado precisamente a la pobreza (World Bank: 1990), la definía en función de la incapacidad de alcanzar un nivel de vida mínimo, que giraría en torno a dos criterios: unos mínimos para nutrición y otras necesidades elementales, y otro variable en cada entorno, necesario para participar en la vida social. Esta doble visión —que de por sí mostraba limitaciones para asumir un enfoque multidimensional de la pobreza, y una conexión de esta con elementos de carácter estructural y sistémico— fue progresivamente abandonada para centrarse en los aspectos más básicos de subsistencia, en una decisión para lo que pesaron los motivos prácticos y operativos, pero que lógicamente tiene implicaciones teóricas y políticas.

A partir de su simplicidad, se abrió paso un enfoque basado en luchar contra la pobreza extrema en términos absolutos, no exento de cuestionamientos en cuanto a sus umbrales (1 dólar al día inicialmente) y metodologías (Vandemoortele: 2002), pero que se vio refrendado posteriormente con los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), y especialmente con su primer objetivo, orientado a reducir la pobreza extrema a nivel mundial.

Esta nueva orientación influiría también en la forma de abordar cuestiones como la efectividad de la AOD para reducir la pobreza. La AOD comenzaría a verse como un complemento a las buenas políticas, con un enfoque de condicionalidad, asociando los buenos resultados a determinadas políticas macroeconómicas. En todo caso, debe señalarse la dificultad de aportar evidencias sobre la incidencia de la AOD en la reducción porcentual de la pobreza absoluta, que además ha tenido una evolución muy variable en función de las zonas geográficas y los diferentes casos.

Tampoco el posterior debate sobre la eficacia de la AOD, cristalizado en la Agenda de Eficacia de la Ayuda, supuso un avance sustancial en relación al abordaje de la pobreza y sus causas estructurales. Esta agenda se centró más en los propios procedimientos y las relaciones para la gestión de la cooperación internacional que en replantear los objetivos y la naturaleza de la cooperación para adecuarla a la naturaleza de los problemas del desarrollo.

Con la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), aunque partiendo de un enfoque muy diferente al de los ODM, la pobreza extrema sigue ocupando un lugar central (primer objetivo), y la desigualdad vuelve a tener cierto

protagonismo. Lo más relevante, en este caso, es que pobreza y desigualdad son contempladas en esta agenda como dos realidades interdependientes, y en conexión también con realidades y dinámicas que afectan también a la dimensión ambiental. Esta ampliación en la perspectiva en el abordaje de los problemas no garantiza, no obstante, que la práctica de la cooperación internacional a partir de la gestión de la AOD asuma la complejidad e interdependencia que en la realidad reflejan las dinámicas asociadas a la pobreza y la desigualdad.

1.2. Los problemas de la AOD como reflejo de los límites en el debate sobre desarrollo

De lo planteado hasta ahora cabe deducir un debate inconcluso, pero dominado por una cierta insatisfacción con la cooperación internacional, cuyos resultados e impactos distan de ser concluyentes. Debe señalarse que, entre las críticas, se encuentran tanto las que achacan ineficiencia a la AOD, como aquellas más frontales que ven la cooperación oficial como parte de la estrategia neoliberal, o las que cuestionan sus métricas y se preguntan a quién beneficia realmente el sistema de cooperación (Sogge: 2015).

Por otro lado, una nueva cuestión se plantea cuando los resultados parecen indicar una tendencia positiva. Es el caso por ejemplo de la mejora reciente en algunos indicadores, como los de pobreza extrema. Pese al cumplimiento de metas planteadas en este punto en los ODM, parece claro que el factor clave aquí ha sido el gran avance de países como India y China, que han mejorado los indicadores globales, pero cuya evolución tiene una relación muy poco significativa con la AOD, flujo irrelevante en estos casos (Sanahuja: 2013; Unceta y Gutiérrez-Goiria: 2016). Se trata en definitiva de un cuestionamiento de la atribución a la AOD de los avances en cuestiones de desarrollo que, como veremos, sigue profundizando una situación de crisis de la cooperación internacional, al tiempo que afecta al debate sobre el papel de esta en el marco más amplio de la agenda internacional de desarrollo.

Con todo, esta situación de crisis en la cooperación no puede separarse de los cuestionamientos y cambios en lo que se refiere al propio desarrollo y las estrategias para lograrlo (Unceta: 2013). Así, frente a los objetivos y estrategias planteados inicialmente para la cooperación, derivados de una idea del desarrollo determinada (un proceso lineal, con los estados y sus políticas de desarrollo como protagonistas, y la dimensión económica como eje central), diversas cuestiones han ido ampliando el análisis, haciendo que en la práctica el papel y los objetivos de la cooperación al desarrollo se vean desbordados ante dinámicas de desarrollo de carácter sistémico y estructural, y decantadas a lo largo de un proceso histórico. Entre las cuestiones que amplían los debates y análisis en torno al desarrollo puede destacarse en primer lugar la sostenibilidad ambiental. Ya en el llamado Informe Meadows (1972) se indicaba que el modelo de desarrollo que se pretendía replicar a escala mundial no era viable, lo que por sí solo desmontaría la lógica inicial del sistema de cooperación existente,

al cuestionar la propia noción de desarrollo sobre la que este se asienta. Esto supondría una llamada a incorporar como parte de los objetivos de la propia cooperación internacional el cuestionamiento al modelo de desarrollo dominante. Además, las diferencias entre países y entornos frente a enfoques monistas, la evidencia de problemas globales cuyo abordaje debe ser conjunto, las transversales desigualdades de género y otras cuestiones resultado de los procesos de interdependencia y transnacionalización de la realidad van configurando una concepción del desarrollo muy diferente a la de épocas pasadas. Al tiempo, y en consecuencia, van también provocando una progresiva pérdida de lugar y de capacidad de transformación de la cooperación y la AOD tal como estaban planteadas, lo que, sin cuestionar necesariamente el sentido de la cooperación, constituye una clara llamada a su revisión y replanteamiento. La propia concepción de lo que la cooperación internacional debería abarcar presenta sesgos muy relevantes, y por ejemplo las propuestas de Nuevo Orden Económico Internacional planteadas ya hace décadas, y que inciden en aspectos de comercio o poder, representan un enfoque radicalmente diferente y abordado tan solo de manera muy marginal a través de miradas y prácticas críticas de la cooperación, y por lo tanto distantes de la corriente principal del sistema de ayuda oficial al desarrollo.

Junto a estos debates, más propios del ámbito de los estudios del desarrollo, es necesario entender el contexto dominante de la ortodoxia neoliberal, que plantea la inserción en el mercado como la clave para la prosperidad individual y colectiva. La hegemonía del Consenso de Washington, bien en su versión más radical o de forma más matizada, dejaba poco margen a la cooperación como estrategia, y su papel quedaba relegado, en el mejor de los casos, a paliar situaciones de emergencia o extremas, mitigando las contradicciones más extremas de la globalización.

El propio papel de las instituciones y los estados, central en las ideas clásicas de desarrollo, se ve limitado a medida que se va profundizando en la globalización de enfoque neoliberal. Desde un punto de vista favorable a la creciente liberalización y desregulación, el Estado se observa como un obstáculo para el libre funcionamiento del mercado y su papel de distribución de bienes y servicios. Y desde un punto de vista diferente, partiendo de un enfoque fuerte de gobernanza global, también se cuestiona el limitado papel de la cooperación centrada en el desarrollo desde una perspectiva estatocéntrica, en la medida en que limita el desarrollo de un marco para la acción colectiva multinivel. Todo ello afecta de lleno a los debates sobre el desarrollo y al papel que la cooperación internacional está llamada a desempeñar en la gobernanza global del desarrollo, lo que desafía a una concepción de la cooperación muy centrada en la AOD y en el CAD como espacio de articulación de esta.

Las propias respuestas a las cuestiones y debates que van surgiendo en el sistema oficial de ayuda, como la iniciativa en favor de la Eficacia de la Ayuda, lanzada en París en 2005 y posteriormente difuminada hasta su desaparición, han tratado de solucionar los problemas de fondo con soluciones tecnocráticas, como si el problema

se encontrara en la cadena de la ayuda y su gestión, y no en la propia concepción de la cooperación, con una dimensión más amplia que el perímetro de la ayuda.

Estas tensiones y planteamientos trasladan la crisis de la cooperación a un ámbito que va mucho más allá de lo técnico, afectando a su propia concepción (Unceta, 2013). El sistema de cooperación internacional, en consecuencia, se encuentra en un momento de cierta tensión en el que se producen diferentes tendencias y orientaciones. Por un lado, parece acusar una inercia histórica que le impide abordar el necesario cambio de plano que los cambios en el contexto global y en el propio debate sobre el desarrollo reclaman. Así, el sistema de ayuda dominado por el CAD de la OCDE va resultando cada vez más anacrónico y menos influyente. Por otro lado, no obstante, se vislumbran, más allá de la AOD, otras formas de cooperación (bajo el paraguas de la cooperación Sur-Sur, de la acción de la sociedad civil o de otros actores como las universidades), otros foros (a partir del impulso de NNUU, especialmente a través del Foro de Cooperación para el Desarrollo del ECOSOC, y de otros actores regionales) y en definitiva otras relaciones entre agentes, instrumentos y objetivos, que van constatando la necesidad de superación de un marco que evidencia señales de agotamiento.

Este proceso de transición en el amplio y complejo sistema de cooperación internacional para el desarrollo ha cobrado un impulso especial a raíz de la aprobación de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. La necesidad de articular el debate, y la coordinación de la cooperación internacional para el cumplimiento de esta agenda desde ámbitos más democráticos y representativos, demandan una reconfiguración de los espacios y actores que configuran el sistema internacional de cooperación para el desarrollo.

1.3. La globalización, la ampliación de la agenda y la progresiva pérdida de relevancia de la AOD

Resultado de los cambios en el contexto global, en los debates sobre el desarrollo y en la agenda internacional de desarrollo, se observa un progresivo declive de la AOD. Esta pérdida de peso y de capacidad de influencia se refleja claramente al compararla con otros flujos de financiación del desarrollo. Así, si bien se mantiene o crece ligeramente en términos absolutos, la ayuda pierde relevancia progresivamente en términos globales frente a flujos como las remesas, o la Inversión Extranjera Directa (IED). Según los últimos datos del Banco Mundial disponibles (septiembre 2020), las Remesas de emigrantes recibidas por el conjunto de países de renta media y baja supusieron casi el triple (2,9 veces) del importe total de AOD en 2018, mientras la IED supuso 3,7 veces la AOD. Aun considerando los diferentes impactos y naturaleza de estos flujos, es evidente que el propio proceso de globalización, en su vertiente comercial y financiera, hace que la relevancia de la AOD como flujo internacional sea cada vez menor.

Con esto no quiere decirse que la AOD no tenga una importancia clave aún en algunos contextos, donde contribuye de manera importante al mantenimiento de los servicios básicos. De acuerdo a los datos del Banco Mundial, en 2018 la AOD supuso más del 5% del Ingreso Nacional Bruto en 41 países, en muchos casos de África Subsahariana, y en 24 de ellos este importe superaba el 10%. Lo que se plantea es que, en todo caso, su capacidad como instrumento para generar cambios globales es muy limitada, y ha cambiado respecto a décadas pasadas, en las que suponía un flujo internacional más relevante.

Esta progresiva pérdida de relevancia queda aún más patente al revisar la lista de objetivos para el desarrollo que van fijando las nuevas *Agendas de desarrollo*, cuyo alcance queda en muchos casos muy alejado de la AOD, e incluso de un concepto más amplio como la cooperación internacional. Se trata de objetivos que apelan a elementos como la provisión de bienes públicos globales, la transformación de elementos sistémicos que consolidan el actual modelo de desarrollo dominante, o la búsqueda de acuerdos multinivel para afrontar problemas globales, lo que exige, además de acciones de colaboración en el marco de la cooperación internacional, una acción colectiva global coherente con los principios del desarrollo sostenible.

En este sentido, las llamadas *Agendas* recogen un listado de tareas o logros pendientes, combinando propuestas, metas e indicadores. Más que un avance en los debates sobre desarrollo o sus posibles estrategias, resumen objetivos ya planteados en otras cumbres, aunque sin fijar de forma clara responsables, ni por supuesto un camino que vaya de la identificación de problemas y sus causas al subsiguiente diseño de estrategias para solucionarlos.

En el caso de los ODM, que concretaban algunos aspectos de la Declaración del Milenio, la lista de 8 objetivos, muy centrados en la pobreza y sus síntomas, fue acompañada en muchos casos con cálculos sobre el necesario aporte de AOD necesario para su cumplimiento. La realidad es que, en todo caso, esos aportes serían necesarios, pero no suficientes para los objetivos propuestos, dados otros determinantes y condiciones mucho más relevantes, que cuestionan la relación entre el cumplimiento de objetivos y la AOD (Clemens *et al.*: 2007).

En el caso más reciente de la Agenda 2030 y los ODS la cuestión es más evidente. Partiendo de un diagnóstico más afinado, y de una visión más amplia y global de los problemas del desarrollo, supone sin embargo un nuevo desafío a la AOD en particular, y a la cooperación para el desarrollo en general, en cuanto a su protagonismo para el cumplimiento de los objetivos de desarrollo a nivel global.

Este desafío, sin ignorar que incorpora elementos de amenaza para las visiones más inmovilistas y tecnocráticas de la ayuda, bien puede ser visto como una oportunidad para el abordaje de los problemas globales desde una perspectiva que sitúe el desarrollo sostenible en el centro de las respuestas políticas, y que resitúe a la cooperación internacional como parte de estas respuestas. En este sentido, se constata que

la propia amplitud de la tarea hace necesario un abordaje conjunto, al estilo del propuesto por la Coherencia de Políticas para el Desarrollo, que reconoce que la cooperación internacional tiene un papel limitado en la respuesta a los problemas del desarrollo y en la transformación del modelo de desarrollo dominante. Pero implica, al mismo tiempo, una mayor asunción de las responsabilidades de los diferentes actores en la respuesta a los problemas globales, y por lo tanto un potencial avance hacia la construcción de un mundo más justo y sostenible.

Además, en tanto que parte de las respuestas a los problemas de la sociedad global, la existencia de un contexto global de cambios y la aprobación de la Agenda 2030 sitúan a la cooperación internacional ante una oportunidad de replantear su papel, su composición y su funcionamiento. Es de esperar, en este sentido, que una Agenda tan comprensiva como la planteada para 2030 incorpore un amplio esfuerzo de replanteamiento del sistema de cooperación, sus protagonistas, instrumentos y alcance. No hacerlo, socavaría considerablemente las posibilidades de éxito de la agenda, y aceleraría el proceso de declive de la AOD y la cooperación internacional.

En consecuencia, algunos de los cambios que demanda el sistema de cooperación internacional en el contexto y las necesidades de la nueva agenda se ven reflejados en una mayor importancia del espacio de Naciones Unidas. Es destacable, en este sentido, la emergencia del Foro de Cooperación para el Desarrollo del ECOSOC como actor del sistema de cooperación internacional.

Puede observarse cómo, en este contexto, el ECOSOC está asumiendo un papel más relevante en el sistema de internacional de cooperación para el desarrollo, abriendo espacios a nuevos actores, asumiendo tareas de coordinación, elaborando doctrina y disputando el papel central —y centrado en la AOD— que ha jugado hasta ahora el CAD (FCD/ECOSOC: 2016 y 2018).

1.4. Reflexiones finales

De lo expuesto hasta ahora cabe concluir en primer lugar que no es realista la pretensión de mejorar las condiciones de vida en el mundo únicamente desde un ámbito tan cerrado como la AOD, o incluso desde la cooperación internacional en un sentido más amplio. Más allá de prácticas exitosas que puedan darse a cierta escala, son necesarios otros abordajes que engloben la totalidad de las políticas domésticas e internacionales.

No obstante, la cooperación internacional debería jugar un papel importante en el marco de la acción colectiva multinivel ante los problemas globales. La cuestión aquí es la imprescindible revisión de la cooperación para atender a estos nuevos retos, frente a un funcionamiento oficial anclado a una inercia histórica.

La propia ampliación de la agenda, y los objetivos de desarrollo refuerzan la necesidad de superar el marco de la AOD, transitando hacia una lógica de Coherencia de Políticas para el Desarrollo. En este sentido, cuestiones como la gestión de los

riesgos globales, la fiscalidad internacional o los bienes públicos, que superan los marcos nacionales, requieren sin duda un fuerte componente de cooperación internacional, con una perspectiva diferente, que podríamos enmarcar en la gobernanza global del desarrollo. La relevancia de la AOD y la cooperación vendrá marcada por su capacidad para replantear su papel, objetivos e instrumentos en este contexto, y así formar parte de las respuestas globales frente a los problemas comunes, aportando el componente insustituible de solidaridad internacional.

De cara a esta necesaria transformación, la ampliación del análisis sobre el desarrollo y su problemática que subyace en la Agenda 2030 puede servir de apoyo. Sin embargo, resulta ingenuo pensar que la simple formulación de objetivos (sin responsabilidades asociadas) vaya a revertir situaciones de poder y corregir asimetrías o tendencias firmemente establecidas, que consolidan el modelo de desarrollo dominante pese a la evidencia de su insostenibilidad social y ambiental.

En este sentido, la falta de una lógica y de estrategias solventes que respalden las *Agendas* las puede convertir en listas de objetivos deseables sin responsables ni hoja de ruta, que no supongan cambios sustanciales ni cuestionen los elementos más problemáticos del modelo de desarrollo. Frente a esto, la incorporación de la reflexión y los debates críticos sobre el desarrollo a la práctica de la cooperación internacional puede erigirse en un elemento central para replantear su papel, y contribuir a una interpretación más crítica y transformadora de la agenda internacional de desarrollo, que promueva la coherencia en el debate sobre los objetivos, las responsabilidades y los medios para alcanzarlos.

2. El desarrollo desde la perspectiva de género

María de la Paz Pando Ballesteros y Jorge Diego Sánchez

Todavía en pleno siglo XXI más de la mitad de las personas que viven en condiciones de pobreza extrema son mujeres. Entre las causas que han provocado y que mantienen esta discriminación se encuentran su mayor dificultad para acceder a los recursos o a los puestos de toma de decisiones, así como su mayor vulnerabilidad ante los abusos sexuales o el recorte de libertades individuales, entre otras muchas. En el fondo de estas desigualdades subyace la persistencia del sistema patriarcal y la perpetuación de roles de género que provocan que las mujeres cuenten con mayores dificultades que los hombres para desarrollar una vida digna, especialmente en los países del Sur.

Es preciso tener en cuenta algunas consideraciones a la hora de abordar las relaciones entre mujer, género y desarrollo, así como las políticas implementadas para transformar las situaciones de discriminación y desigualdad femeninas. En primer lugar, no hay que olvidar que solventar dicha realidad forma parte del proceso de conquista y reconocimiento de los derechos de las mujeres, también de los económicos, aunque no solo, como derechos humanos.

Revertir desigualdades e inequidades por razón de sexo requiere de una reformulación de políticas públicas *ad hoc* que responda a las necesidades de la ciudadanía o de parte de ella, y se vaya adaptando a las realidades sociales de cada momento (Astelarra, 2005).

No obstante, no basta con realizar únicamente un análisis ligado al género, además de ello, en los estudios sobre el desarrollo debe también tenerse en cuenta las características sociales y culturales de cada mujer, especialmente en un mundo globalizado como el actual. No en vano, el fenómeno de la globalización se encuentra

íntimamente relacionado con el desarrollo y el género. La globalización es considerada un proceso eminentemente económico, caracterizado por políticas neoliberales y de libre mercado que no han hecho sino agrandar las diferencias entre ricos y pobres, entre unos países y otros y entre hombres y mujeres (Maquieira, 2006), introduciendo cambios significativos en las condiciones de vida de estas últimas, especialmente de las de los países menos desarrollados (Pando Ballesteros: 2009, 209-230). Otras lecturas de la globalización la definen como un fenómeno que posibilita la convivencia de culturas, después de superar y transformar los intereses neoliberales (Brah: 1996, 61-74) inciden en los roles y condiciones de las personas migrantes de esos países menos desarrollados a su llegada a los más “avanzados económicamente”.

Así, una concepción integral del desarrollo implica no solo la formación de las capacidades, sino también la participación en la sociedad. Por tanto, el desarrollo no será socialmente sostenible mientras una parte de la población, en este caso las mujeres, permanezca excluida de la actividad económica y de la participación política.

2.1. Evolución de las estrategias de desarrollo desde la perspectiva de género

No está demás insistir en que a lo largo de la Historia las mujeres siempre han participado en el desarrollo de los pueblos, aunque, con frecuencia, su papel productivo ha quedado invisibilizado bajo las denominadas labores domésticas, sin importar que su trabajo e ingresos fueran imprescindibles para la supervivencia familiar.

A pesar de dicha contribución, la inclusión de las mujeres y del género en los análisis económicos y en los relativos al desarrollo ha comenzado de forma muy tardía. Todavía en la primera década del desarrollo, 1960-70, Naciones Unidas no mencionaba a las mujeres de forma específica; con anterioridad a esa fecha solo algunas feministas insistían en que el análisis económico, así como el de la deuda debía estar ligado al género dado el enorme impacto que tenían dichos aspectos sobre las mujeres, especialmente las de determinadas zonas del planeta.

Las estrategias de desarrollo durante la década de los 60 estuvieron centradas en conseguir la modernización de los países menos desarrollados a través de la industrialización y la transferencia tecnológica. En este sentido, el enfoque del bienestar, el primero de los adoptados en la planificación del desarrollo, pretendía mejorar la situación económica familiar. Sin embargo, consideraba a las mujeres como receptoras pasivas del proceso, es decir, como consumidoras y usuarias de recursos cuyo rol fundamental era la maternidad que se convertiría en su mayor contribución al desarrollo.

No obstante, al final del periodo las agencias internacionales de ayuda al desarrollo empezaron a implementar programas dirigidos a reducir el crecimiento demográfico mediante el control de la natalidad, convirtiendo a las mujeres en responsables de la limitación del tamaño de las familias.

Sería a principios de los años 70 cuando toda una corriente de publicaciones y de activismo, promovido por feministas implicadas en cuestiones de desarrollo, denunciaran que los planificadores actuaban con supuestos estereotipados sobre las mujeres, tratando de visibilizarlas como categoría de investigación y reivindicando que fueran tenidas en cuenta en las políticas de desarrollo.

Entre dichas pioneras cabe citar a Ester Boserup (Cruz: 1999), en cuyos estudios destacó el rol productivo de las Mujeres del Tercer Mundo, denunciando que, aunque eran ellas quienes principalmente contribuían a la productividad básica de sus comunidades, principalmente en la agricultura, su aportación no quedaba reflejada ni en las estadísticas, ni en la ejecución de proyectos de desarrollo.

Debido a las presiones señaladas, los organismos internacionales y las agencias de desarrollo se vieron obligados a empezar a reconocer que las mujeres habían sido marginadas del proceso de desarrollo, que, sin embargo, ocupaban una posición clave en el mismo y que para que dicho desarrollo tuviera éxito y fuera sostenible debería tenerse en cuenta su trabajo. A partir de ese momento empezaron a llevarse a cabo distintas iniciativas políticas y proyectos para mejorar las condiciones de las mujeres del Tercer Mundo con bajos ingresos.

En ese contexto, en la segunda década del desarrollo (1970-80), Naciones Unidas señalaba ya la importancia de la “plena integración de las mujeres en el esfuerzo global de desarrollo”, mientras que las Agencias Especializadas de Naciones Unidas para la década de las mujeres, 1975-85, pilotaban el cambio de una preocupación centrada en el rol de la mujer dentro de la familia, a una comprensión del empleo de las mujeres (Moser: 1991, 57).

Este avance dio lugar a la corriente conocida como “Mujeres en el Desarrollo”, MED, auspiciada por la Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos, basada en la lógica de que el proceso de desarrollo hacia una sociedad más justa avanzaría mejor si las mujeres formaran parte del mismo (Moser: 1998, 4).

Dicha corriente enfatizaba el papel productivo de las mujeres y su presencia en la sociedad, aunque explicaba su subordinación por su exclusión del mercado laboral y consideraba a las mujeres de forma aislada, buscando soluciones parciales, enmarcadas generalmente en enfoques tradicionales que no cuestionaban ni la división social del trabajo, ni el cambio de las relaciones familiares (Portocarrero y Ruiz Bravo: 1990, 35).

Son varias las aproximaciones al desarrollo realizadas desde el enfoque MED, sus periodos de aplicación son orientativos y, en ocasiones, incluso se producen simultáneamente.

El enfoque de la equidad, dentro ya de la tendencia MED, reconocía el rol productivo de las mujeres como agentes económicos, especialmente en la familia y defendía su acceso al empleo y al mercado, identificándolas como participantes activas en el desarrollo.

El impulso de la declaración del Año Internacional de la Mujer que dio lugar a la Primera conferencia mundial sobre la mujer, celebrada en México en 1975, y a la Década de la Mujer, de 1976 a 1985, permitió modificar las bases de la desigualdad de género, y favoreció que, a mediados de los 70, el enfoque de la equidad intentara desviar la atención de la estrategia del bienestar a la de la igualdad de las mujeres. Para conseguir esta última se requería una mejor educación y capacitación de las mujeres que les permitiera aumentar sus oportunidades de empleo y acción política.

Esta propuesta que evidenciaba el impacto negativo en la igualdad que tuvieron las anteriores estrategias de desarrollo, se encontró con grandes dificultades para ser plasmada en políticas de desarrollo al suponer elevados costes económicos y políticos a los que, tanto las agencias de desarrollo como los gobiernos, no estaban dispuestos.

Al no aplicarse los programas de igualdad de oportunidades, la retórica de la equidad no tuvo los resultados esperados y la pobreza continuó creciendo. En aras de paliarla se adoptó un enfoque antipobreza. El cambio de enfoque coincidió con la formulación de modelos alternativos de economía y desarrollo social, orientados a erradicar la pobreza destacando el rol de las mujeres en la satisfacción de las necesidades básicas, pero promoviendo actividades tradicionalmente femeninas. Tampoco, en esta ocasión, se pretendió cambiar la estructura del trabajo; el femenino siguió considerándose secundario respecto al masculino (Hernández Zubizarreta: 1999, 67-79), y permaneció como una jornada añadida a las tareas del ámbito privado, manteniendo la idea de que las desigualdades económicas entre hombres y mujeres estaban vinculadas a la pobreza, en lugar de a las diferencias entre los géneros.

La idea de lograr el desarrollo centrándose en los más necesitados aportaba a las políticas de desarrollo una dimensión social con elementos redistributivos que antes no se había planteado. A tal fin el Estado pasó a tener una participación activa, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) lanzó un programa de empleo a nivel mundial y el Banco Mundial (BM) comenzó a hablar de erradicar la pobreza absoluta. Estas medidas impulsaron la estrategia de la satisfacción de las necesidades básicas, que propició proyectos centrados en el rol productivo, asumiendo que para paliar la pobreza y lograr un mayor crecimiento económico se requería mayor productividad por parte de las mujeres de los hogares pobres. Las economistas feministas seguían insistiendo en que la falta de acceso de la mujer a la tierra y al capital, así como la discriminación en el mercado laboral, seguían estando en la base de la subordinación de los hombres a las mujeres.

Tales denuncias propiciaron que en los años 80 Naciones Unidas, en su proceso de reconocimiento de la mujer como sujeto y objeto de desarrollo, declarara a las mujeres «agentes y beneficiarias en todos los sectores y a todos los niveles del proceso de desarrollo». Se favorecía así la aparición del enfoque de la eficiencia o productividad dentro de la tendencia MED, que consideraba que a mayor participación femenina en el desarrollo correspondería mayor equidad entre hombres y mujeres. Sin embargo, la implementación de este enfoque coincidió, en los años 80, con la

crisis económica mundial, el ascenso de la filosofía de libre mercado, el aumento de la deuda externa y los programas de ajuste estructural del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM).

La referida situación de crisis provocó que el aumento incontrolado de los tipos de interés de los préstamos, que con tantas facilidades habían sido concedidos a finales de los años 60 y principios de los 70, impidiera, una década después, que muchos países pudieran seguir pagando los intereses de dichos créditos, que otros tuvieran que pedir más dinero prestado para poder hacerles frente, y que a otros se les limitara los créditos ante la falta de garantía para devolverlos. Situación ante la que se aconsejó a los países que ejercieran un férreo control monetario y que se concentraran en las actividades comerciales y en las exportaciones.

Las consiguientes políticas gubernamentales de ajuste centradas en los recortes de servicios públicos, tales como asistencia social, educación, salud, servicios sociales, transporte público etc., tuvieron una enorme repercusión sobre las mujeres. No solo provocaron la pérdida de trabajo de muchas de ellas, sino que, ante la reducción de los salarios, aquellas que pudieron conservar sus empleos tuvieron que trabajar el doble para poder seguir cobrando lo mismo. Por otro lado, las mujeres vieron duplicadas sus jornadas laborales al tener que asumir tareas de cuidado que hasta el momento de los recortes habían estado en manos de los servicios públicos, mientras que el acceso a aquellos que se mantenían se dificultaba para muchas mujeres que tenían que duplicar sus esfuerzos para acceder a ellos, como por ejemplo caminar el doble de distancia.

Ante dichas repercusiones, las economistas feministas reaccionaron reivindicando la necesidad de contabilizar el tiempo de trabajo real de las mujeres, muy superior al estimado por las políticas de ajuste estructural que excluían las tareas reproductivas de la economía, y denunciando que la carga de la deuda se estaba negociando en términos de calidad de vida de las mujeres.

Influyen además en la feminización de la pobreza determinadas prácticas culturales propias de sociedades patriarcales. La preferencia del hijo varón para acceder a la educación, a la propiedad, o a la herencia familiar en diferentes zonas de Asia, África o en la India, entre otros lugares, dificulta el acceso de las mujeres a los recursos. Los infanticidios femeninos en China, o en determinadas zonas de la India provocan escasez de mujeres casaderas que desemboca en prácticas como la poliandria, caracterizada por matrimonios en los que los hombres comparten esposas, con la sobrecarga el trabajo que ello implica para las mujeres que han de ocuparse de todas las labores domésticas. Sin llegar a situaciones tan extremas, en innumerables países, en épocas de recortes, las familias tuvieron que elegir entre la educación del hijo o la de la hija (Hernández Zubizarreta: 1999, 47-65), resultando éstas generalmente sacrificadas con las consecuencias laborales, económicas y sociales que eso implica.

Por tanto, podemos afirmar junto a Moser (Moser: 1993) que la visión productivista del enfoque de la eficiencia responde a las necesidades materiales a costa de más horas de trabajo femenino y aumento del trabajo no remunerado.

Esta tendencia presuponía que las mejoras en la productividad beneficiarían las condiciones económicas de toda la sociedad y por ende también de las mujeres. Sin embargo, el tiempo ha mostrado que el aumento de la productividad no es suficiente para superar las condiciones y la posición de la mujer en la sociedad, como no lo fue tampoco su acceso al mercado de trabajo, insuficiente para garantizar su independencia y autonomía, ni se ha puesto fin a las desigualdades en el ámbito público.

En efecto, el trabajo remunerado no siempre representa una salida a la precariedad femenina. Procesos como la globalización ahondan la segregación tanto horizontal como vertical del mercado de trabajo, en el que la feminización del mercado laboral ha supuesto un descenso general de los salarios y posteriormente la desaparición del lugar de trabajo femenino y el traslado de su actividad al hogar (Hernández Corrochano: 2007, 315-325).

Fue el fracaso de las políticas públicas de igualdad de oportunidades, las más generalizadas a nivel internacional, junto a las críticas feministas a dicho enfoque las que dieron lugar a la aparición de nuevos modelos promovidos por mujeres del Tercer Mundo².

Como es sabido, las políticas de igualdad de oportunidades tenían como objetivo general el acceso al espacio público, pero, como se apuntaba, se ha constatado que la mera modificación de la legalidad no produjo inmediatamente cambios en la realidad social de las mujeres, porque las condiciones para la participación de hombres y mujeres en el ámbito público no son las mismas, porque existen trabas culturales y porque para las mujeres el acceso a la esfera pública no cambia las responsabilidades en el ámbito privado. La familia no fue tomada en cuenta al teorizar sobre la discriminación femenina, ni fue considerada como una unidad de producción de bienes y servicios fundamentales para el funcionamiento de lo público (Astelarra: 2005, 85).

El cambio de política fue planteado en la Tercera Conferencia Mundial de las Mujeres, celebrada en Nairobi, en 1985 (Rodríguez Manzano: 2008), donde se defendió el empoderamiento (*empowerment*)³ como mecanismo para desafiar al patriarcado, transformar las estructuras e instituciones que reforzaban la discriminación

² La red de las mujeres del Sur DAWN-MUDAR presentó el informe “Desarrollo, crisis y enfoques alternativos. Perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo”, en el Foro Alternativo de la 3ª Conferencia Mundial de las Mujeres en Nairobi, en 1985.

³ Este concepto surge como una estrategia impulsada por el movimiento de mujeres del Tercer Mundo, en la III Conferencia sobre la Mujer de Nairobi (1985), para cambiar la vida de las mujeres y transformar las estructuras sociales. Dicho término reconoce las desigualdades entre hombres y mujeres, y sitúa los orígenes de la subordinación en las relaciones familiares, aunque subrayando que dicha subordinación se manifiesta de manera diferente, según la etnia, la clase, la historia colonial, la posición en el orden económico internacional, etc. Del mismo modo, dicho concepto tiene

y la desigualdad y permitir a las mujeres el acceso a los recursos materiales, a la información y al poder. En dicho enfoque prevalecía el principio de autonomía de la mujer tanto física, controlando la propia sexualidad y fertilidad, como económica, accediendo a los medios de producción, y política, participando en el poder y en el ámbito sociocultural. En suma, el enfoque del empoderamiento plantea como estrategia básica dar poder y consolidar las organizaciones de las mujeres. En la línea de la economista india Anita Anand que explicaba que «para que las mujeres llegaran a ser una fuerza vital en sus sociedades, el cambio tendría que fundamentarse en una teoría del desarrollo que abrazara el feminismo» (Hernández Zubizarreta: 1990, 75).

Frente a la limitación de las políticas públicas de igualdad se consideró necesario responder con un paquete de medidas diferente que permitieran corregir la desventaja inicial de las mujeres en el ámbito público. La acción positiva implica primar a una mujer que es sujeto de desigualdad sobre un hombre. Sin embargo, las discriminaciones persistían a pesar de aplicar las nuevas políticas porque seguía sin transformarse su rol en el ámbito privado. Superar dicha situación implicaba no solo modificar los roles individuales sino la organización social que los sustenta.

La estrategia del empoderamiento tampoco recibió suficiente apoyo por parte de los gobiernos y de las agencias financiadoras al suponer una amenaza para el orden establecido, dejando a los grupos de mujeres del Tercer Mundo al albur de los recursos de las ONGs.

No obstante, el debate generado permitió, a partir de los años noventa, desplazar la concepción de políticas orientadas a la inclusión de la “Mujer en el Desarrollo”, MED, a la concepción de “Género en el Desarrollo”, GED, y definir herramientas y metodologías para la planificación.

El enfoque GED sostiene que centrarse en la mujer de forma aislada no resolvía la causa del problema, que no es sino la subordinación respecto al hombre, sino que debía incorporarse al análisis la importancia de las relaciones de poder y de género para poder cambiar las desigualdades que, a su vez, están asociadas a factores como la clase, la etnia, la cultura y edad, por ejemplo. Este nuevo planteamiento venía siendo defendido, desde finales de los 70, por las organizaciones de mujeres y de funcionarias de organismos internacionales que fundamentaban su postura en los avances de la teoría feminista, y en el desarrollo de conceptos como género y empoderamiento.

relación directa con el de poder pues las mujeres aspiran a estar donde se toman las decisiones que afectan a su futuro y al de sus sociedades, al mismo tiempo que tiene vinculación con la autonomía, entendida como un proceso de negociación con diferentes espacios, como el Estado. El empoderamiento es, en definitiva, la más importante estrategia de las mujeres tanto a nivel individual como a través de organizaciones para ganar poder por sí mismas mediante acciones participativas (León: 1996, 187-218).

El derecho de todas las personas, también de las mujeres, a participar en igualdad en la toma de decisiones relativas a políticas y programas de desarrollo que les afectan, así como a disfrutar de sus beneficios, fue reconocido además de en la III Conferencia sobre la Mujer de Nairobi, en la Conferencia de Derechos Humanos celebrada en Viena (1993), en la Conferencia de Población de El Cairo (1994), en la Cumbre de Desarrollo Social de Copenhague (1995) y en la IV Conferencia sobre la Mujer de Beijing (1995). En todas ellas se fue forjando un nuevo paradigma destinado a orientar las políticas de desarrollo y la cooperación internacional a favor de un desarrollo humano sostenible en todo el mundo (Hernández Zubizarreta: 1990, 68).

En la misma línea, el enfoque GED cuestionaba el modelo de desarrollo dominante, proponiendo como alternativa un desarrollo humano sostenible y equitativo, alejado de la ruptura entre los ámbitos privado y público y entre las labores productivas y las reproductivas, reduccionismos que habían condicionado las relaciones sociales entre los géneros. Para que esta tendencia permeara de forma más efectiva en las políticas públicas se pretende que se reconozca la perspectiva de género como un enfoque específico de planificación para el desarrollo. Se configura así la estrategia de la transversalización de género, *Gender mainstreaming*⁴ o Enfoque Integrado de Género (EIG), que pretendía que no sólo las instancias cuya finalidad era la búsqueda de la igualdad se sintieran responsables de ella, sino que ésta se promoviera desde todas las instancias de los Estados.

La formulación de las políticas públicas con una perspectiva de género implica que cada actuación pública sea analizada en términos del impacto diferencial que tendrá en el colectivo femenino y masculino, pues políticas en principio no sexistas pueden impactar de modo diferente en hombres y en mujeres. Una vez iniciado el proceso de implementación y desarrollo de las políticas, la dimensión de género debe ser aplicada en todas las acciones y etapas de la planificación.

Este planteamiento exige más compromiso político, más recursos y más instituciones implicadas que el resto de actuaciones públicas ensayadas hasta el momento.

El enfoque GED es coincidente en el tiempo con un discurso de Naciones Unidas en el que asume que «la tarea es trasladar una mayor comprensión de los problemas de la mujer a un cambio de prioridades». Coincide del mismo modo con el momento en que el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) lanzó su concepción del desarrollo humano, proponiendo la identidad entre desarrollo y libertad al entender que aquel debía crear el contexto propicio para que todas las

⁴ *Gender mainstreaming* «es la organización, la mejora, el desarrollo y la evaluación de los procesos políticos, de modo que una perspectiva de igualdad de género se incorpore en todas las políticas, a todos los niveles y en todas las etapas por los actores normalmente involucrados en la adopción de medidas políticas» (Astelarra: 2005, 85).

personas, tanto a nivel individual como colectivo, puedan desenvolver todas sus potencialidades.

Las mejoras económicas unidas a avances políticos y sociales favorecerán el contexto necesario para progresar hacia una sociedad más democrática, en la que la lucha contra la subordinación de la mujer reconozca las diferencias entre los sexos sin desembocar en desigualdades entre los géneros.

2.2. El siglo XXI hacia un derecho universal al desarrollo

El 8 de septiembre del año 2000 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobaba un informe conocido como la “Declaración del Milenio” (A/54/2000) en el que se planteaba su papel ante el nuevo siglo. Dicha Declaración fue fruto del consenso alcanzado por 189 países miembros de Naciones Unidas que acordaron una postura común respecto a la mejora de las condiciones de vida de la humanidad, la erradicación de la pobreza, la promoción de la paz y la seguridad, la protección del medio ambiente y el respeto a los derechos humanos y a la democracia. Para llevar a cabo dicho proyecto se marcaron una serie de objetivos, conocidos como los “Objetivos de Desarrollo del Milenio”, ODM, a cumplir en el primer quinquenio del Siglo (Enríquez Sánchez y Pando Ballesteros: 2017). El tercer objetivo recogía la promoción de la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer, mientras la meta tercera especificaba la necesidad de eliminar las desigualdades entre géneros en todos los niveles de la enseñanza. También incluía a las mujeres la Meta 1.b, al señalar la necesidad de alcanzar el pleno empleo y productivo y un trabajo decente para todos, incluidos las mujeres y los jóvenes.

En cuanto a las relaciones de género y los derechos de las mujeres, los ODM no representaron una agenda diferente sino un nuevo instrumento para el cumplimiento y la aplicación de la CEDAW y de los acuerdos de Beijing. De tal modo que formaban parte de un proceso en el que las diferentes herramientas para trabajar por la igualdad se apoyaban mutuamente al tiempo que precisaban del refuerzo de los Estados para lograr su aplicación.

Terminado el periodo previsto para ejecución de los ODM, 2000-2015, el balance resultaba positivo en cuanto a la reducción de la pobreza y la conquista de algunas de las metas planteadas, faltaba, no obstante, mucho camino por recorrer, especialmente en cuestiones de igualdad.

En la reunión celebrada del 20 al 22 de septiembre de 2010, en Nueva York, sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio, se instó a los países asistentes a definir la nueva agenda de Naciones Unidas para el período 2015-2030. Finalmente, el 25 de septiembre de 2015 fue adoptado, por unanimidad, el documento final del programa, “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para un mundo sostenible” (A/RES/70/1), compuesto por 17 objetivos y 169 metas que pasaron a identificarse

como los “Objetivos de desarrollo sostenible” (ODS), que venían a suceder a los “Objetivos de Desarrollo del Milenio” (ODM).

El Preámbulo del documento final declaraba que los ODS aspiraban a «hacer realidad los derechos humanos de todas las personas y a alcanzar la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas». Además de las referencias en el preámbulo, las presiones ejercidas por parte de ONU Mujeres y de las coaliciones internacionales de organizaciones de mujeres garantizaron la existencia de un objetivo específico para las mujeres y niñas, al igual que se había incluido en los ODM. Era el Objetivo 5 que recogía la necesidad de «Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y las niñas». En las sucesivas metas se presentaba la lucha contra la discriminación en sus diferentes formas:

5.1 Poner fin a todas las formas de discriminación contra las mujeres y las niñas en todo el mundo.

5.2 Eliminar todas las formas de violencia contra las mujeres y las niñas en los ámbitos públicos y privados, incluidas la trata y la explotación sexual y otros tipos de explotación.

5.3 Eliminar todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado y la mutilación genital femenina (MGF).

5.4 Reconocer y valorar los cuidados y el trabajo doméstico no remunerados mediante la prestación de servicios públicos, la provisión de infraestructuras y la formulación de políticas de protección social, así como mediante la promoción de la responsabilidad compartida en el hogar y la familia, según proceda en cada país.

5.5 Velar por la participación plena y efectiva de las mujeres y la igualdad de oportunidades de liderazgo a todos los niveles de la adopción de decisiones en la vida política, económica y pública.

5.6 Garantizar el acceso universal a la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos, de conformidad con el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, la Plataforma de Acción de Beijing, así como los documentos finales de sus conferencias de examen.

5.a Empezar reformas que otorguen a las mujeres el derecho a los recursos económicos, así como el acceso a la propiedad y el control de tierras y otros bienes, los servicios financieros, la herencia y los recursos naturales, de conformidad con las leyes nacionales.

5.b Mejorar el uso de la tecnología instrumental, en particular la tecnología de la información y las comunicaciones, para promover el empoderamiento de las mujeres 5.c Aprobar y fortalecer políticas acertadas y leyes aplicables para

promover la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas a todos los niveles.

No faltan autoras que han comparado los ODS y los ODM desde la perspectiva de género. Diane Elson, Catedrática Emérita de la Universidad de Essex, destaca el avance que supone que las metas de los ODS aborden cuestiones como la violencia contra las mujeres y las niñas, o los derechos sexuales y reproductivos, que no aparecían en la anterior agenda. Asimismo, destaca la incorporación de referencias a las diversas discriminaciones sufridas por las mujeres en el ámbito privado bien por motivos “culturales”, o por no ser reconocidas las labores de cuidados, a cargo mayoritariamente de las mujeres, y el trabajo doméstico. Al mismo tiempo exigen la implementación de la igualdad de derechos respecto a los recursos económicos (Elson: 2016, 15-21). No obstante, la Profesora Elson critica que no se haga especial hincapié en las obligaciones de los Estados para proteger y garantizar los compromisos adquiridos, ni tampoco en los mecanismos con los que cuenta la ONU para realizar el seguimiento y la supervisión del cumplimiento de dichas obligaciones (Cruz: 1999, 21-23).

Algunos indicadores nos ayudarán a valorar los avances logrados, así como los retos pendientes a medida que la comunidad internacional avanza hacia la consecución de los objetivos de la Agenda 2030. Utilizaremos para ello los datos proporcionados por el Informe sobre Desarrollo Humano, publicado por el PNUD en 2016, así como el Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible elaborado en 2017.

En 2016, una de cada nueve personas en el mundo padecía hambre y una de cada tres, malnutrición; unas 18.000 personas morían al día debido a la contaminación atmosférica; 2 millones de personas eran infectadas por VIH al año; 24 personas por minuto eran desplazadas forzosamente de sus hogares. Podríamos continuar señalando marcadores, pero en todos ellos las mujeres se encuentran entre los sectores vulnerables que engrosan dichas estadísticas (PNUD: 2016, 3). Muestra de ello es que en todas las regiones del mundo las mujeres registran un Índice de Desarrollo Humano, IDH, más bajo que los hombres (El Índice de Desarrollo Humano es un indicador social estadístico compuesto por tres parámetros: vida larga y saludable, educación y nivel de vida digno), encontrándose la mayor diferencia en Asia Meridional, donde el valor del IDH femenino es un 20% inferior al masculino (PNUD: 2016, 3).

De forma más precisa, según los informes señalados en torno al año 2015, más de la tercera parte (35%) de las niñas en edades entre 15 y 19 años, en 30 países en los que se practica la mutilación genital femenina, fueron sometidas a esta práctica (*Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, 2017). Alrededor de 15 millones de niñas se casan anualmente antes de los 18 años, es decir, casi una cada dos segundos (PNUD: 2016). En algunas ocasiones estos matrimonios pretenden evitar situaciones de acoso o violación de las adolescentes, en otras esta es simplemente una excusa para justificar el matrimonio de menores de edad.

Según las encuestas realizadas en 87 países, entre 2005 a 2016, una de cada cinco niñas y mujeres, en edades comprendidas entre 15 y 49 años, con una relación estable sufrieron violencia física y/o sexual por parte de su pareja sentimental (*Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, 2017).

Otros factores también determinan la desigualdad. En más de 150 países las mujeres son discriminadas legalmente; siendo, en 18 países, los procedimientos para obtener el pasaporte distintos para hombres y mujeres. Estas además deben disponer del consentimiento del marido para realizar un trabajo extradoméstico y en un centenar de países se les impide ejercer algunas carreras profesionales solo por su género, condicionando, de este modo, su acceso al espacio público y a los recursos pues solo entre el 10% y el 20% de los propietarios de tierras en los países en desarrollo son mujeres (PNUD: 2016).

En contrapartida, según datos registrados entre 2000 y 2016, las mujeres dedicaban casi el triple de tiempo en trabajos domésticos y cuidados no remunerados que los hombres. Su participación en las cámaras bajas o unicamerales del Parlamento en países de todo el mundo alcanzó solo un 23,4% en 2017 y, de 2009 a 2015, en la mayoría de los 67 países con datos disponibles, menos de un tercio de los cargos de medio y alto nivel eran desempeñados por mujeres.

Datos que nos permiten afirmar que bien entrado el siglo XXI las mujeres todavía no disfrutaban de una ciudadanía plena, con las connotaciones que ésta implica, en los países en desarrollo, pero aquella es incompleta también incluso en las regiones más desarrolladas del planeta (Pando Ballesteros: 2017, 80-102).

2.3. Conclusiones

Como ha quedado reflejado en las páginas precedentes, la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres se han convertido en dimensiones generalizadas de todo discurso de desarrollo. Sin embargo, cuando nos acercamos a las estadísticas observamos que las mujeres y las niñas siguen encontrándose entre los grupos privados de las dimensiones básicas del desarrollo humano.

La desigualdad de género persiste en todo el mundo, arrebatando a las mujeres y a las niñas sus oportunidades y derechos básicos. Alcanzar la igualdad y el empoderamiento de las mujeres requiere esfuerzos contundentes, incluida la modificación de marcos legales para eliminar la discriminación de género que está profundamente arraigada y que, con frecuencia, se asienta en tradiciones patriarcales y normas sociales afines.

En pleno siglo XXI sigue siendo preciso mejorar el acceso de las mujeres al espacio público, así como su presencia en los lugares de toma de decisiones y en puestos relevantes del ámbito profesional, o en el control de los medios de produc-

ción. Para ello es interesante aprovechar el potencial de la sociedad civil que permita a las mujeres ampliar los mecanismos para participar en las instituciones multilaterales.

Se requiere la implementación de unas políticas públicas con perspectiva de género; establecer modalidades de trabajo flexibles y fomentar los servicios públicos que puedan asumir las labores de cuidado tales como guarderías, programas de actividades extraescolares, residencias de ancianos y centros de cuidados de larga duración, que puedan favorecer que las mujeres dispongan de más tiempo para ampliar sus posibilidades.

Es preciso que las políticas de género sean sostenibles sectorial y espacialmente, y se mantengan a pesar de los cambios de administraciones gubernamentales y de las tensiones entre el desarrollo económico y la democracia social y política. Para ello es necesario intervenir en el más alto nivel de la planificación nacional.

A pesar de las dificultades señaladas en este trabajo, la incorporación de las mujeres al desarrollo es imparable, así como el impulso de los grupos de mujeres de todo el mundo que buscan una alternativa al modelo de desarrollo imperante. Es preciso tener en cuenta que las mujeres experimentan problemas similares en todo el planeta, aunque utilicen estrategias diferentes para afrontarlos.

Avanzar en la consideración de los derechos de las mujeres como derechos humanos, como plantearon las conferencias mundiales, dentro de los cuales los derechos económicos y el desarrollo como un derecho universal deben ocupar un lugar fundamental, significa transformar las relaciones de género por la vía de la equidad.

Aunque se ha logrado un considerable progreso en todas las áreas de desarrollo, el ritmo del mismo es insuficiente para cumplir plenamente con los Objetivos de Desarrollo Sostenible y las metas para 2030, que es lo que reivindican las organizaciones de mujeres, que defienden como prioridad garantizar que dicha agenda tenga pleno financiamiento.

3. La crisis ambiental: economía y sociedad

Luis González Reyes

El significado hegemónico del término “desarrollo” es sinónimo de “crecimiento”. Esto se debe a que el capitalismo requiere del crecimiento sostenido para esquivar y solventar sus inevitables crisis periódicas. Pero, fruto fundamentalmente de los límites ambientales que estamos alcanzando caracterizados por los límites de recursos energéticos y materiales disponibles, este crecimiento no se va a poder sostener y, con ello, la ideología del “desarrollo”, tal y como se entiende de forma mayoritaria, va a dejar de ser posible.

3.1. Cuando dicen “desarrollo” hablan de “crecimiento”

El término “desarrollo” es polisémico, pero en este texto vamos a trabajar con la afección que consideramos hegemónica. Es esa en la que “desarrollo” y “crecimiento” son sinónimos y funcionales al capitalismo. Es desde esa lógica desde la que vamos a argumentar que estamos viviendo el final de la ideología del “desarrollo”.

El capitalismo es un sistema cuyo funcionamiento le genera inevitablemente crisis periódicas. En primer lugar, para reproducir el capital los y las capitalistas deben invertir en fuerza de trabajo (parte variable del capital) y medios de producción (parte constante del capital). Fruto de la competencia, deben acometer mejoras técnicas continuamente que conlleven aumentos de productividad. Esto produce que la parte constante del capital aumente a costa de la variable. Pero es precisamente la parte variable (el trabajo humano) la que genera la plusvalía. De este modo, con el tiempo y con una competencia sostenida, esto provoca una reducción del beneficio, que a su vez hace que disminuya la inversión, lo que ha terminado desembocando en crisis periódicas. Por decirlo de forma simplificada, fruto de la competencia cada vez se tiene que invertir más con unos márgenes de beneficio menores.

Un segundo elemento interno que desencadena crisis en el capitalismo es que hay toda una serie de trabajos que son imprescindibles para la reproducción del capital, pero que no generan plusvalía desde el punto de vista global del sistema (contabilidad, limpieza). Estos gastos van en aumento en el capitalismo conforme el sistema se va haciendo más complejo. En muchos casos, tienen que ser asumidos por la empresa, por otras empresas o, la mayoría de las veces, por el Estado. En todos los casos, el pago de estos trabajos no productivos (en el sentido de generación de plusvalor) proviene de las plusvalías de un porcentaje decreciente del proletariado.

Las crisis no solo tienen su origen en la fase de producción, sino también en la de comercialización. El sistema tiende, fruto del incremento de la maquinización, a un crecimiento constante de la producción. En contraposición, la capacidad de consumo es limitada. Este consumo es el de la clase trabajadora, el suntuario de la capitalista y las inversiones de todo tipo. El consumo de la clase trabajadora está limitado por la propia valorización del capital (no pueden subir mucho los salarios porque entonces se reduciría la plusvalía). La demanda suntuaria no es suficiente para tirar por sí sola del sistema. Finalmente, las inversiones (el ejemplo paradigmático son las infraestructuras) son buenas formas de sostener la demanda a corto plazo, pero a medio-largo requieren de un aumento en la capacidad de consumo total de la población. En definitiva, el sistema tiene una tendencia a la sobreproducción (mercancías que no encuentran salida) y sobreacumulación de capital (capital que se valoriza mal o no se valoriza).

Sin embargo, hay factores que retrasan y contrarrestan parcialmente estas tendencias estructurales a la crisis. El primero es incrementar la explotación de las personas. Puede ser en el plano laboral, mediante la depresión salarial y con ello conseguir una reducción de gastos. Pero la rebaja salarial a la larga refuerza la crisis, pues limita las ventas por debilidad de la demanda. También puede ser fuera del ámbito asalariado, incrementando la tasa de trabajos de cuidados no pagados. Pero esto termina socavando las bases de la sociedad para sostenerse y, por ende, del conjunto del sistema.

Por una parte, el aumento de la productividad que disminuye la aportación del capital variable que acabamos de reseñar también tiene efectos beneficiosos para la creación de valor. Produce que se pueda disminuir el precio de las mercancías y aumentar su monto total, lo que hace posible incrementar las ventas consiguiendo compensar la pérdida de plusvalía por unidad de producto. Alternativamente, se pueden bajar los salarios sin que disminuya el poder adquisitivo del proletariado (pues las mercancías son más baratas) y, por lo tanto, las ventas. Así, el crecimiento de la producción y del consumo sortean la crisis (temporalmente, no entramos ahora en lo que sucede a medio y largo plazo).

El crecimiento también se produce mediante la expansión del sistema hacia sus afueras. Por una parte, la creación de nuevos mercados: nuevas facetas de la vida sujetas a la lógica de la acumulación y/o nuevos territorios en los que sus recursos y

poblaciones se sometían a dicha lógica. Es decir, una profundización en la mercantilización de la vida y una extensión territorial del capitalismo.

La segunda manera es incrementar la apropiación del “trabajo” de la naturaleza. Imaginemos una mina en la que los costes se cubren con 5 horas de trabajo y los 3 restantes sirven para producir plusvalía. Si esa mina tuviese una ley mayor, haría falta menos trabajo humano para concentrar el mineral, lo que podría reducir a 4 horas el trabajo de las personas asalariadas para cubrir los costes de la producción. Podríamos decir que ha sido el “trabajo” de la naturaleza de concentrar el mineral (que es externo al capitalismo) del que se ha apropiado el sistema, ya que no se produce una restitución ni reparación (una vez utilizado, no hay reposición del mineral en la misma concentración). El capitalismo se apropia de este “trabajo” porque lo mercantiliza y con ello lo convierte en capital en forma de materia prima. El aprovechamiento creciente del “trabajo” de la naturaleza no es un accidente evitable en el sistema, sino un elemento nodal e imprescindible para la reproducción del capital, que está íntimamente ligado al crecimiento.

3.2. El “desarrollo” como ideología del crecimiento

Si el crecimiento sostenido es indispensable en el funcionamiento del capitalismo, no es de extrañar que se haya creado toda una ideología alrededor de él. En esta construcción, los términos “progreso” y “desarrollo” se convirtieron en equivalentes y significaron ambos “crecimiento”, por su puesto económico.

Durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial se aupó al PIB como el indicador estrella. Todo se debía medir en términos monetarios, y no cabía tener en cuenta la alteración y deterioro de las variables biofísicas ni de los trabajos de cuidados. Además, la degradación ambiental y social incrementaba el PIB (tala de bosques, sobreexplotación de pesquerías, expansión de la agricultura industrializada, urbanización, tratamiento de vertidos), ocultando los aspectos negativos que su expansión implicaba.

Pero la aparición cada vez más evidente de fuertes disfunciones ambientales locales obligó a que empezaran los primeros intentos institucionales de creación de organismos y regulaciones para enfrentarlos. Esto se afrontó con medidas de “final de tubería”. En la década de 1960, se empezaron a hacer palpables los conflictos medioambientales interestatales y se comenzaron a buscar vías institucionales para abordarlos. También hubo una concienciación ecologista *in crescendo*. La publicación de *Los límites del crecimiento* (Meadows y col., 1972) marcó un antes y un después en todas estas reflexiones al poner sobre la mesa la imposibilidad del crecimiento infinito en un ecosistema finito. Todo lo cual creó el caldo de cultivo que dio lugar a la primera conferencia internacional sobre la problemática ambiental: la conferencia de la ONU en Estocolmo (1972). Su declaración final estableció que el combate contra la pobreza era imprescindible para proteger el medio ambiente. Y este combate tenía que hacerse con más desarrollo, que no era otra cosa que más crecimiento.

En la siguiente década, la crisis ambiental se cruzó con la crisis energética, las crisis político-sociales en el Centro y la intensificación de la rebelión de las Periferias, lo cual aumentó el debate: la retórica para abordar la problemática ambiental se convirtió en un campo de batalla internacional.

Pero el auge del neoliberalismo afectó a la lucha ambiental. Los precios del petróleo y de la energía en general, así como de las materias primas, empezaron a caer abruptamente. Eso permitió que el crecimiento se pusiese otra vez en marcha y con él se relegó la visibilidad de los límites ambientales. En este contexto, se redactó *Nuestro futuro común* (CMMAD, 1992) que impulsó el concepto de “desarrollo sostenible”. El texto no consideraba previsible la escasez de petróleo en el futuro y, tras resaltar algunos de los principales problemas ecológicos, se centraba en subrayar que «lo que necesitamos es una era de crecimiento, un crecimiento vigoroso y, al mismo tiempo, social y ambientalmente sostenible». Las preocupaciones, como señala Naredo (2006), pasaron de la posible escasez de recursos a la contaminación y los residuos, que afectaban sobre todo a los países centrales y que ocultaban los problemas de raíz del metabolismo urbano-agro-industrial. Así, el “desarrollo sostenible” no solo es un oxímoron, sino que además el sustantivo, “desarrollo” (crecimiento), se impone claramente sobre el adjetivo, “sostenible”.

En la Cumbre de la Tierra de Río (1992) se coronó el “desarrollo sostenible” como la forma de acabar con la pobreza y resolver la crisis ambiental. Este crecimiento solo se conseguiría liberalizando y profundizando el comercio mundial, entre otras medidas de corte neoliberal. El foco institucional (y social) se desplazó hacia mecanismos de mercado para afrontar los problemas ambientales. Además, la industria fue avalada como un agente hacia la sostenibilidad. Los años posteriores a la Cumbre de Río han seguido la senda marcada allí.

Esto es en lo que concierne al discurso ambiental, en el plano de la retórica social también es necesario hacer un breve recorrido, pues el “desarrollo” (crecimiento) se proyecta como la solución a las desigualdades Centro-Periferias. El término fue popularizado por Truman en 1949 cuando habló de países “desarrollados” y “subdesarrollados” (simplificando de paso toda la diversidad de pueblos). Además, como el subdesarrollo caía del guindo y era una etapa hacia el desarrollo, apareció un tercer término, el de “en vías de desarrollo”. El desarrollo reconfiguró las relaciones Centro-Periferias, que pasaron de ser colonizadores-colonizados a desarrollados-subdesarrollados.

Quienes saben cómo conseguir el desarrollo son, obviamente, quienes ya están desarrollados y a partir de ahí se han justificado todas las intervenciones en la política local que han impulsado la supeditación de las Periferias al Centro. En este papel, han sido claves el BM, el FMI, el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) y los programas de ayuda al desarrollo de cada país. Incluso bajo el paraguas del “desarrollo” se han llegado a legitimar invasiones por medio de las “intervenciones humanitarias”.

Para conseguir el desarrollo es imprescindible el crecimiento, por lo que ambos términos, en la práctica, se vuelven a unir. La clave no estriba en el reparto de la propiedad, ni en las desiguales relaciones Centro-Periferias. Se pone el dedo sobre el escándalo que es la pobreza, pero no sobre la riqueza, como si ambos aspectos no estuviesen relacionados. La clave es simplemente conseguir una tasa de aumento del PIB suficiente. El subdesarrollo, más que un absoluto, es una comparación entre el PIB de distintos países, que, por lo tanto, obliga a un crecimiento sin fin. Además, este discurso pone el énfasis en que el bienestar se puede conseguir sin conflictos, incluso que ese era el mejor medio. En el fondo, el “desarrollo” esconde una triple falacia: i) que es bueno en sí mismo; ii) que es posible para todos los países, es decir, que el “desarrollo” de unos no se basa en el empobrecimiento de otros; y iii) que es factible en un planeta de recursos limitados.

La ideología del desarrollo no solo ha calmado rebeliones en las Periferias, sino que también ha servido para canalizar muchas energías de las poblaciones de los Estados centrales hacia la “ayuda al desarrollo”. En términos generales, ha impregnado cada vez más las subjetividades sociales.

3.3. El fin del crecimiento y del “desarrollo”: Los límites internos para el sostén del capitalismo global

Tras la II Guerra Mundial, el keynesianismo había conseguido un periodo de rápido crecimiento gracias a la expansión monetaria (del consumo), y el incremento de la productividad y la explotación de la naturaleza (con el petróleo como eje director), entre otros elementos. Pero este modelo entró en crisis en la década de 1970 por un exceso de producción y de capital ocioso. La respuesta neoliberal fue el incremento de la explotación dentro del capitalismo (precariedad laboral) y fuera (naturaleza, otras sociedades mediante la globalización, más ámbitos de la vida), y la expansión del crédito y de la economía financiera (detracer plusvalía del futuro). Esto permitió sostener las tasas de beneficios, pero incrementando todavía más la sobreproducción y sobreacumulación latentes. Finalmente, la crisis estalló en 2007/2008 y aparecieron los elementos de fondo que se venían desarrollando desde mediados del siglo XX: la reducción del capital variable y el incremento de los trabajos no productivos, así como la incapacidad para introducir continuamente cantidades sustanciales de riqueza exterior en la circulación ampliada del capital. Probablemente, estemos asistiendo a la quiebra del capitalismo global por su incapacidad de mantener la reproducción del capital.

En lo que concierne a la recuperación de la plusvalía a nivel interno del capitalismo, los márgenes son estrechos:

- 1) El recurso interno histórico del sistema ha sido incrementar la productividad para con ello rebajar el coste de la mano de obra (que puede mantener su nivel de vida accediendo a mercancías más baratas) y sostener la masa de plusvalía aumentando el volumen de ventas. Sin embargo, la productividad

cada vez crece más despacio (Husson, 2015) debido a tres razones. La primera es que las TIC no están dando los resultados esperados (Acemoglu y col., 2014). En segundo lugar, no se está realizando una inversión productiva sustancial (en nueva planta o en mejoras tecnológicas), sino fundamentalmente en la economía financiera (Husson, 2015; Roberts, 2015), ya que no hay expectativas de crecimiento en la economía productiva. Esto es un indicador claro de la debilidad, cuando no de la inexistencia, de una recuperación real. Finalmente, y de manera más profunda, el final de la energía y los materiales abundantes y accesibles están planteando límites físico-económicos a las inversiones tecnológicas rentables, sobre lo que entraremos más adelante.

- 2) No queda mucha mano de obra que incorporar trabajo asalariado, una vez que las mujeres están ya en gran parte bajo esa lógica.
- 3) Las rebajas en las condiciones laborales están teniendo límites en forma de luchas sociales (por ejemplo, en China), de que ya no quedan grandes nichos de “trabajo barato” por explotar a nivel mundial y, sobre todo, de la limitación que supone reducir más los salarios sin resentir el consumo.

Para que el valor creado en la producción se pueda realizar, es imprescindible que las mercancías se vendan, lo que es crecientemente difícil en el escenario de sobreproducción que se arrastra. Por lo tanto, la destrucción del poder adquisitivo de la clase trabajadora, sobre todo de las “clases medias” de EEUU y la UE, ha supuesto profundizar en la crisis capitalista, ya que minó su capacidad de compra.

Sin embargo, todavía no se ha producido una disminución importante del consumo. Esto se ha conseguido mediante una expansión gigantesca de la liquidez y del crédito, pero esta estrategia está llegando a su límite. La creación ingente de dinero ha permitido un anémico crecimiento productivo y financiero. Pero es inestable, ya que se basa en el apoyo de los Gobiernos (coyuntural y en las mismas líneas productivas que generaron la crisis) y en la inmensa inyección monetaria de los bancos centrales. No hay recuperación de la economía productiva y la desconfianza está también en las capacidades del sector financiero, no en vano está lejos de haber saneado sus tóxicos balances.

En los años de exuberancia financiera y durante la Gran Recesión, que se podría alargar hasta su recrudescimiento, la deuda se ha disparado. El capitalismo necesita de la creación de deudas para funcionar, pero no hay margen para un incremento creíble de estas mientras no se saneen, sobre todo en un planeta de recursos disponibles menguantes. Por lo tanto, en la medida en que no se hagan fuertes quitas, pues la deuda es impagable, no habrá recuperación real posible. Pero el saneamiento de esa deuda implica una crisis de amplio calado. El problema es más grave ya que, hasta la crisis de la década de 1970, fue posible que el PIB creciese a la misma velocidad que la deuda. Sin embargo, desde entonces la deuda no es capaz de animar la reproducción

del capital a la suficiente velocidad para compensar su crecimiento (Tverberg, 2015), lo que está produciendo la creciente acumulación de deudas impagables.

Todo esto en lo que concierne a la capacidad de reproducir el capital a nivel interno del sistema. ¿Qué nichos le quedan al capitalismo para expandirse y, con ello, salvar los límites a la creación de valor que está encontrando? En el siguiente apartado entraremos en lo que concierne al “trabajo” de la naturaleza. Respecto a la expansión hacia nuevas sociedades, no hay mucha más globalización que llevar a cabo, una vez “completada” la inclusión de China y Rusia. Tampoco se puede esperar mucho recorrido de una mayor mercantilización de las poblaciones más empobrecidas mediante estrategias como el “capitalismo inclusivo”. En lo que sí hay algo más de margen es en la privatización de servicios públicos, pero es difícil pensar que pueda sostener por sí solo un nuevo ciclo expansivo.

Además, para que estas estrategias, tanto internas como externas, sean factibles es necesario que los seres humanos puedan trabajar en la reproducción del capital. Es decir, que las sociedades sean capaces de sostener la vida. Pero este sostenimiento de la vida está siendo fuertemente erosionado.

3.4. Los límites ambientales a la ideología del “desarrollo”

No existe crecimiento sin aumento en el consumo de materia y energía, como argumentaremos en el siguiente apartado. Es más, no existe crecimiento sin una variedad alta de elementos utilizables, y fuentes energéticas abundantes, densas y disponibles sin intermitencias. Esto, que había sido la tónica del siglo XX, está dejando de serlo.

En la explotación de un recurso minero, la primera fase tiene forma de curva ascendente. Es una etapa en la que cada vez se puede obtener más cantidad de materia prima. En ella, se encuentran los yacimientos más accesibles y grandes. Pero, inevitablemente, llega un momento en el que la capacidad de extracción empieza a declinar. El punto de inflexión es el “pico de la sustancia”. Durante la segunda fase, esta se consigue en cantidades decrecientes, es de peor calidad (puesto que primero se explotan los mejores yacimientos) y más difícil de conseguir (ya que al principio se eligen los emplazamientos de más fácil extracción y de mayor tamaño, y además la sustancia cada vez es más difícil de sacar). De este modo, una vez sobrepasado el pico, lo que resta es una disponibilidad decreciente, de peor calidad, y más difícil técnica, financiera y energéticamente. También es un método más contaminante y que por lo tanto requiere de más medidas paliativas.

Cuando suceda el cénit y cómo es el descenso de la extracción una vez se sobrepasa depende de factores geológicos (cantidad de las reservas, concentración), políticos (ayudas públicas, inestabilidad, apuesta por el reciclaje en el caso de los minerales), económicos (inversiones), sociales (resistencias a la explotación), am-

bientales (falta de otros elementos necesarios para la extracción) y tecnológicos (mejoras en la maquinaria). La tabla 1 resumen cuándo se pueden producir los picos de distintas fuentes energéticas y la tabla 2 de distintos elementos que son centrales para el funcionamiento de la economía.

	Fecha prevista del cénit	TRE	Energía primaria (% en 2015)	Potencial teórico máximo (% de 2015 y TW)		
Líquidos combustibles	2018-2024		31,3			
Petróleo convencional	2005	18-20:1 y bajando				
Petróleo ártico		5-10:1				
Petróleo aguas profundas		5-10:1				
Petróleos pesados y bitumen		3:1				
Petróleo de roca poco porosa	2018-2022	<5:1				
GTL		5:1				
CTL		<5:1				
Kerógeno		1,5-7:1				
Biodiésel		1-9:1			0,005	incluido en biomasa
Bioetanol		2-5:1				
Gas combustible	2020-2039		21,2			
Gas convencional		10-20:1 y bajando				
Gas de roca poco porosa		2-5:1				
Clatratos de metano		2-5:1				
Carbón	2025-2040		28,6			
Carbón convencional		46:1 y bajando				
Gasificación subterránea de carbón		<<46:1				
Uranio	2015	5-14:1 ligada al pet.	4,8			
Renovables			14,1	26-66 (4,5-12 TW)		

Hidroeléctrica	No hay	20-84:1 ligada al pet.	2,4	0,5-1,8 TW
Eólica	No hay	10-20:1 ligada al pet.	1,4	0,5-2 (+0,5) TW
Fotovoltaica	No hay	0,8-3:1 ligada al pet.		2-4 TW
Termoeléctrica	No hay	4-20:1 ligada al petróleo		0,06-0,2 TW
Geotérmica	No hay	9:1 ligada al pet.		0,06-0,7 TW
Marinas	No hay	1:1 ligada al pet.		0,9-3,3 TW
Biomasa y residuos		10-80:1	10,3	

Tabla 1: Características de las fuentes energéticas. La potencia mundial considerada ha sido de 18 TW (Fernández Durán y González Reyes, 2018).

Elemento	Fecha prevista del cénit	Algunos usos
Mercurio	1962	Baterías, medicina.
Arsénico	1971–2015	Preservantes de la madera, diodos láser, LED, aleaciones, insecticidas, pigmentos.
Estaño	1979–2010	Latas, industria del vidrio, pigmentos, fungicidas, soldadura, esmaltes, baterías.
Teluro	1984	Placas solares, electrónica, aleaciones.
Plomo	1986/9–2015	Pigmentos, recubrimiento de cableado, aditivos de plásticos, insecticidas, esmaltes, imanes.
Cadmio	1989–1996- 2010	Baterías, aleaciones, televisores, catalizadores.
Fósforo	1989–2031/4	Fertilizantes.
Talio	1995	Medicina, óptica, electrónica.
Selenio	1994	Medicina, electrónica, aleaciones, células solares.
Zirconio	1994–2020	Materiales resistentes a altas temperaturas y a la corrosión, acero, medicina, superconductores.
Oro	1994-2000	Reserva monetaria, componentes electrónicos.
Plata	1995-2015	Reserva monetaria, aplicaciones industriales (sobre todo electrónicas).

Antimonio	1998	Conductores, microprocesadores, baterías, retardantes de llama.
Zinc	1999-2015	Anticorrosivo, baterías, pigmentos, aleaciones.
Galio	2002-2040	Electrónica, diodos, láser, microondas, paneles solares, LED, medicina.
Wolframio	2007	Resistencias, electrónica, materiales resistentes.
Manganeso	2007-2020	Aceros inoxidables, pigmentos.
Cobre	2012-2020	Conducciones eléctricas, producción de electricidad, construcción.
Litio	2015-2040	Baterías, medicina.
Bismuto	2015-2020	Medicina, aleaciones.
Cromo	2015	Metalurgia, catalizadores, curtido de cuero, protección de la madera.
Níquel	2017-2025	Acero inoxidable, aleaciones, catálisis.
Molibdeno	2018- 2022	Aceros resistentes, catalizadores en la industria petrolera, pigmentos, lubricantes, electrónica.
Niobio	2022	Acero, superconductores, lentes.
Germanio	2025	Fibra óptica, electrónica, óptica, catalizadores.
Magnesio	2025	Medicina, componentes de aleaciones.
Titanio	2028-2040	Medicina, construcción.
Hierro	2030-2040	El metal más usado en masa.
Cobalto	2030- 2042	Aleaciones, imanes, industria petrolera, electrónica, pigmento, baterías.
Tántalo	2034	Telefonía móvil, ordenadores, televisiones.
Vanadio	2042-2067	Aleaciones (acero especialmente), catalizadores, baterías, electrónica.
Aluminio	2050	El segundo metal más usado en masa.
Potasio	2072	Fertilizantes, células fotoeléctricas, pirotecnia.

Tabla 2: Picos de extracción y usos de distintos elementos (Fernández Durán y González Reyes, 2018).

Un segundo elemento a considerar en la disponibilidad energética es la tasa de retorno energético (TRE). La energía bruta no marca cuánta energía le queda disponible a la sociedad, pues hay que descontar la energía requerida para obtenerla. Para estimar la energía neta es necesario conocer la TRE, que es el cociente entre la energía obtenida y la energía invertida para ello. A altas TRE (mayores de 20:1), la energía neta y la bruta se parecen bastante. Sin embargo, a partir de una TRE de 10:1 la energía neta cae de forma exponencial. La tabla 1 resume las TRE de los combustibles fósiles, que están en fuerte descenso.

No hay que considerar solo el pico de extracción (la energía total disponible) y la TRE, sino también si la disponibilidad energética es continua o discontinua, si está concentrada o dispersa, o si se transforma en un vector energético de altas prestaciones o más limitado. El segundo adjetivo de cada par describe las características de las fuentes del futuro, como argumentamos a continuación, lo que refuerza la imposibilidad de sostener el crecimiento.

3.5. No hay alternativas al fin del “desarrollo”

La Crisis Global está teniendo impactos imposibles de ocultar. Es por eso que desde las instancias de poder se lanzan nuevos mitos que persiguen plantear que el crecimiento, el “desarrollo”, es todavía posible. Pero no tienen detrás argumentos sólidos.

3.5.1. El mito de las fuentes energéticas alternativas

Que el petróleo, acompañado por el gas y el carbón, sea la fuente energética básica del capitalismo no es casualidad. El petróleo se caracteriza (en algunos casos se caracterizaba) por: i) tener una disponibilidad que no depende de los ritmos naturales; ii) ser almacenable de forma sencilla (no es especialmente corrosivo, es líquido, no se degrada); iii) ser fácilmente transportable; iv) tener una alta densidad energética; v) estar disponible en grandes cantidades; vi) ser muy versátil en sus usos; vii) tener una alta TRE; y viii) ser barato. Una fuente que quiera sustituir al petróleo debería cumplir todo eso. Pero también tener un reducido impacto ambiental para ser factible en un entorno fuertemente degradado.

No hay ninguna fuente energética alternativa, en solitario o en combinación, que pueda sustituir con iguales prestaciones al petróleo convencional y, mucho menos, al conjunto de los combustibles fósiles. Esta afirmación es válida para los agrocarburos, el hidrógeno (que en realidad es un vector energético, no una fuente), los hidrocarburos no convencionales y la nuclear. También para las energías renovables, incluyendo la biomasa (Fernández Durán y González Reyes, 2018):

- 1) Las energías renovables no son suficientes para mantener los niveles de consumo actuales y, con las tecnologías disponibles, apenas llegaríamos a alcanzar la mitad. Estas limitaciones provienen de tres factores: el carácter

poco concentrado de las renovables; el hecho de que, frente a los combustibles fósiles que se usan en forma de energía almacenada, las renovables son flujos; y que la energía neta que proporcionan varias de ellas es baja. En la tabla 1 se muestran sus TRE y potencias teóricas máximas.

- 2) Las renovables, en su formato hipertecnológico, son una extensión de los combustibles fósiles más que fuentes energéticas autónomas. Todas ellas requieren de la minería y el procesado de multitud de compuestos que se realiza gracias a los fósiles. Probablemente, el futuro será de energías renovables explotadas con tecnologías más sencillas y menos potentes.
- 3) Hay sectores que las renovables no pueden impulsar. Uno es el del transporte pesado debido a las limitaciones de las baterías (permiten llevar poca carga y tienen relativamente poca autonomía). Otro es el de la industria petroquímica. Por ejemplo, sería necesario realizar enormes consumos de biomasa para cambiar las materias primas fósiles por vegetales, algo que no es posible. Además, hay que tener en cuenta que algunos procesos industriales se pueden electrificar, pero otros no, como la reducción química de los minerales. Para esto haría falta más carbón vegetal. En un escenario de máximos (fuera probablemente de las posibilidades realistas), el sector petroquímico se reducirá al 45-49% del tamaño que tenía en 2005 (García-Olivares, 2015).
- 4) Los plazos requeridos para construir las nuevas infraestructuras se adentran en las curvas de caída de la disponibilidad de combustibles fósiles y, por lo tanto, dificultan enormemente cualquier transición.

3.5.2. El mito de las fuentes materiales inacabables

Ante el pico de distintos elementos se plantean tres opciones: i) la explotación de los recursos bajo el lecho marino o disueltos en el agua; ii) el reciclaje; y iii) la sustitución de los elementos más escasos por otros más abundantes.

Bajo el fondo marino parecen existir importantes depósitos con leyes similares a las terrestres. Otra cosa es la viabilidad económica y energética de su obtención, cuyos costes se disparan, pues estamos hablando de la explotación de sólidos (más difíciles de extraer que los líquidos y los gases), a centenares de metros de distancia y en un ambiente corrosivo. A pesar de que las principales potencias tienen proyectos para su desarrollo, no existen minas importantes en el mar. La extracción de recursos disueltos en el agua marina se ha planteado para el litio y el uranio, pero es inviable por la energía que requiere.

El reciclaje tiene fuertes límites. Un primer problema es que casi no se está llevando a cabo porque no existe una política pública apropiada, porque los aparatos no están diseñados para la recuperación de sus componentes, pero sobre todo porque el sistema necesita acumular materiales de forma constante. El segundo problema es que reciclar los aditivos que se añaden a distintos compuestos (pinturas, plásticos) es

imposible para el ser humano. Es cierto que el sistema-Tierra recibe grandes cantidades de energía del Sol que podrían sostener altas tasas de reciclaje de los materiales, pero eso requeriría un funcionamiento mediante compuestos totalmente biodegradables, basado en fuentes energéticas no concentradas, plenamente integrado en los ecosistemas y de ritmos mucho más lentos. Es decir, otro sistema socioeconómico (González Reyes, 2017).

Por último, la sustitución no es una opción sino, cada vez más, una necesidad. Pero una necesidad que implica la reducción en las prestaciones, la menor disponibilidad (hay sustitutos, pero en menores cantidades y de más difícil acceso por la crisis energética) y, en muchos casos, la imposibilidad de mantener la tecnología actual. Por ejemplo, no existe sustituto óptimo de ninguno de los 62 metales o metaloides más usados en los aparatos de alta tecnología. Y para 12 de ellos no hay sustituto adecuado (Dennehy, 2013).

3.5.3. El mito de la eficiencia

Propone que el aumento de la eficiencia es parte de la solución (o incluso la solución) a los problemas energéticos y materiales. Ciertamente, la tecnología puede incrementar temporalmente la TRE y todavía hay recorrido para una cierta mejora a nivel mundial de la eficiencia (PNUMA, 2014). Sin embargo, tiene límites insuperables e incluso efectos secundarios adversos.

En primer lugar, una parte de las supuestas mejoras en la eficiencia en las regiones centrales no son tales, sino deslocalizaciones de los procesos más consumidores de materia y energía a las zonas periféricas.

Un segundo aspecto es que las medidas basadas en la eficiencia tienen poco recorrido si se persigue el crecimiento exponencial. Hace falta una reducción del uso de energía y materiales del orden del 90% en las regiones centrales para entrar dentro de los límites de la sostenibilidad, como se desprende de las reducciones de GEI requeridas para no disparar los bucles de realimentación positiva. Para alcanzar esta meta gracias a una mayor eficiencia sería necesario un “factor 10” (los materiales y la energía por unidad del PIB disminuyen 10 veces). Pero si en este tiempo la economía sigue creciendo al 2% sería necesario un “factor 27”, y si crece al 3% un “factor 45” (Spangenberg, 2008). Es obvio que la mejora de la eficiencia tiene un límite físico marcado por las leyes de la termodinámica. Además, muchos procesos ya son todo lo eficientes que cabe esperar.

La mejora de la eficiencia no siempre conlleva una reducción en el consumo de materia y energía. Por ejemplo, a pesar de la importante mejora en las emisiones de CO₂ de los vehículos en la UE, la reducción de emisiones por kilómetro recorrido se ha visto desbordada por el impresionante aumento del parque automovilístico y de los kilómetros recorridos en coche. El resultado es un incremento del consumo global de petróleo para los vehículos. Este es el efecto rebote o la paradoja de Jevons. Este

ejemplo dista de ser una excepción: «la mayoría de los trabajos empíricos han avalado el hecho de que el “efecto rebote” existe y que su valor, en términos generales, se encuentra entre el 8% y el 65%» (Carpintero, 2005). Además, no hay que considerar solo el efecto rebote directo, sino también el indirecto. Este consiste en que los ahorros se desvían a otros sectores donde se incrementa el consumo. El fundamento último del efecto rebote es que el aumento de la eficiencia libera recursos que permiten aumentar la producción y el consumo. En realidad, es una consecuencia del capitalismo y de su necesidad de crecimiento continuo.

3.5.4. El mito de la desmaterialización o el desacoplamiento

La desmaterialización es la afirmación de que la economía capitalista puede seguir creciendo reduciendo su consumo de energía y materia. Su versión suave es el desacoplamiento, que sostiene que el PIB aumente de forma más rápida que el consumo material y energético.

La desmaterialización no se sostiene con datos empíricos. Así, el consumo energético y material desde la Revolución Industrial ha seguido una curva exponencial. Además, todos los periodos en los que ha bajado el consumo de materia se han debido a una recesión económica. Se puede añadir que la correlación entre el PIB y el consumo energético mundial es casi lineal, mostrando el acoplamiento de ambos indicadores. Como resumen Ward y col. (2016): «el crecimiento en el PIB no se puede desacoplar del material y energético». Esto no está en contradicción con afirmar que ha disminuido la intensidad energética de la economía, pues la pendiente de la recta es menor de 1.

En el centro de la propuesta de la desmaterialización está una economía basada en servicios. Pero este tipo de actividad no es menos consumidora de materia y energía (Carpintero, 2003; Warr y col., 2010), y requiere del sector industrial para existir. Es más, una economía basada en servicios es incompatible con el capitalismo, ya que el consumo de servicios tiene límites estrechos (el tiempo disponible por las personas) y no se puede acumular (como los bienes materiales). Esto implica problemas irresolubles para la reproducción del capital.

En realidad, la desmaterialización es físicamente imposible. El Segundo Principio de la Termodinámica supone que la utilización de energía (y de la materia) conlleva su degradación y el reciclaje tiene limitaciones, como ya hemos apuntado.

3.5.5. El mito de la ciencia y la tecnología

Los mitos anteriores son hijos del mito de que la ciencia y la tecnología podrán sostener el crecimiento. En primer lugar, Ayres y Warr (2005) mostraron cómo la mayoría de los avances tecnológicos en realidad eran aumentos de la cantidad de energía utilizada o en la eficiencia en que esta era trasladada hasta el lugar donde el trabajo era realizado. La tecnología no es más que energía, materia y conocimiento

colectivo sedimentados. No puede generar energía ni materiales, por lo que no puede resolver los problemas de fondo.

El segundo límite es la ley de rendimientos decrecientes. Significa que los inventos más fáciles de abordar se llevan a cabo en primer lugar y los más difíciles, después. Esto implica que los requerimientos energéticos, materiales, intelectuales y financieros necesarios crecen exponencialmente conforme avanza el conocimiento y que, además, deben sostenerse durante periodos más dilatados de tiempo. Esto se refleja en que la tasa de innovación (número de inventos relevantes por año partido por la población mundial) tuvo su pico en la década de 1870 (Huebner, 2005). Aplicando esto al mito de la eficiencia, surge un argumento más para sostener que su incremento indefinido es imposible. Esto lo corrobora el hecho de que ya se viene registrando un descenso continuado en las mejoras en la eficiencia.

Otro problema de primer orden es el temporal. Hemos visto como el descenso energético y material está sucediendo ya o lo hará en muy breve lapso. Sin embargo, entre la invención, la viabilidad económica y la difusión masiva de los cambios tecnológicos pasan décadas.

Si sumamos la ley de rendimientos decrecientes a la reducción progresiva de la disponibilidad de energía y a los largos plazos para el desarrollo de las tecnologías, la dificultad de solventar técnicamente los desafíos que tiene la humanidad se vuelve aún más irreal. Esto no implica solo la incapacidad de sostener el ritmo innovador, sino incluso de mantener el sistema tecnocientífico actual.

Pero, más allá de todos estos límites fisicoquímicos del sistema tecnocientífico, hay otro fundamental: ni la ciencia ni la tecnología van a ser capaces de resolver los problemas ambientales y sociales porque su causa es político-económica, no técnica. Las soluciones tendrán que pasar, necesariamente, por la superación del capitalismo. Uno de sus pilares ideológicos es el “desarrollo”.

Segunda parte

Hacia una nueva fase de postdesarrollo

4. Los discursos postdesarrollistas y sus críticas

Yesica Álvarez Lugo

Las primeras aproximaciones postdesarrollistas comienzan a tomar resonancia a finales de los años ochenta y principios de los noventa, fecha en la cual se celebró en Ginebra el primer congreso internacional bajo esta denominación. Esta cita organizada por la Eckenstein Foundation y el Institut d'Etudes sur le Développement en el año 1991 dio el pistoletazo de salida a la constitución de una corriente de pensamiento diversa y heterogénea donde numerosas perspectivas, enfoques y argumentos comparten un rechazo total al desarrollo. Las obras de referencia obligada para conocer el argumentario principal postdesarrollista son los volúmenes colectivos del *Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (Sachs, 1996), *The Post-development reader* (Rahnema y Bawtree, 1997) y *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo* (Kothari *et al.*, 2019). No obstante, también son de suma relevancia los trabajos individuales de autores como Arturo Escobar (2007), Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash (1998), Gilbert Rist (2002), Eduardo Gudynas (2014), Serge Latouche (2003) y Alberto Acosta (2013), entre otros y otras.

En este tiempo el postdesarrollo —corriente de pensamiento plural, aunque se presente con un sustantivo singular— se ha postulado como una “alternativa *al* desarrollo” y no como una “alternativa *de* desarrollo más”. Y ello porque se propone una transformación epistemológica y sistémica del “desarrollo” en la que el término —así como su orden discursivo— sea abandonado y superado. Este posicionamiento es producto del carácter híbrido que tiene esta corriente al ser fruto de —por un lado— las críticas que se han venido realizando a los debates oficiales y academicistas sobre desarrollo o lo que es lo mismo, a los Estudios sobre Desarrollo. Y, por otro lado, de aplicar a estos discursos oficiales y academicistas las teorías críticas postestructuralistas y de la postmodernidad/globalización, así como los estudios postcoloniales y decoloniales; todas ellas corrientes que han influido en la generalidad de las Ciencias Sociales.

Por tanto, y a partir de dicho carácter híbrido, los discursos postdesarrollistas vendrán a concebir el “desarrollo” como una creencia, como un producto histórico, como un discurso y como una práctica. Así, y sobre dicha percepción, se cimentan una serie de postulados-base, un mínimo común denominador, que compartirá toda teoría postdesarrollista a pesar de la gran heterogeneidad en argumentos, enfoques y temáticas que la caracterizan.

A continuación se profundizará en esta visión postdesarrollista sobre el “desarrollo” y sobre dichos postulados-base, pero antes debe tenerse presente que, en definitiva, la alternativa que propone el postdesarrollo no es otra que legitimar en condiciones de igualdad material y formal al sujeto subalterno/subdesarrollado y sus modos de saber-conocer, hacer, escuchar y vivir para, a partir de ello, intentar transformar las estructuras que impiden la construcción de un mundo heterogéneo y plural (Escobar: 2009, 28-29; Esteva: 2009, 4). Desde el postdesarrollo se entiende que para ello no existen recetas y que, por tanto, los caminos son múltiples (Gudynas: 2009, 33); así no hay que esperar ninguna propuesta cerrada y concreta por parte de esta corriente. No obstante, y pese a ello, sí pueden ser referidas como propuestas postdesarrollistas más “conocidas” o “populares” el Decrecimiento (en Europa) y el Buen Vivir (en América Latina).

4.1. Visión postdesarrollista sobre el desarrollo

El término “desarrollo” no posee un significado unívoco al ser un concepto controvertido, abstracto y multiforme que ha cambiado a lo largo del tiempo. Es por este motivo que no queda más que retrotraerse a la evolución de los Estudios sobre Desarrollo para manejar una idea o concepto; y dicha idea o concepto no es más que la imagen teórica e histórica del desarrollo que se ha construido a lo largo de las diferentes etapas y discursos oficiales sobre desarrollo que han ido sucediéndose a lo largo de la historia. A grandes rasgos —y siguiendo la identificación de las etapas enunciadas por Koldo Unceta (2009, 2014)— podemos enumerar las siguientes fases en la historia de los Estudios sobre Desarrollo: (a) desde una aproximación clásica, progreso significa expansión productiva y, por ende, desarrollo; (b) en la década de los años 20 y 30 se posiciona la idea de “bienestar”, la cual supone crecimiento económico; (c) en la década de los 50 y 60 nace la Economía al Desarrollo y con ella la cuestión del subdesarrollo; (d) con la década de los 60 y 70 cobra especial relevancia el componente humano del desarrollo y así van surgiendo importantes críticas a los límites convencionales del discurso sobre desarrollo que evidencian, principalmente, la cuestión de género, la cuestión medioambiental y la cuestión de la pobreza y la equidad; así como la diferente posición de los países y sus economías por la división del trabajo y comercio internacional; (e) con la década de los 70 llega la crisis económica que lleva a que en los años 80 se impongan los conocidos “ajustes estructurales” y la consecuente “década perdida del desarrollo”; y (f) en los años 90 en adelante, se es testigo de la proliferación de muchos y muy variados desarrollos alternativos, cobra especial interés la cuestión de la

Ayuda Oficial al Desarrollo, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y, finalmente, los Objetivos de Desarrollo Sostenible y la Agenda 2030.

Las teorías postdesarrollistas —conocedoras de esta “evolución” del concepto de “desarrollo” que hemos resumido escuetamente en el párrafo anterior— concebirán dicho término como un concepto «amebiano» con numerosos pseudópodos semánticos que mantiene y posterga una desigualitaria relación de poder que queda manifestada en los términos que conforman el discurso (Sachs: 1996, 5). Así, el desarrollo será entendido por el postdesarrollo tanto como un «proyecto económico» como un «proyecto cultural» nacido en Occidente con la pretensión de establecer en el imaginario colectivo la idea de progreso y modernidad como camino hacia un estado de plenitud (Escobar: 2009, 26). Esto se logrará gracias, entre otras cosas, a la difusión e institucionalización del binarismo desarrollado/subdesarrollado; una dicotomía arbitraria que se ha construido históricamente y que ha permitido la difusión y expansión del mito del desarrollo y con él, de su discurso y sus prácticas.

El postdesarrollo, por tanto, se presenta como un nuevo arquetipo teórico e ideológico que debe lidiar con la praxis, ya que las necesidades concretas de acción colisionan con los problemas que surgen con la implementación y gestión de los cambios a emprender en la práctica, sobre todo en aquellos casos donde la construcción de cualquier propuesta postdesarrollista debe partir de la realidad impuesta por el “desarrollo” (Acosta: 2013, 37).

4.1.1. Desarrollo como creencia

El desarrollo es considerado por las teorías postdesarrollistas como una creencia sustentada por la metafísica occidental, la cual sostiene la linealidad de la historia; un supuesto teleológico basado en la promesa de alcanzar el estadio final de la historia que es, por definición, un estado de plenitud (Escobar: 2007, 100; Rist: 2002, 33-36). Desde el postdesarrollo se llama la atención sobre el préstamo que las Ciencias Sociales han hecho a las Ciencias Naturales al tomar el concepto de “desarrollo” que es propio de este último campo para aludir al fenómeno natural de evolución. Desde enfoques postdesarrollistas la metáfora biológica ha servido como una estrategia de marketing para la venta del discurso desarrollista; pues a través de ella se ha transmitido la percepción de que, con el paso del tiempo, se iría produciendo el perfeccionamiento de las sociedades, su expansión y crecimiento. Con esta naturalización se aceptan a su vez —según Rist (2002, 39)— cuatro asunciones o características del “desarrollo”: «discrecionalidad» o crecimiento a través de fases diferenciadas que poseen un sentido y un objetivo y que, por lo tanto, se considera positivo; «continuidad» o cambio constante; «carácter acumulativo» o encadenamiento de etapas ordenadas; y, por último, «irreversibilidad». Dichas asunciones refuerzan la idea de este perfeccionamiento *natural* labrado en el tiempo; idea de perfeccionamiento que viene —a su vez— sustentada en la idea de progreso y en la inseparable compañía de la pareja ciencia-tecnología que está llamada a llevar a la humanidad hacia un estadio “mejor” (Ullrich: 1996, 361).

Así, para el postdesarrollo, la metafísica occidental ha impuesto su visión lineal de la historia haciendo creer que el desarrollo es un proceso transitorio que sí o sí conducirá hacia el progreso; un progreso alcanzable mediante la modernización, la industrialización y la urbanización. Dicho proceso ya ha sido emprendido por Occidente y por ello éste sirve de ejemplo y modelo al resto del planeta en una autoproclamada superioridad que le vale para mostrarse ante el Mundo “pobre” e “infantil” como ejemplo a seguir. Para el postdesarrollo, por tanto, el discurso del desarrollo es más que todo una manifestación del etnocentrismo de Occidente cuyo poder reside en su internacionalización por una gran cantidad heterogénea de personas, comunidades, pueblos y Estados (Rahnema: 1997, 119).

Esta creencia etnocéntrica basada en la presunción de que «[...] lo que es válido para unos debe ser necesariamente válido para todo el mundo» se ha conformado como una especie de religión que enuncia sus mandamientos: economización del tiempo y mercantilización de las personas y de los bienes; dinero como única medida de valor; culto al individuo, la competición y el éxito individual; especialización y compartimentación de la vida; y reclamo universal del modelo de desarrollo (N'Dione *et al.*: 1997, 368). En definitiva, y para postdesarrollistas como Gilbert Rist (2002), no cabe la menor duda: el desarrollo es una creencia occidental, un mito.

4.1.2. Desarrollo como producto histórico

El discurso del desarrollo visto a través de lentes postdesarrollistas surge tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y no por casualidad. Para el postdesarrollo hay una intencionalidad clara en él y una motivación aún más cristalina. Las explicaciones son de carácter histórico y, por lo tanto, el desarrollo mismo y su discurso es un producto de la misma naturaleza. Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial se produce una reorganización mundial del poder: Europa queda herida en sus cimientos por los estragos de la guerra y Estados Unidos se consolida como gran potencia económica y militar. No obstante, la URSS se coloca en la esfera internacional como el otro gran gigante que hace frente y que colisiona con los intereses de su antagonista capitalista. La Guerra Fría se instaura y la gran contienda entre EE. UU y la URSS sitúa su campo de batalla fuera de sus fronteras. Es entonces cuando la consolidación de los Tres mundos se establece: Primer Mundo (industrializado y capitalista), Segundo Mundo (industrializado y comunista) y Tercer Mundo (no-industrializado y fuente de materias primas cuyo futuro era negociado en la sede de las Naciones Unidas). Y todo ello en un contexto de crecientes reivindicaciones y luchas, ya sean de carácter anticolonial en Asia y África, o antimperialistas por parte del creciente nacionalismo latinoamericano.

Después de 1945 el sistema capitalista mundial se afianza bajo la dirección estadounidense, a quien le iba interesando cada vez más librarse de las trabas que el “Viejo Mundo” ejercía en el “Sur”, pues su industria y sus emergentes corporaciones requerían del acceso directo a materias primas baratas. Se opta pues, por la crítica al antiguo imperialismo y al fomento de un «nuevo imperialismo anticolonial» (Rist: 2002, 90) que

verá discursivamente la luz el 20 de enero de 1949 en el Punto IV del discurso de investidura del presidente de EE. UU Harry S. Truman, en el cual se posiciona y publicita el binomio desarrollado/subdesarrollado. El discurso del desarrollo se pronunciará originalmente, por tanto, en boca de la gran potencia capitalista mundial; lo cual supone *a priori* una sospecha de omisión inviable a ojos postdesarrollistas y explica el porqué de que las referencias a este presidente sea un tópico frecuente en su literatura (Rist: 2002, 84-85; Escobar: 2007, 73; Sachs: 1996, 2; Illich: 1996, 159; Sbert: 1996, 299; Ullrich: 1996, 360; Esteva: 2009, 1; Tortosa: 2009, 18; Saunders: 2004, 1).

El discurso de Truman inaugura, por tanto, una nueva conceptualización de las relaciones internacionales donde la posición de los países ahora bautizados como “subdesarrollados” —o menos avanzados económica e industrialmente hablando— ocuparían un lugar estratégico en el contexto de la Guerra Fría. Así, para el postdesarrollo, el discurso convencional del desarrollo fue formulándose —nutrido con la metafísica occidental— debido a la coyuntura histórica en la que se encontraba el mundo a finales de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, desde el punto de vista postdesarrollista, si se pasó del discurso colonizador al discurso desarrollista no fue por la firme convicción de protección de la humanidad, sino por la pragmática impuesta del momento (Escobar: 2009, 1; Rahnema: 1997, 118-119; Rist: 2002, 59-81). Es por ello que el discurso del desarrollo es concebido por el postdesarrollo como hijo de su tiempo y, por tanto, simple y llanamente, un producto histórico.

4.1.3. Desarrollo como discurso

El postdesarrollo, al nutrirse de la metodología postestructuralista, analiza el desarrollo como discurso. Ello significa que en dicho análisis se trasciende la mera textualidad al entender que el lenguaje posee fuerza productiva; es decir, a través de los enunciados y las prácticas que éstos posibilitan se crea realidad, realidad que establece relaciones de poder y subjetividades jerarquizadas. El giro discursivo aplicado al análisis del desarrollo por parte de los discursos postdesarrollistas permite evidenciar que los significados trascendentales —tales como subdesarrollo, pobreza, necesidades básicas, progreso, ayuda, ciencia, territorio, Estado, igualdad, medioambiente, mercado, nivel de vida, participación, planificación, población, producción, recursos, tecnología etc.— son relativos a un tiempo y a un espacio determinado donde la existencia de las estructuras dependen de los regímenes de verdad impuestos por el poder. Para que nos entendamos, el postdesarrollo considera que los significados de los términos utilizados por los discursos sobre desarrollo son totalmente arbitrarios, ya que estos conceptos quedan definidos por las potencias que ostentan el poder político, económico y que dominan las estructuras de poder-conocimiento tales como las Universidades y otros centros de formación técnica.

La formación discursiva auspiciada por los Estudios sobre Desarrollo se concreta en la existencia de una regularidad entre sus objetos, sus tipos de enunciación, sus conceptos y sus elecciones temáticas. Es esta regularidad establecida entre estas relaciones

lo que determina lo que puede decirse, por quién puede decirse y con qué autoridad y legitimidad se dice. Es esta regularidad lo que impone un determinado orden del discurso que a su vez decreta lo que puede ser enunciado y pensado, por quién, de qué modo y mediante qué vías y canales; todo lo cual conlleva a que en los márgenes se sitúe el discurso deslegitimado y descalificado, que es por tanto impensable. Es por ello que los discursos no-convencionales sobre desarrollo o alternativos *al* desarrollo no gozan de la misma legitimidad que los discursos sobre desarrollo; ya que aquéllos no comparten el mismo espacio discursivo que éstos. Los desarrollos alternativos, a diferencia de las alternativas *al* desarrollo, sí comparten este espacio discursivo o el orden del discurso impuesto por el Desarrollo; lo que supone una lucha transformadora de las prácticas dominantes limitada, pues se sigue legitimando y reforzando —aunque de manera crítica y de tendencia reformadora— los objetos, tipos de enunciación, conceptos y elecciones temáticas de la formulación discursiva del desarrollo.

Lo que se pretende enfatizar desde el postdesarrollo es precisamente que se han normalizado las relaciones de desigualdad y poder bajo un halo de naturalización y objetividad que se ha conseguido gracias al andamiaje discursivo de los Estudios sobre Desarrollo. Mediante este discurso de desarrollo se ha representado de forma universal, hegemónica y preconstituida a los “pobres” y “subdesarrollados” que son sustraídos de todo contexto histórico, económico, político, social, cultural, de género y clase; en definitiva, de todo contexto. El “subdesarrollo”, por tanto, es para los autores y autoras postdesarrollistas una construcción discursiva del Desarrollo que éste considera exterior a sí mismo y observable de manera panóptica para su tratamiento y posterior superación.

En definitiva, las teorías postdesarrollistas visualizarán el desarrollo como un discurso occidental nacido en el siglo veinte que instaura como estructura motriz de la sociedad el crecimiento económico exponencial rentable a los poderes estatales y corporativos dominantes; quienes interpretan —e imponen con ello el régimen de verdad— a los *otros* mundos como realidades atrasadas y subyugadas por la escasez material que puede ser solventada por el triunvirato de la modernización —capital, ciencia y tecnología— que conducirá hacia el progreso social y cultural. El postdesarrollo, como crítica postestructuralista, estudiará por tanto las relaciones entre los diversos elementos que componen el discurso, así como las relaciones entre éstos y sus prácticas e instituciones; ya que este complejo sistema de relaciones es lo que determina el marco limítrofe de lo que puede ser dicho, pensado y propuesto. Finalmente, no hay que olvidar que afirmar que el desarrollo es un discurso por parte de la crítica postdesarrollista significa que se ha recurrido a la metodología postestructuralista que sostiene que el discurso transforma y produce realidad a través de sus prácticas. En este sentido, el discurso no es mera textualidad, ya que posee fuerza productiva mediante las prácticas posibilitadas a través del lenguaje y sus enunciados.

4.1.4. Desarrollo como práctica

El postestructuralismo sostiene que todo discurso se despliega a través de las prácticas concretas y cotidianas que él mismo posibilita y que dan lugar a una realidad. En este sentido, el desarrollo como discurso, sigue este mismo patrón y ello significa que el discurso sostenido por los Estudios sobre Desarrollo o la Economía al Desarrollo ha creado acciones, situaciones, conocimientos, pensamientos e instituciones que hacen del desarrollo una realidad palpable y del subdesarrollo una “verdad” tangible. Para el postdesarrollo, los mecanismos que hacen del desarrollo un discurso atractivo, fuerte y dinámico vienen dados por las estructuras de poder-conocimiento que se manifiestan en su progresiva marcha institucional y en la potestad del conocimiento experto producto de su proceso de profesionalización.

La profesionalización y la institucionalización, en definitiva, evidencian el desarrollo como práctica, cuyos principios de autoridad y competencia regulan y normalizan su discurso. De esta manera, por muy amebiano que sea el concepto “desarrollo”, éste existe «[...] a través de las acciones que legitima, las instituciones a las que hace vivir y los signos que atestiguan su presencia» (Rist: 2002, 22). Y esta articulación entre el conocimiento experto y la profesionalización del desarrollo es, a ojos postdesarrollistas, un complejo sistema de poder cimentado en la episteme moderna-occidental que excluye saberes y conocimientos *otros* al respaldar el saber científico-técnico y no otro tipo de saberes, como el narrativo y ancestral (Escobar: 2007, 33-34). De esta manera, se restringe temas o asuntos, que pasan a ser del dominio del conocimiento especializado de base occidental.

Así, para el postdesarrollo, la producción de conocimientos en materia de Estudios de Desarrollo no hace más que establecer relaciones jerárquicas de poder entre las personas letradas en la materia y la gente común. De esta manera, el conocimiento sobre desarrollo se convierte en una disciplina académica con unos determinados métodos de enseñanza e investigación y con unos criterios de autoridad bien definidos que con su apariencia neutral son funcionales al sistema de conocimiento y poder establecido (Escobar: 2007, 87). La rama del saber correspondiente a las Ciencias Sociales, y sobre todo a la economía, es la encargada de nutrir la nueva materia compartimentada y separada del resto de las áreas de conocimiento y de la vida social; pues la especialización en esta área del saber requiere unas capacidades y dotará de unas cualidades analíticas precisas para abordar el concreto objeto de estudio. Las estructuras de poder-conocimiento y sus instituciones asociadas formarán cuadros de profesionales destinados a mejorar la vida de la humanidad mediante intervenciones donde solo es necesario aplicar de manera diestra y disciplinada estrategias y técnicas científicas sistematizadas que serán evaluadas conforme a indicadores. Esta asistencia técnica supone la aplicación de grandes paquetes de transformaciones socio-culturales e institucionales en los países y regiones “a desarrollar” que siguen un patrón universal de normas económicas, sociales, culturales e institucionales aplicables a todas y cada una de las personas del planeta (Senarclens: 1997, 195). Tal y como indica Nandy (1997, 168) el colonialismo

moderno (calificativo con el que alude al desarrollo) creó de manera exitosa jerarquías seculares incompatibles con los órdenes tradicionales. Los profesionales y técnicos eran y son, por tanto y para las teorías postdesarrollistas, los encargados de instaurar e implantar dicha jerarquía.

Para los discursos postdesarrollistas, por tanto, el desarrollo no es más que un mito, un producto histórico, un discurso y unas prácticas llamadas a ser superadas y abandonadas.

4.2. Postulados-base de los discursos postdesarrollistas

El postdesarrollo opta por la defensa de la pluralidad de modos de vida y de seres, estares y saberes diversos y legítimos dentro del planeta común que comparte la humanidad. Esta defensa es esbozada por los enfoques postdesarrollistas a partir de un marco argumental común o —como aquí se denominará— una serie de postulados-base, que pueden ser considerados como un escenario de criterios identificados en la formulación de estos discursos críticos. Las alternativas concretas *al* desarrollo serán, en todo caso, propias de cada región y no unívocas para todas las personas y territorios del planeta; lo que no impide, que se sostenga desde el postdesarrollo un mínimo común denominador que compartirán las muy diversas propuestas postdesarrollistas.

4.2.1. Oposición a la categoría binaria desarrollo/subdesarrollo

Las teorías postdesarrollistas consideran que el establecimiento de la dicotomía desarrollo/subdesarrollo responde a una cuestión de poder ya que los significados de ambos términos son impuestos desde el *locus* de enunciación de quien tiene capacidad de imponer su régimen de verdad. Para el postdesarrollo se trata de una renovada codificación dicotómica de la realidad y de las sociedades que posterga la relación de poder desigualitaria heredada de la época colonial. Conceptualmente, la dicotomía desarrollado/subdesarrollado parte de un cierta «continuidad sustancial» entre ambos conceptos al ser el “subdesarrollo” la «[...] forma aún inacabada o para mantenernos en la metáfora biológica, embrionaria» del desarrollo (Rist: 2002, 89). Ello supone construir en el imaginario colectivo una aspiración de cambio social que permita justificar determinadas prácticas y mantener una actitud supuestamente racional que conciba la oposición al “desarrollo/progreso” como un fenómeno *contra natura*.

Para el postdesarrollo, al oponer el estado de opulencia deseable al estado de carencia indeseable se intuyen una serie de ideas que, casualmente, coinciden con las ofrecidas por la economía capitalista dominante: «en el mundo real, más allá de la disputa académica sobre los significados del término, desarrollo es lo que tienen las personas, áreas y países “desarrollados” y los demás no» (Esteve: 2009, 2). El sujeto “subdesarrollado” se representa, por tanto, a través de tipos universales y homogéneos que trascienden cualquier particularidad y contexto y que, por lo tanto, obliteran toda existencia plural y todo factor situacional.

El postdesarrollo, rechazando y actuando contra esta exhibición de generalidades que desvaloriza a grupos humanos y pueblos enteros, se nutre de las premisas postestructuralistas, postcoloniales y decoloniales para afirmar con contundencia que el “subdesarrollo” es una ficción que tiene como objeto imponerse como “verdad”. Es por ello que el concepto “desarrollo” debe abandonarse, pues éste no es —no existe— sin su contrario, el subdesarrollo; una categoría cimentada sobre ideas ontológicas que posibilita y posterga relaciones de poder donde se desvalora la diversidad de seres, estares y saberes existentes en el mundo.

4.2.2. Rechazo a la superioridad epistémica del saber científico y del experto

El eurocentrismo y la geopolítica del conocimiento son fenómenos inherentes al discurso del desarrollo según las teorías postdesarrollistas; ya que este discurso aparentemente neutral parte de la observación “objetiva” e “imparcial” de una realidad a la que se le aplican —para proceder a su análisis— categorías occidentales. El Desarrollo se ha presentado como un conjunto de estudios científicos —como una disciplina— dentro de la rama de las Ciencias Sociales. Mayoritariamente de corte economicista, aunque no únicamente, estos estudios han seguido una metodología y han compuesto una doxología que es estudiada y reproducida por cuadros de expertos técnicos y profesionales que, en teoría, saben cómo solucionar o al menos remediar en gran medida el estado de escasez al que se ven sometidos grandes grupos humanos y sociedades enteras. El conocimiento occidental, sus construcciones discursivas y sus representaciones, por tanto, se exportan y se inculcan como verdades que estructuran subjetividades, espacios, cuerpos y prácticas sociales a la vez que deslegitiman las que no responden a estos parámetros.

En este sentido, desde el postdesarrollo se considera que la estructura binaria desarrollado/subdesarrollado se extiende al plano epistémico agudizándose en la dicotomía experto/no-experto; todo lo cual construye la representación del no-experto como un ignorante cuyo saber cuestionable por tradicional e irracional es, además, primitivo, mítico y atrasado. La desvalorización de los conocimientos y técnicas tradicionales por parte del experto se produce —además de por la dicotomía establecida entre la instrucción y la ignorancia— a través de la especialización del lenguaje y del uso de tecnicismos. Este lenguaje empleado como herramienta de trabajo por los cuadros de expertos del desarrollo redefinen y remodelan la percepción de los seres humanos que observan en su vida cotidiana y que representan para, así, producir teorías y datos que plasmarán en informes y en evaluaciones que se presumirán científicas, imparciales y neutras (Esteva y Prakash: 1998, 72). Asimismo, los índices de desarrollo son productos del conocimiento eurocéntrico y, por lo tanto, serán métodos de cálculo arbitrarios con base en aspectos económicos y estadísticas, generalmente referidos al nivel de vida y al producto interior bruto per cápita o al sumatorio de este último con la esperanza de vida al nacer y con el grado de alfabetización de un país (Latouche: 1997, 135).

Los discursos postdesarrollistas buscarán descentrar y desplazar este conocimiento occidental y sus construcciones discursivas y representaciones reivindicando el papel de la sabiduría popular, del conocimiento no-científico o no-académico, de las prácticas asentadas por años y años de experiencia y de la sapiencia ancestral transmitida a través de generaciones. El saber y conocimiento *otro* deslegitimado por las estructuras de poder-conocimiento occidentales que enaltecen la ciencia y la academia como únicas fuentes de erudición serán, por tanto, re-valorizados por el postdesarrollo. En este sentido, la crítica postdesarrollista se dirigirá a derribar el lugar hegemónico del experto y de la supremacía de la ciencia a favor de la pluralidad de sujetos productores de conocimiento y de la diversidad de modos legítimos y valiosos de saberes no-científicos. Así, lo que se pretende desde el postdesarrollo es un cambio en la concepción de lo que *es* y *no-es* conocimiento legitimado; se persigue, por tanto, que las formas heterogéneas de conocer-saber-pensar *otros* sean consideradas y sopesadas al mismo nivel que el pensamiento moderno o saber científico; que las personas, en definitiva, sean reconocidas como expertas en sus vidas y que con ello tengan la potestad de dialogar y proponer *sus* soluciones a *sus* problemas, que habrán sido identificados por ellos y ellas al ser interlocutores legítimos y guías de *sus* procesos.

4.2.3. Rechazo a la pretensión de discurso único del desarrollo

Las teorías postdesarrollistas sostienen que el discurso del desarrollo tiene la pretensión de ser universal y que, por lo tanto, pretende la homogenización del mundo conforme a sus parámetros y límites establecidos en su orden discursivo. No obstante, desde estos enfoques se defiende que la legitimidad del desarrollo como discurso único ha llegado a su fin; y ello lo demuestran las múltiples y variadas resistencias en terreno que han despertado sus programas y proyectos. Estas resistencias —que no son nuevas, pero con los años han ido haciéndose más visibles y patentes en el día a día— se oponen a la imposición del modelo desarrollista a la vez que proporcionan las alternativas que consideran válidas según su contexto, cultura y necesidades.

Dentro de estas alternativas, y uno de los motivos principales que suscita la oposición al modelo desarrollista, cobra relevancia el trato que se le otorga a la Naturaleza. Ya se trate de propuestas biocéntricas o no, lo cierto es que la preocupación por el cuidado de los ecosistemas y de los ciclos naturales de regeneración de los mismos es una fuente ingente de críticas a un modelo —el sostenido por el discurso del desarrollo— devastador con la Naturaleza. ¿Y el Desarrollo Sostenible? El Desarrollo Sostenible para el postdesarrollo es un parche más que se le ha puesto al discurso para seguir postergándolo, y es que —para el postdesarrollo— este llamado a la “sostenibilidad” no es más que un “greenwashing” que pretende dar la imagen de una preocupación por el cuidado del medioambiente en un sistema que —por la carga economicista de sus cimientos— no puede prescindir de un continuo crecimiento

económico que por definición contradice la valoración y cuidado del medio natural y de sus recursos.

Por otro lado, es preciso reparar en que —desde los años cincuenta del pasado siglo hasta la actualidad— se han sucedido toda una compleja gama de acontecimientos que hacen del desarrollo un anacronismo dado que sus herramientas conceptuales y metodológicas han quedado desfasadas por las particularidades de esta nueva etapa histórica marcada por la globalización neoliberal. En este sentido, no parece sensato a ojos postdesarrollistas que se apliquen como solución las mismas herramientas y métodos que provocaron la aparición y/o agravamiento del problema llamado a solventar: «[...] es el momento de entender que no se puede transformar el mundo mediante conceptos y estrategias que corresponden con los sueños del pasado» (Rist: 2002, 253-254). De esta manera, cualquier reinención sobre los mismos principios —aunque maquillados— conducirá a un «neo-desarrollismo» (Escobar: 2009, 27) o a más «maldesarrollo» según la concepción del profesor José María Tortosa (2009); no al postdesarrollo.

Todo ello supone que desde el imaginario postdesarrollista se conciban los diversos desarrollos alternativos como parches que garantizan la continuidad del discurso y de sus prácticas, legitimando así sus estructuras de poder-conocimiento y sus intereses; y todo ello a pesar de que, en diversos puntos teóricos —tanto desarrollos alternativos como alternativas al desarrollo— coincidan. En este sentido se podría referir, entre otras, a la Ética al Desarrollo, a determinadas posturas ecofeministas, a las críticas generales al Desarrollo que venían siendo difundidas ya desde los años sesenta por parte de los Estructuralistas Latinoamericanos y del Enfoque de la Dependencia y, a algunos puntos importantes surgidos de la teoría del Desarrollo Humano. No obstante, debe sopesarse que la gran diferencia entre desarrollo alternativo y las teorías postdesarrollistas es que éstas últimas optarán por la oposición radical a la continuidad discursiva y doxológica del Desarrollo y a la legitimidad de sus especialistas.

Con la crítica al discurso “único” y “moderno” del desarrollo, el postdesarrollo pretende legitimar modos de vida *otros* que no se corresponden con los parámetros desarrollistas y que son tildados por éste como modelos o modos de vida “subdesarrollados”. Así, el término “pluriverso” se posiciona en la literatura postdesarrollista como una propuesta de defensa de un mundo plural y heterogéneo donde ningún modo de vida, ser, estar o saber sea por definición superior a otro. Este pluriverso que vendría a subvertir el universalismo se define por la coexistencia pacífica y sostenible de una rica multiplicidad de idiomas morales, conceptos y discursos que respetan la legítima diversidad y el diálogo (Esteve y Prakash: 1998, 116). En definitiva, desde el postdesarrollo se critica la idea de desarrollo y con ella todas sus premisas de progreso y modernización que mantiene la creencia en un camino y un fin que llevará a la humanidad al encuentro con un estado de plenitud y abundancia donde todos los

seres vivirán libres y felices. El precio para alcanzar este paraíso secular que los expertos y técnicos del desarrollo profetizan es —se advierte desde enfoques postdesarrollistas— la pérdida de la pluralidad cultural y de la biodiversidad (Sbert: 1996, 305); y, por ello, el postdesarrollo lo rechaza frontalmente. Para estas corrientes críticas legitimar un discurso de progreso universal —el desarrollo— es legitimar un discurso basado en un tipo de saber especializado (científico-técnico) que tiende a homogeneizar en la medida que se va universalizando. Y es por ello que, ante el universo desarrollista, se propone el pluriverso postdesarrollista donde forma de seres, estares, saberes y vivires *otros* sean legitimados y respetados en su diversidad.

4.2.4. Defensa de los movimientos sociales de carácter emancipador como actores de cambios

Los discursos postdesarrollistas llaman la atención sobre las dinámicas que impone la actual globalización neoliberal y el tipo de universalismo económico y cultural que va implantando. Desde estos enfoques críticos se considera que el discurso desarrollista ha mutado para quedar transfigurado en el pensamiento global que hace de la postmodernidad la acentuación de los peores atributos de la modernidad: la prolongación de la colonialidad y con ella de la dominación y explotación; la beatificación de la biotecnología y la tecno-ciencia como salvadores de la humanidad; el aumento de la capacidad decisoria de las grandes corporaciones económicas; el empeño en la desarticulación de la soberanía popular y de sus procesos colectivos y sociales; y el impulso neoliberal y mercantilista como guía de la vectorial historia universal de la humanidad. Ante esta realidad, el postdesarrollo fija su mirada en las resistencias ejercidas por las bases populares y de los movimientos sociales de carácter emancipador⁵.

Para Escobar (2004, 86-98) la «imaginación del después del Tercer Mundo» se desarrolla a raíz de dos procesos centrales: el primero, por la aparición de esta nueva manera de «globalidad imperial» que subordina económica, militar y políticamente a las regiones y pueblos del mundo; y, el segundo, por la consecuente emergencia de movimientos sociales auto-organizados que se relacionan en redes y que, operando con nuevas lógicas, fomentan acciones contrahegemónicas que potencian otras formas de globalización. Para el postdesarrollo son estos movimientos sociales de carácter emancipador —colectivos, participativos y no jerárquicos— los que impulsan una transición paradigmática que supera los postulados de la modernidad instaurando *otras lógicas y otras políticas*; “otra cosa” a lo teorizado e imaginado por expertos y académicos eurocéntricos es lo que estas bases sociales —con sus prácticas— están provocando e impulsando. De esta manera, tal y como explica Majid Rahnema (1997,

⁵ Por movimientos sociales de carácter emancipador se entiende aquellos movimientos sociales que luchan a favor de la liberación respecto de un poder, autoridad o tutela y en contra de cualquier tipo de situación de subordinación, opresión y dependencia en la línea teorizada por Boaventura de Sousa Santos (2009).

125), bajo las peores condiciones aparecen nuevas formaciones humanas y alianzas que tratan de defender sus raíces y su deseo de vivir en autonomía; las cuales utilizan un lenguaje fundamentalmente diferente al del desarrollo. En este sentido, el autor aclara que la “problemática” de la era del postdesarrollo estará marcada por el resultado de las luchas, a todos los niveles, entre las fuerzas de la conciencia humana y la creatividad y las estrategias de manipulación de economistas y de instituciones profesionalizadas. Así, la materialización de los discursos del postdesarrollo vendrá de la mano de las luchas populares por la justicia social, es decir, por las movilizaciones contrahegemónicas donde recobran importancia grupos desdeñados como sujetos revolucionarios: indígenas, afrodescendientes, campesinos, mujeres y marginados urbanos, entre otros.

En definitiva, los discursos postdesarrollistas pondrán en el centro de sus debates el papel fundamental de estos movimientos sociales de carácter emancipador y luchas contrahegemónicas que no vienen ideadas por expertos, ni académicos ni intelectuales, sino por el común de las gentes. El postdesarrollo verá en estas movilizaciones y en sus resistencias y reivindicaciones las epistemes *otras* marginadas que, con sus prácticas, proponen alternativas viables. El postdesarrollo, por tanto, pretende pasar del discurso teórico a la materialidad de sus enfoques a través de las alternativas propuestas *por y desde* las bases populares a través de sus movimientos, reivindicaciones, experiencias de resistencia y prácticas. De ahí vendrán las propuestas concretas de alternativas al desarrollo con las que superar el modelo convencional que devasta culturas y ecosistemas.

4.3. Conclusión

Las teorías postdesarrollistas son una amalgama de propuestas que conformarán un nuevo paradigma contestatario al discurso del desarrollo al considerarse éste una empresa imperialista y economicista que devasta culturas y ecosistemas. El postdesarrollo se presenta como una propuesta cuya intencionalidad principal es romper con la linealidad discursiva del Desarrollo y de sus múltiples parches de manera tal que no suponga una grieta más en el discurso, sino su fractura teórica definitiva que trae como consecuencia la legitimación de modos de vida *otros*, con sus plurales y diversas formas de seres, estares y saberes. Y es que hay que recordar que los discursos postdesarrollistas realizan sus análisis a partir de las aportaciones postestructuralistas, postmodernas, postcoloniales y decoloniales que han influido en la generalidad de las Ciencias Sociales y que aplican a los Estudios sobre Desarrollo. Con ello, concluyen que el desarrollo se define a partir de su carácter mítico, histórico y discursivo que se materializa a través de las prácticas que llevan a cabo su cuadro de profesionales y sus instituciones. Producto de estos análisis, los discursos postdesarrollistas llegan a la conclusión de que es necesario superar de manera radical los límites convencionales del desarrollo y de su orden discursivo; tarea que se proponen emprender a través

de la toma en consideración de una serie de postulados-base a partir de los cuales pueda comenzarse a andar hacia un mundo heterogéneo y plural.

Tras más de dos décadas de discursos postdesarrollistas éstos han ido tomando posiciones y han influido notablemente en diversas discusiones relacionadas con la necesidad de superar el modelo de desarrollo convencional-economicista. Un ejemplo de ello es la presencia de dichas preocupaciones y críticas en los debates en torno al Buen Vivir en la región andina y al Decrecimiento en Europa. Aunque es un error considerar que el Buen Vivir y el Decrecimiento representan la materialización del postdesarrollo, no es menos cierto que su enfoque ha influido en la formulación de los mismos. Esta influencia, junto con la emergencia de los múltiples y diversos Discursos de la Transición —que se posicionan en el imaginario postdesarrollista a propuesta de Escobar (2012) como vías para marchar hacia la materialización de alternativas al desarrollo concretas— puede ser considerada como una muestra más de la incidencia de los discursos postdesarrollistas. Al margen del ámbito académico, las teorías postdesarrollistas son de uso recurrente por parte de algunos activistas y movimientos sociales. Todo lo cual revela que los mismos están incidiendo en la práctica de diversos grupos humanos que pretenden cambios en muchos aspectos y ámbitos de la sociedad, sobresaliendo de entre varios, el campo de la producción, el consumo y la manera de considerar a la Naturaleza y al trabajo productivo y reproductivo.

El postdesarrollo es, en definitiva, una corriente de pensamiento heterogénea y plural que suministra una crítica estructurada del desarrollo que puede ser utilizada tanto en el ámbito académico como en el debate social y político. No obstante, y pese a lo dicho, debe evidenciarse que ciertos temas o cuestiones deberían ser tratados de una manera más profunda por parte de las teorías postdesarrollistas. Estas cuestiones pueden ser muchas y muy variadas, pero a criterio de quien escribe estas líneas se deberían considerar tres de especial relevancia en el mundo actual: el análisis de las nuevas tecnologías y de las investigaciones bio-tecnológicas; un estudio más profundo del lugar y el papel de los feminismos en esta alternativa al desarrollo más allá de referenciar su importancia; y la consideración de los derechos humanos. Con todo, se comparta o no la visión postdesarrollista sobre el desarrollo y sus postulados-base, no puede dejar de reconocerse que el postdesarrollo se ha posicionado en el debate académico, social y político como una valiosa herramienta de análisis crítico con la que someter a examen y cuestionar —entre otras cosas— los avances, retrocesos y reestructuraciones de la Agenda de Desarrollo y los parámetros que guían la Cooperación Internacional.

5. De la construcción de alternativas locales a las transiciones urbanas ecosociales. Apuntes sobre las potencialidades y limitaciones del movimiento de Ciudades en Transición

José Luis Fernández Casadevante y Nerea Morán Alonso

Nuestra civilización se encuentra llegando rápida y alegremente a lo alto de una montaña rusa, todas las evidencias científicas auguran que estamos disfrutando del remanso de paz antes de la caída y el inicio de las curvas. Un tiempo de descuento, los intensos segundos que tratamos de prolongar mientras evitamos el vértigo que provoca mirar el abismo que tenemos bajo los pies. El Antropoceno, la superación de los límites biofísicos, el colapso climático, el declive energético apuntan a un inexorable cambio de ciclo histórico donde ya *nada será como antes* (Klein: 2016). Los cambios radicales han dejado de ser una opción a elegir para convertirse en un imperativo a planificar.

Asistimos a una coyuntura en la que estamos emplazados a reactivar la producción de un pensamiento urbano crítico, así como de unas prácticas que reactualicen muchas de las grandes cuestiones e interrogantes que se habían formulado para buscar alternativas a la ciudad industrial desde hace siglo y medio: ¿Cuál es la unidad de complejidad territorial mínima para planificar transiciones en el suministro de agua, energía y alimentos? ¿Cómo se reconcilian el campo y la ciudad? ¿Cómo se conjuga el protagonismo social y las propuestas municipalistas? ¿Cómo se activa ecológicamente a los grupos socialmente vulnerables? ¿En qué medida resulta posible transformar las ciudades sin cambiar el modelo socioeconómico?

Anticipándose a contextos ecológicamente adversos y frente a un fatalismo paralizante, una pluralidad de movimientos sociales, en la que destaca el Movimiento de Transición, vienen ensayando respuestas prácticas a pequeña escala. Un experi-

mentalismo que está movilizando la ilusión de miles de comunidades locales, renovando algunos planteamientos del ecologismo y poniendo a disposición de la sociedad estructuras y patrones que pueden ser funcionales en los escenarios futuros.

5.1. Nuevo localismo, ecobarrios, la red del nuevo municipio... o las transiciones antes del movimiento de transición

Siempre hay una historia que nos precede, por lo que toda fecha de inicio es arbitraria, podríamos remitirnos al socialismo utópico y el primer cooperativismo, o a la geografía anarquista impulsada por Eliseo Reclús y Kropotkin, que defendieron la disolución de las grandes ciudades en asentamientos de menor escala, la posible descentralización de la industria y su necesaria combinación con la agricultura para garantizar la sostenibilidad de los asentamientos, la importancia del contacto con la naturaleza para el bienestar humano o la necesidad de que campesino y ciudadano fuesen de la mano (Oyón: 2011).

Podríamos recordar la Ciudad Jardín⁶ formulada por Howard a finales del XIX, como una utopía práctica donde se conjugaban lo positivo de las dinámicas urbanas (la activa vida social, los servicios públicos, las mayores oportunidades e innovaciones socioeconómicas) y de las rurales (espacios abiertos, contacto con la naturaleza, proximidad entre vivienda y trabajo...). Un proyecto de promoción de organismos autogestionados que se autogobernarían localmente e impulsarían una economía cooperativa. Una iniciativa que también resultó influyente en el primer urbanismo moderno, impulsado por la socialdemocracia durante el periodo de Entreguerras en ciudades como Viena, Berlín o Frankfurt. Barrios de cooperativas de vivienda obrera con amplias zonas verdes, numerosos equipamientos y una densa vida asociativa y económica de base autogestionada, que incorporaban el cierre de ciclos de agua y materia en proximidad; o cuestiones como que cada casa tuviera un huerto, pues los arquitectos, urbanistas y paisajistas que los diseñaron habían formado parte de la Asociación Internacional de la Ciudad Jardín (Fernández Casadevante y Morán: 2015).

Referentes lejanos que conectarían con el nacimiento del ecologismo durante los años sesenta y su popularización ligada a la contracultura durante la década posterior. En un contexto de efervescencia sociopolítica y de depresión económica, ligada a la crisis energética de los años setenta. Este redescubrimiento de una

⁶ Una ciudad autónoma, pensada para unas 32.000 personas, cuya actividad económica combinaría la industria descentralizada y la actividad agrícola profesionalizada, así como de ocio mediante pequeños huertos urbanos. Howard constituyó una influyente sociedad cívica internacional donde confluían intelectuales (Bernard Shaw, H. G. Wells...) y planificadores que intentaron llevar a la práctica sus presupuestos. En 1903, Letchworth, zona agraria situada a unos 55 kilómetros de Londres, acogió la primera iniciativa conformada por una amplia diversidad de tipologías de vivienda de baja densidad, con espacios comunes como cocinas comunitarias o jardines cuidados de forma colectiva, espacios abiertos y verdes de alta calidad, zonas de juego infantiles y huertos.

adormecida sensibilidad ambiental y de un profundo sentido de codependencia, permitieron una oleada de experimentación que impregnó la forma en la que se concebían las ciudades y las formas de habitarlas. Las luchas contra la contaminación o las centrales nucleares se acompañaron de la afirmación de nuevas formas de estar en el mundo: comunas, ocupaciones de viviendas, autoconstrucción de viviendas y zonas verdes, cooperativas de consumo, granjas y huertos comunitarios, movilizaciones ciclistas...

En Europa barrios autogestionados como Christiania en Copenhague, el movimiento Provo en Holanda, los Squatters británicos o el movimiento autónomo alemán encarnaron muchas de esas demandas. Al otro lado del océano, el nuevo localismo en EEUU vinculó estos procesos contraculturales a movimientos vecinales más tradicionales, mediante una tupida red de iniciativas de base local y comunitaria. Un proceso que ilustrarían iniciativas como *Adam-Morgan Neighborhood*, una comunidad situada a las afueras de Washington en la que varios centenares de vecinos trataron de construir un barrio lo más autosuficiente posible. Acciones orientadas a construir la autonomía local, que implícitamente suponían procesos pedagógicos y nuevos sistemas de valores, donde se desarrollaron la cría de pescado en piscinas, la agricultura y el compostaje urbano, los baños secos, las placas solares, las miniplantas de etanol para convertir basura en energía, los proyectos de economía cooperativa... (Morris y Hess: 1978).

Durante las décadas siguientes la sostenibilidad urbana irá obteniendo reconocimiento institucional y se consolidará en las políticas públicas, debido a la realización de centenares de Agendas 21 municipales, derivadas de las recomendaciones de la Cumbre Mundial del Medio Ambiente de 1992. Experiencias llevadas a cabo con desigual fortuna y rigurosidad, que oscilaron entre la promoción de un marketing verde urbano y la puesta en marcha de iniciativas ambiciosas desde gobiernos locales.

Al calor de estas Agendas 21 se desarrolló en Europa un amplio y disperso goteo de iniciativas de regeneración urbana integral, muchas de las cuales se popularizaron bajo la denominación de ecobarrios. Los ecobarrios son una de las fórmulas que mejor condensaban la vocación de integralidad de las necesarias transformaciones que deben atravesar nuestras ciudades. Unos cambios que son simultáneamente urbanísticos (movilidad sostenible, conexión del barrio con la ciudad, descentralización, diseño del espacio público, tipología de viviendas...), ambientales (eficiencia energética, gestión de residuos, zonas verdes, agua...) y sociales (apropiación ciudadana de los procesos, participación, identidad, dimensión económica y de diversidad social...). En definitiva, un ecobarrio no es un barrio convencional con placas solares y un tranvía, se trata de iniciativas que conjugan la rehabilitación del patrimonio urbano en clave de sostenibilidad con la rehabilitación relacional, los procesos participativos y la adopción de estilos de vida comunitarios más ecológicos.

Hubo muchas experiencias inspiradoras como la construcción del barrio de Bed-ZED (Beddington Zero Energy Development) con sus sofisticados sistemas de ahorro energético en Londres; Hammarby Sjöstad en Estocolmo, Ecolonia y Kronenberg en Alemania o Trinitat Nova en la periferia de Barcelona, donde con un fuerte protagonismo vecinal se reorientó un proceso de rehabilitación hacia una remodelación integral basada en la noción de ecobarrio (Verdaguer y Velázquez: 2008).

Aunque nuestra experiencia de referencia sería Vauban, en Friburgo, surgida en 1993 con la ocupación de unos antiguos cuarteles. Tras un proceso de negociación con el Ayuntamiento, obtuvieron permiso para permanecer en algunas de las naves. De esa iniciativa nació SUSI, una cooperativa autogestionada de vivienda de alquiler para jóvenes y personas con bajos ingresos, así como espacios para iniciativas sociales. Posteriormente activistas del ecologismo plantearon un proyecto de ecobarrio, fruto del cual el conjunto del barrio ha sido diseñado a partir de un proceso participativo, incluyendo los equipamientos y las zonas comunes. Las cooperativas y grupos de autopromoción de vivienda han incorporado a sus proyectos estándares más exigentes que los legales en cuestiones energéticas y han añadido nuevos criterios como la obligación de conservar los árboles existentes, el uso de cubiertas verdes, de sistemas de filtración de pluviales, o de materiales locales y ecológicos.

En materia de energía las viviendas del barrio están obligadas a consumir menos de 65 kWh/m² anuales, por lo que se ha fomentado el uso de energía solar mediante colectores y placas fotovoltaicas que producen el 30% de la energía consumida. El barrio cuenta con una planta de cogeneración que funciona con astillas de madera y gas natural, destinada a proveer de calefacción a todo el distrito. Además, iniciativas como «Barrio sin coches» y «Barrio sin aparcamiento», introducen un modelo de movilidad basado en los desplazamientos peatonales, la bicicleta o coche compartido; logrando que el 40% de los habitantes del barrio no tenga coche. La principal crítica que suele recibir Vauban es la carencia de diversidad en su composición social, una especie de monocultura de clase media con estudios. Un sesgo que los grupos sociales más activos como SUSI o Forum Vauban han tratado de paliar, mediante la incorporación de personas mayores y gente de bajos ingresos en sus cooperativas (Fernández Casadevante *et al.*: 2010).

Los ecobarrios han quedado en su mayor parte asociados a proyectos aislados donde predomina la imagen sugestiva de los edificios, un poco desconectados de los entornos en los que se insertan. Todas las ciudades terminaron queriendo disponer de su experiencia que poder enseñar al mundo, más que un verdadero cambio de paradigma urbanístico asistimos a una proliferación de proyectos singulares. Los procesos de regeneración urbana incentivan este experimentalismo, restringiéndolo a una perspectiva eminentemente técnica que va difuminando la vertiente participativa. El horizonte transformador se diluye, pero se van logrando mejoras en los estándares de calidad urbanística o los códigos técnicos, se construyen proyectos de vivienda pública innovadores o se logra dar un impulso a la arquitectura bioclimática.

Nuestras sociedades tienen tendencia a despreciar e infravalorar muchos de los saberes y prácticas que vienen del Sur Global. Nos aproximamos a su realidad desde una *injusticia cognitiva* que las subordina, restando relevancia a todo lo que tienen que enseñarnos (Sousa Santos: 2009). *Un ejemplo serían las escasas pero interesantes iniciativas de ecobarrios en América Latina, que desde su otredad han pasado desapercibidas o no han resultado merecedoras de interés.*

La iniciativa pionera sería la del Proyecto Ecobarrios Bogotá, impulsada desde la municipalidad en 2001, cuyo principal objetivo era fortalecer a las organizaciones comunitarias de base inspirándose en los proyectos de ecoaldeas para abordar de forma integral cuestiones sociales, económicas y ambientales en los barrios. Durante tres años un motivado equipo dinamizador trabajó en procesos de capacitación con líderes barriales que asistían a formaciones en la universidad durante los fines de semana, orientadas a impulsar procesos de planificación participativa en sus comunidades.

A partir de este trabajo participativo se logró definir 193 proyectos comunitarios adaptados a las necesidades particulares de cada barrio, que contarían con un pequeño apoyo económico y de personal técnico (equipamientos culturales, rehabilitación de espacios públicos, microempresas comunitarias, huertos urbanos...). Una vez finalizado el proyecto en 2010 un 30% de las iniciativas siguió funcionando de forma autogestionada, logrando incluso que organizaciones barriales se apropiaran de las ideas para luchar por la regularización de viviendas en los bordes urbanos, integrando vivienda y gestión sostenible de los cerros (Rojas y Ome: 2011). *Los paneles solares, las viviendas ecológicas, las huertas orgánicas y los espacios comunitarios pueden ser creados al tiempo y son necesarios, pero nunca serán más importantes* (Rojas y Arastizabal: 2004).

Otra de las experiencias más emblemáticas de Latinoamérica sería la que se ha dado desde 2006 en el barrio de Maipu en Santiago de Chile. Una experiencia surgida en un barrio construido de forma participativa por el gobierno de Allende, activo durante la oposición a la dictadura y que durante los años 90 sufrió un proceso de desmovilización social y deterioro debido a las drogas. Villa 4 Alamos disponía de un parque que había sido autoconstruido por el vecindario y que era el espacio de referencia para las actividades comunitarias. A finales de 2003 la municipalidad pretende destruirlo y su defensa se convierte en el despertador que devuelve el dinamismo al tejido asociativo. Finalmente, en enero de 2004 operarios municipales asaltan el parque escoltados por la policía, talando 119 árboles de los 120 existentes; el único árbol que se salva es un ceibo que el vecindario logró rodear y proteger. Después de demandar a la municipalidad el barrio consigue que se les compense con 4.900 metros cuadrados destinados a áreas verdes, naciendo en ellas el Centro Cultural, Social y del Medio Ambiente Ceibo, orientado a mejorar el medio ambiente, la calidad de vida y a ayudar a comunidades afectadas por conflictos ambientales. En 2005 El

Ceibo y el vecindario recuperan el antiguo parque y plantan nuevos árboles, entrando en un Programa Internacional del PNUMA, apoyados por la municipalidad.

La mayoría de los integrantes de Ceibo tenía experiencia como dirigentes sociales, pero poco y nada sabían del área medioambiental, fueron aprendiendo por el camino. Y es esta lucha la que los lleva a contactar con María Inés Díaz, licenciada de Ecología y Paisajismo, interesada en hacer su tesis sobre la reconversión de periferias urbanas en ecobarrios. Durante 2006 María Inés trabajó con la comunidad, rescatando su historia y elaborando en conjunto un proyecto de ecobarrio que posteriormente sería implementado por la propia gente. Iniciativa que arranca con la rehabilitación del espacio público (autoconstrucción de arboreto, plazas y paseos verdes, huerto comunitario...), como una forma de recrear las formas de relacionarse entre las personas, y de estas con el entorno. Además de desarrollando una intensa actividad formativa (ambiental, ecoarte, liderazgo comunitario, deporte social...) y de pequeños proyectos demostrativos (compostaje, luminaria solar de las zonas verdes...). La iniciativa terminaría siendo apoyada presupuestariamente desde la municipalidad y mediante proyectos de cooperación internacional.

Estas iniciativas de ecobarrios del Sur Global priorizan la reconstrucción del lazo social y los vínculos entre las personas, dinámicas más pedagógicas que basadas en avances tecnológicos, en las que el protagonismo comunitario y la autogestión vecinal son elementos centrales desde donde interactuar con las instituciones locales, incorporando saberes y perfiles técnicos que bien gestionados potencian las capacidades de la comunidad. Una lógica de trabajo donde lo social y lo ecológico resultan indisolubles, incidiendo en la necesidad de cambiar las relaciones sociales y los estilos de vida. El ecobarrio es más un proceso que un resultado.

Avanzando en el tiempo, otro antecedente sería la italiana Red del Nuevo Municipio, pionera en tratar de traducir a la escala local muchas de las demandas y propuestas surgidas a raíz del Foro Social Mundial de 2001. Liderada por municipios pequeños y ciudades de tamaño medio, articuladas en torno a la "Carta del Nuevo Municipio", supuso la agrupación de entidades locales preocupadas en impulsar iniciativas de democracia participativa, fomentar el autogobierno y el desarrollo local autosustentable. Estos municipios se volcaron en activar procesos de reterritorialización política, económica y socioambiental; lo que se traduciría en recuperar y poner en valor recursos naturales, paisajes agrarios y producciones típicas, saberes y culturas ambientales, productivas y artísticas, arquitecturas vernáculas, energías renovables... sentando las bases locales para una producción de riqueza sustentable. Los movimientos recrean las comunidades, se reconocen y se organizan, y pasan de la oposición a la propuesta y a la generación de nuevos proyectos locales basados en el autorreconocimiento de las peculiaridades identitarias y patrimoniales. Y es que,

usando sus palabras, las potencias transformadoras se estaban desplazando *de la conciencia de clase a la conciencia de lugar*⁷ (Magnaghi: 2012).

5.2. El Movimiento de Ciudades en Transición y la proliferación del experimentalismo socioambiental

Corría el año 2006 en el municipio británico de Totnes, cuando entre sus 9.000 habitantes un grupo de personas, sensibilizadas con las problemáticas del cambio climático y el Pico del Petróleo, deciden iniciar un proceso para pensar, planificar y proceder a una transición hacia una ciudad menos dependiente de los combustibles fósiles. El proceso arrancó conformando un equipo promotor, que mediante una serie de talleres participativos diseñó un Plan de Acción de Descenso del Uso de Energía en el municipio, construyendo un escenario a treinta años vista. Una forma de visualizar un futuro positivo y deseable en clave de sostenibilidad, que incitase a identificar y reconstruir el itinerario que debería recorrerse para poder alcanzarlo, abordando cuestiones estratégicas como el abastecimiento de energía, la alimentación, el agua, la gestión de residuos o la movilidad.

Así nacía la primera Ciudad en Transición (CT), como una iniciativa ciudadana orientada a reorganizar la vida de un municipio ante escenarios de escasez energética y de obligada reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero. La transición arrancaba transformando los estilos de vida de la gente y no tanto modificando la morfología de las ciudades, incidiendo en los debates y en la configuración de las agendas urbanas mediante la transformación de los hábitos y las prácticas ciudadanas. El emblemático proyecto de Totnes se organizaba mediante una asociación que combinaba un pequeño equipo profesional con un fuerte protagonismo ciudadano a la hora de liderar y coordinar la puesta en marcha de alternativas transformadoras en el municipio.

Rob Hopkins, uno de los miembros fundadores, ha sido su principal divulgador, encargándose de dotar de consistencia teórica al movimiento y de sistematizar la metodología de trabajo utilizada en Totnes. Un trabajo sintetizado en su *Transition Handbook* (Hopkins: 2008), que funcionando como una especie de manual de código abierto que ha posibilitado la viralización del movimiento a nivel mundial, presentando especial fuerza en Europa y EEUU. Un fenómeno que ha conllevado la creación de una red que aglutina a más de 700 iniciativas locales en marcha, la *Transición Network* permite que estas experiencias compartan una metodología y una filosofía

⁷ La conciencia de lugar se puede definir como la toma de conciencia, adquirida a través de un proceso de transformación cultural de los habitantes, del valor patrimonial de los bienes territoriales comunes (tanto materiales como relacionales), como elementos esenciales para la reproducción de la vida individual y colectiva, biológica y cultural. En esta toma de conciencia, el paso de lo individual a lo colectivo constituye la cuestión que caracteriza la reconstrucción de los elementos de comunidad, de forma abierta, relacional y solidaria (Magnaghi: 2012).

de trabajo, adquirida en procesos formativos obligatorios que garantizan una coherencia mínima entre las diversas iniciativas que pertenecen a la red, pero con la flexibilidad suficiente como para adaptarse a las particularidades de cada territorio. Además, esta red les permite coordinar proyectos de forma global, así como disponer de una estrategia de visibilidad y comunicación conjunta.

Un proceso de cambio articulado en torno a la noción de resiliencia, entendida como la capacidad adaptativa de un ecosistema o una comunidad para mantener sus funciones principales mientras afronta procesos disruptivos o de desorganización severa. Aumentar la resiliencia social requiere que ciudad y ciudadanía reorienten la ordenación territorial, la política, la economía y la cultura hacia la autonomía incorporando y traduciendo a la realidad urbana las variables que potencian la sostenibilidad de los ecosistemas naturales: tender hacia la autosuficiencia y la proximidad, fomentar la autoorganización, poner en valor la diversidad (cultural, productiva, social...), implantar la energía solar, o fomentar la capacidad de innovación y el aprendizaje en la gestión de las desestabilizaciones (Fernández Casadevante y Morán: 2012).

Ámbitos	Principales iniciativas impulsadas desde CT
Alimentación	Huertos urbanos, bosques de frutales y jardinería comestible en espacios públicos, granjas urbanas, agricultura sostenida por la comunidad y grupos de consumo, mercados de productores, Festival anual de la comida local...
Economía local	Monedas complementarias para activar la economía local e impedir la fuga de riqueza, apoyo al pequeño comercio, Foros anuales de emprendedores locales para divulgar proyectos y acceder a financiación social, espacios de coworking y de asesoría para la relocalización económica...
Energía	Cooperativas de consumo de renovables, calles en transición mediante las cuales el vecindario intercambia consejos prácticos sobre ahorro energético y fomento del autoconsumo, promociones de vivienda con arquitectura bioclimática, fomento de la movilidad ciclista y peatonal...
Relatos	Redacción de libros, que irían desde el ensayo a los cuentos infantiles sobre la transición; realización de documentales, festivales de cine, paseos divulgativos de las iniciativas una vez a la semana, talleres sensibilización con colegios, aparición en medios de comunicación...

Las CT destacan por haber ido desplegando una nueva generación de iniciativas estrechamente ligadas a los tejidos sociocomunitarios locales, donde el énfasis se pone en la respuesta práctica, colectiva y participativa ante distintos retos ambientales. Experiencias socioambientales que se orientan a reducir los umbrales de vulnerabilidad de las ciudades; pero cuyo principal valor tiene que ver con la reconstrucción de vínculos sociales, el fomento de habilidades y conocimientos que

permiten la autoorganización, la socialización en otras coordenadas culturales o la dimensión educativa de los procesos.

En un contexto en el que la crisis ecosocial se encuentra en la periferia de la agenda municipalista, su nivel de prioridad comunicativa es bajo y, aquí aparece el principal problema, su enmarcado elude tanto la gravedad de la situación como la urgencia temporal para lograr cambios radicales; desde las CT han logrado situar las cuestiones ecosociales en la agenda, lograr visibilidad a nivel comunicativo y que su enmarcado sea inteligible por parte de la ciudadanía. Las CT tienen el mérito de haber asumido que la forma en la que se definen la realidad y las posibilidades para intervenir sobre ella son uno de los principales campos de disputa, ofreciendo a la gente un abanico de posibilidades prácticas desde las que implicarse e intervenir activamente. Y es que como nos ha ido enseñando la psicología ambiental, de forma mayoritaria cambiamos nuestras prácticas y posteriormente racionalizamos dichos cambios. No transitamos de la conciencia a la acción, sino que muchas veces cambiamos lo que hacemos y posteriormente dotamos de sentido a dichas transformaciones. Haceres que dicen, decires que hacen.

La escala barrial y local es una esfera pública abarcable y comprensible, propicia para promover un mayor protagonismo de la sociedad civil y abrir un lugar para la vida comunitaria en la gran ciudad o reactivarla a escala de municipios pequeños. Lo local y la proximidad se revela como la escala óptima de intervención; donde se mantiene un control espacial y cognitivo significativo, donde el esfuerzo para intervenir es bajo, hay un nivel óptimo de diversidad, las transformaciones resultan más perceptibles y las políticas públicas puedan ser más ambiciosas (Moles y Rohner: 1975).

Diversos autores han planteado que este movimiento supone la reactualización de una especie de socialismo utópico del siglo XXI (Muiño: 2018; Sempere: 2014), y es que el utopismo supuso un fecundo ejercicio de imaginación política capaz de definir nuevos horizontes de posibilidad, favoreciendo una expansión cognitiva que fuera capaz de pensar más allá de la ciudad industrial. La literatura utópica, la teoría política y el urbanismo se hibridaron durante el siglo XIX para generar un amplio muestrario de modelos de sociedad alternativos, donde la cooperación primaba sobre la competencia, la armonía social sobre la injusticia y la reconciliación con la naturaleza sobre la depredación (Fourier, Owen, Morris, Bellamy...). Y es que estas utopías compartían una serie de rasgos como una preocupación pionera por la difusión de sistemas de producción y consumo cooperativos que, mediante el ejemplo, la educación y su proliferación desplazarían al sistema capitalista; además tenían una nostalgia del sentimiento de comunidad que debía reinventarse, para lo cual se retiraban de las grandes ciudades y construían nuevos asentamientos autosuficientes en el campo donde prima la actividad agrícola.

Generalmente la materialización práctica del utopismo fracasó debido a planteamientos ingenuos, como suponer que bastaba transformar los espacios y contextos

en los que se desarrollaba la vida para que cambiaran las relaciones sociales y económicas. Iniciativas que dieron al traste por conflictos interpersonales, insuficiencias económicas o el hecho de que fueran experiencias aisladas; donde no se respiraban algunos rasgos emancipadores de la atmósfera propiamente urbana como mayor densidad de población, compacidad y falta de diversidad. Y sin embargo, no fueron estériles experimentos sino fecundos fracasos que generaron muchísimas innovaciones, que posteriormente se fueron incorporando a los proyectos urbanísticos y arquitectónicos (descentralización socioeconómica, equipamientos colectivos ligados a la reproducción social, agricultura urbana, densidad de zonas verdes...), así como a diversas formas de organización social y asociación (importancia de vincular cambios individuales y colectivos, participación equitativa de las mujeres...) (Fernández Casadevante y Morán: 2015).

Resulta sencillo encontrar ese impulso utópico en las CT, esa falta de pudor en lanzarse a ensayar alternativas prácticas, por parciales, fragmentarias y contradictorias que puedan resultar en sus planteamientos. En tiempos de crisis e incertidumbre resulta muy saludable la proliferación de este tipo de proyectos, que innovan y ponen a disposición de la sociedad estructuras y patrones que pueden devenir funcionales a gran escala ante problemáticas y necesidades futuras. Hay que elogiar la actitud de las CT al fomentar este experimentalismo de forma no reactiva y no tener miedo a equivocarse, a presentar alternativas inacabadas y abiertas a ser problematizadas.

Además de socializar la idea de que un profundo cambio es inaplazable y de construir escenarios de futuro deseables, las CT han logrado transmitir esperanza en que las transformaciones pueden desembocar en vidas más plenas en sociedades sostenibles. Una visión positiva sobre el futuro que resulta estimulante, frente a las narrativas ecologistas que enfatizan la dimensión catastrófica que encierran las crisis por venir. Y es que sus objetivos están formulados en positivo y vinculados con problemas que la gente siente como reales y propios: la economía local, la vivienda, el trabajo... En cierto modo, tratan de aterrizar, en el espacio-tiempo cercanos, las grandes amenazas globales del cambio climático y la crisis energética (Sintes: 2018).

Una característica que les ha permitido ampliar sustancialmente la base social de las iniciativas que se coordinan en las CT, resultando experiencias más inclusivas que las de las organizaciones ecologistas tradicionales, pero sin lograr superar algunos sesgos como la ausencia de grupos sociales vulnerables, inmigrantes o gente joven. Otro rasgo distintivo sería la importancia concedida a acompañar las estrategias colectivas con los cambios personales y las transformaciones en los estilos de vida, siendo su singularidad la cercanía a nuevas espiritualidades, psicologías positivas, ecología profunda... algo que círculos activistas y determinados perfiles sociales ven con cierta desconfianza (Grossmann y Creamer: 2017).

Las CT asumen que las transiciones ecosociales no van a poder enfrentarse desde ninguna institución pública en solitario y de forma autosuficiente, pues la pro-

funda reorganización del funcionamiento de nuestras sociedades y de sus metabolismos socioeconómicos solo será viable en la medida en que se desarrollen estrategias colectivas, donde se enfatice la cooperación, la creatividad y la participación ciudadana. Un enfoque que desplaza la centralidad del cambio social a la propia ciudadanía y sus dinámicas autogestionarias, a la vez que busca la complicidad de las instituciones locales. Una de sus principales afirmaciones suele plantear que *la Transición es un experimento social a escala masiva. No sabemos si funcionará, pero de lo que estamos convencidos es que si esperamos a los gobiernos será demasiado tarde, si actuamos individualmente será demasiado poco, pero si actuamos como comunidades será suficiente en el momento oportuno.*

El diálogo entre CT y gobiernos locales se ha dado de forma natural en los municipios pequeños y las ciudades medias donde mayor implantación tienen, logrando que centenares de iniciativas hayan acompañado el diseño y despliegue de políticas públicas⁸. Las iniciativas concretas, que lanzan las CT, ayudan a desactivar muchos de los sistemas de desconfianza recíprocos entre sociedad civil e instituciones, alentando la implicación activa de estas, de forma que mejoren la capacidad de articulación y aumente la potencialidad de las acciones.

Aunque las CT han ido progresivamente abriéndose a una colaboración más intensa con los gobiernos locales no han terminado de explicitar que abordar transiciones ecosociales, más exitosas o menos traumáticas, exige aprovechar la capacidad del Estado a sus diversas escalas para aunar legitimidades, movilizar recursos, planificar cuestiones estratégicas (industria pesada, grandes inversiones...), coordinar iniciativas e imponer cambios normativos. Y es que además de promover un ecosistema político que permita maximizar las potencialidades de las dinámicas autogestionadas, conviene no olvidar la importancia de hacerlo desde un marco de derechos que sostenga una vocación de universalidad y de justicia social. Una fragilidad manifiesta, pues debido a su propia composición social mayoritariamente de clases medias las CT pueden terminar promoviendo dinámicas comunitarias elitistas, que resulten excluyentes para los grupos socioeconómica y culturalmente más vulnerables.

Y es que uno de los riesgos es que las iniciativas ligadas a las CT impliquen procesos de *greentrificación*, entendida cómo las dinámicas urbanas que, mediante el desarrollo de zonas verdes y la recualificación del espacio público o la promoción del consumo ecológico, desembocan en el desplazamiento de las clases populares de las proximidades de estos lugares renovados y reverdecidos (Anguelovsky: 2018).

⁸ A partir de 2010 existe una fluida colaboración entre la Transition Network y el norteamericano Post Carbon Institute, un *think tank* fundado en 2003 que trabaja por construir comunidades resilientes e impulsar procesos de relocalización económica en un contexto de crisis climática y ecológica. Este instituto ha trabajado de forma especial con grandes ciudades y ha incidido en el diseño de políticas públicas de transición climática, siendo una inspiración para pensar el salto de la red a entornos más urbanos.

Una gentrificación impulsada por la recualificación del verde urbano. La greentrificación es una de las consecuencias naturales de adorar las zonas verdes, pero rechazar una visión sistémica de la ecología urbana y sus implicaciones. Ante los efectos perversos del reverdecimiento acrítico nos toca releer los conflictos urbanos como conflictos ecológico distributivos; pues la gravedad de los impactos ambientales recae principalmente sobre las clases populares. Ecologizar debe ser un sinónimo de democratizar y perseguir justicia socioambiental en la ciudad.

No es nada nuevo, como diría Harvey, que el capitalismo urbano se sustente en el desplazamiento de los problemas, ya sea en el espacio, cambiándolos de lugar o alejándolos a la periferia, o en el tiempo, endosando las consecuencias de las deudas o los aprietos ambientales a las generaciones futuras. El reto de las transiciones eco-sociales sería el contrario, asumir los problemas del presente, desde los espacios donde se generan y junto a las personas a las que afectan. Una ciudad sostenible será aquella que avance en la redistribución de la riqueza urbana y disminuya los desequilibrios territoriales, pero también la que plantee que la redistribución debe ser universal y perdurable en el tiempo, asumiendo los límites ambientales como plantea la ecología.

5.3. Más allá de Lilliput. De las ciudades en transición a las transiciones urbanas

A pesar de las virtudes y el estímulo que han supuesto las CT para el ecologismo social, estas tienen una serie de limitaciones a la hora de concebir el cambio social. Al describirlas nos da la sensación de asistir a una versión actualizada de *Los Viajes de Gulliver* y revivir una versión de lo acontecido en Lilliput, esa sociedad donde todo es doce veces más pequeño. Y en la que la irrupción de Gulliver obliga a sus habitantes a cooperar activamente para contener la amenaza que se cierne sobre ellos en forma de gigante. Un ejercicio que pese a su romanticismo se torna infructuoso ante la fuerza avasalladora de Gulliver, por lo que conviene problematizar de forma constructiva algunos de sus planteamientos.

1) Un énfasis en lo novedoso que provoca movimientos desmemoriados.

En la primera parte de este artículo nos hemos esforzado por mostrar un abanico de movimientos cuyas prácticas y teorías podrían considerarse claros antecedentes o referencias inspiradoras para las CT, sin embargo, este vínculo con movimientos sociales del pasado nunca se ha establecido. El afán en presentarse como una novedosa ruptura con lo preexistente acaba provocando tensiones o distanciamiento en lugares con tejidos sociocomunitarios activos, como muchas grandes ciudades. Una narrativa que puede descargarse de connotaciones y presentarse de una forma más neutra, lo que puede abrir y resultar inclusivo para algunas personas, a la par que, si no se trabaja con mucha sensibilidad, puede resultar excluyente y prepotente hacia las entidades y movimientos que llevan años interviniendo en el territorio.

2) Una versión del cambio social sin conflicto.

Los procesos de cambio siempre se activan en el marco de realidades complejas (sistemas de partidos, leyes, técnicas de control social, represión, cambios en las alianzas políticas, conflictos entre élites, ejecución de reformas pendientes...) que definen una determinada estructura de oportunidad política sobre la que intervenir (Tarrow: 1997). Por lo tanto, las dinámicas de transformación social no son resultado de determinaciones socioeconómicas o condiciones objetivas, ni fruto del azar o de esfuerzos voluntaristas. Articular de forma intencional procesos de cambio social implica tener en cuenta una amplia serie de variables que irían desde las particularidades de las formas de opresión o desigualdad a la gestión de las motivaciones personales y colectivas, desde la coyuntura a la construcción de relatos compartidos, la capacidad de movilizar recursos (monetarios, materiales o humanos) e identidades colectivas, pasando por el valor ejemplarizante y comunicativo de las prácticas cotidianas de los movimientos sociales.

Las CT entienden que el esfuerzo se debe volcar en construir el mundo que se desea, en rehabilitar relaciones sociales y reconstruir tejidos socioeconómicos con otros valores. Hacer crecer una sociedad alternativa en el corazón de nuestras sociedades, que no confronte, sino que seduzca y que al expandirse vaya desplazando las relaciones sociales capitalistas, patriarcales e insostenibles. Una posición ideal, que les permite eludir la toma de postura ante situaciones y problemáticas diversas provocadas por el despliegue de la agenda neoliberal. Y es que más allá de que se delegue en terceros la denuncia y la resistencia a las violencias estructurales del sistema, los conflictos de intereses, en muchos casos antagónicos, entre distintos grupos sociales son una constante a lo largo de la historia.

La acción colectiva es el mecanismo por el que los agravios padecidos por los grupos sociales subordinados se politizan y se trasladan al espacio público. Las formas que adopta esta acción colectiva han ido variando a lo largo del tiempo debido a factores como los cambios tecnológicos, las transformaciones culturales o las dinámicas socioinstitucionales. Así que las iniciativas emancipadoras deben asumirlos como elementos consustanciales a la vida social de los que pueden emerger la creatividad, la innovación y la energía comunitaria, por lo que el reto no es ocultarlos sino gestionarlos de la forma más positiva posible.

En un contexto de escasez y crisis, de agudización de las violencias y de las asimetrías de poder, asumir los conflictos y eludir la confrontación sería un planteamiento más realista. Una de las carencias que achacamos a las CT es no haber incorporado a su filosofía y sus procesos formativos la socialización y recreación de los repertorios de protesta no-violenta. La resistencia civil no-violenta se ha impuesto como un consenso casi unánime en los movimientos

sociales pues, a pesar de no resultar intuitivo para mucha gente, funciona mucho mejor que la violencia o las resistencias armadas a la hora de conseguir los objetivos por los que la gente se moviliza. Más allá de las consideraciones éticas o morales, la coherencia entre principios, medios y fines, la no-violencia se ha terminado imponiendo también por mero pragmatismo⁹.

- 3) De las potencialidades del localismo hay que avanzar hacia las biorregiones. Hay un proverbio árabe que dice que para salir de una trampa hay que entrar en ella, así que el acierto de las CT al priorizar la intervención a escala local puede tornarse una trampa para abordar las transiciones ecosociales. Ante los procesos de desbordamiento generalizado de los ciclos naturales y de los ecosistemas sobre los que se sustenta la vida (crisis ecológica, energética y climática), parece necesario reevaluar la escala a la que se piensan las iniciativas estratégicas que persiguen planificar una transición hacia la sostenibilidad. ¿Cuál es la unidad de complejidad mínima para pensar una estrategia de transición en un territorio? La ciudad no puede ser el único objeto y objetivo de la reorganización, pues nos limita a pensar desde un localismo miope y reduccionista, que se convierte en una trampa (Taylor: 2012).

Ni siquiera la Transition Network como red de ciudades, que inspira una suerte de federalismo desde abajo, puede resultar del todo funcional. El concepto de biorregión nos invita a considerar como escala de mínima de intervención el espacio singular delimitado por características geográficas, ecológicas y sociales en el que se producen los procesos que permiten el desarrollo de las sociedades en una relación de equilibrio y colaboración con su medio. La escala biorregional es la adecuada para repensar la autonomía energética, alimentaria y económica, y la adaptación ecológica de las actividades productivas, rompiendo la separación conceptual entre espacios rurales y urbanos, redescubriendo sus relaciones de interdependencia y las posibilidades de vínculos urbano-rurales. Esto es posible desde una lógica de la proximidad, que se debe plantear en términos físicos, sociales e identitarios: cercanía geográfica de los procesos económicos, cierre de ciclos, vínculos comunitarios y relacionales, conocimiento profundo y apego al territorio (Morán: 2017). Una tarea que supone

⁹ Una de las investigaciones de referencia a nivel mundial que evidencia la eficacia de la no violencia sería el trabajo de María J. Stephan y Érica Chenoweth, donde han comparado los resultados de 323 campañas de resistencia violenta y no violenta desde 1900 hasta el 2006, en diversas áreas geográficas del planeta y ante regímenes políticos muy variados, que incluirían desde dictaduras militares a sistemas democráticos con niveles de desarrollo diferenciados. Asumiendo que no existen campañas 100% no violentas, pues pueden convivir con otras estrategias que asuman la violencia, así como la complejidad de definir y graduar el nivel de éxito de las movilizaciones, este interesante trabajo demuestra que el 53% de las grandes campañas no violentas han tenido éxito, frente al 26% de las campañas de resistencia violenta. Así que la conclusión central de este estudio es que los métodos de resistencia no violenta tienen más probabilidad de éxito que los violentos en alcanzar objetivos estratégicos (Stephan y Chenoweth: 2008).

regenerar el equilibrio ecosistémico del territorio; limitar la expansión urbana y revertir la fragmentación ecológica; diversificar las actividades económicas en función de la capacidad local, buscando su integración en los ciclos naturales y maximizando la cercanía entre recursos y procesos económicos; aumentar la soberanía alimentaria, hídrica y energética; proteger el suelo agrícola para el abastecimiento de proximidad, redefinir los usos de los bordes urbanos y revitalizar los espacios agrícolas periurbanos; crear redes policéntricas de ciudades, re-equilibrando población, usos y centralidades en el territorio... En definitiva, avanzar hacia una planificación y gestión que responda a la complejidad regional, no tanto como superposición de enfoques, sino planteando una aproximación integral, que supere la fragmentación del conocimiento; generando una visión regional integral y compartida, mediante la articulación efectiva entre los espacios locales.

Potencialidades	Limitaciones
Cambio intencional formulando escenarios futuros en positivo frente a los catastrofismos teóricos. Iniciativas no reactivas que movilizan la esperanza.	Visión no conflictiva del cambio social, que elude tomar posturas beligerantes ante situaciones y problemáticas diversas.
Paraguas coordinador y aglutinador de iniciativas locales y sectoriales, capaz de transmitir enfoques integrales.	Énfasis en lo novedoso, por lo que su narrativa parece no tener antecedentes o referentes en otros movimientos sociales.
Presencia en municipios pequeños y ciudades medianas que muchas veces quedan subordinadas de los procesos de cambio social.	Dificultad para traducirse a entornos urbanos de mayor complejidad como las grandes ciudades, donde además suele haber una amplia y densa red asociativa preexistente.
Combinar los cambios individuales y en los estilos de vida con las estrategias colectivas. Una visión sostenida en las propuestas prácticas de cambio, más implicación y menos discursos.	Concepción reducida de las políticas públicas y su capacidad de aunar legitimidad, planificar, regular y generar ecosistemas facilitadores para las dinámicas autogestionadas.
Iniciativas más inclusivas, abiertas y atractivas que las organizaciones ecologistas tradicionales.	Mantienen sesgos de clase, procedencia y edad; costándoles integrar a las poblaciones más vulnerables.
Lo local como espacio privilegiado para la intervención, que permite la implicación social, el control cognoscitivo y reducir la sensación de esfuerzo.	La unidad de complejidad mínima para articular transiciones ecosociales debe superar la escala local, resulta necesario abordarla desde las biorregiones.
Sus objetivos están formulados en positivo y vinculados con problemas que la gente siente como reales y propios: la economía local, la vivienda, el trabajo...	La centralidad de la justicia social y la vocación universalista, prestar atención al impulso de dinámicas no deseadas como la <i>greentrificación</i> .

Hay una anécdota de un forastero llegado a una gran ciudad, que pide indicaciones a uno de sus habitantes para llegar a una ubicación difícil de encontrar. Tras largos, meditados e infructuosos intentos por explicarle como llegar, terminó por decirle: “si yo fuera usted, no saldría desde aquí”. Y en esas estamos, tratando de asumir que estamos aquí y que, por compleja que parezca la tarea, el único camino para acometer las inaplazables transiciones ecosociales es partiendo desde nuestras realidades concretas y con lo que tenemos a mano. No podemos elegir el punto de partida ideal y sabemos que el punto de llegada serán inexorablemente escenarios urbanos menos complejos, más descentralizados, menos densamente poblados, con economías más localizadas y diversas, reequilibrados ambientalmente con su entorno y mucho más autosuficientes (Fdez. Durán y González: 2018). Nos movemos paso a paso, pero sin olvidar que estamos emplazados a volver a hacer de la ciudad un mundo y no del mundo una ciudad, recorriendo un camino inverso al que denunciaba Lewis Mumford a mediados del siglo pasado. No hay garantías de que ese escenario dé lugar, de forma automática, a sociedades mejores, pero es la única ventana de oportunidad de la que disponemos en el horizonte cercano.

6. Una mirada desde el desarrollo complejo

Bernardo Alfredo Hernández-Umaña

Este capítulo tiene como finalidad presentar una mirada diferente y novedosa del desarrollo, al que se le conocerá como *Desarrollo Complejo* porque se construye teniendo en cuenta otras ideas, perspectivas y pensadores, tales como Teilhard de Chardin, Edgar Morin, François Ost y Vandana Shiva, cada uno desde saberes distintos y complementarios que constituyen esta noción propuesta, que no es nada más que ampliar la vista antropocéntrica del desarrollo, a una biocéntrica, que incluya a los otros, a los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida, que se comprenda de una vez por todas que el Ser Humano sin la Naturaleza no puede desarrollarse y que la Naturaleza con el Ser Humano deben fluir como una sola, reconociendo las diferencias pero también las convergencias que procuren por una evolución única, en cada ser vivo, y con el que convivimos en esta casa común, desde lo micro hasta lo macro y viceversa.

6.1. Acerca de la complejidad-conciencia de Teilhard de Chardin

Para empezar a hablar del tema del título de este capítulo, tomaré prestadas algunas notas que he mencionado en otros escritos y de esta manera presentaré ordenadamente lo que defino como *Desarrollo Complejo*. Y, es por ello, que considero necesario hacer referencia antes que cualquier otra cosa, de la relación que Teilhard de Chardin hizo en su libro *El fenómeno humano*, el cual terminó de escribir en 1947, pero fue publicado en 1955, después de su fallecimiento y cumpliendo así, con el voto de obediencia que tenía a la Orden Jesuita, acerca de la ley cósmica de complejidad-conciencia, quien afirmó que «Si el Universo se nos aparece desde el punto de vista sideral como en vías de expansión espacial “de lo Ínfimo a lo Inmenso”, de la misma manera, y aun de forma más clara, se presenta ante nosotros, desde el punto de vista físico-químico, como en vías de enrollamiento orgánico sobre sí mismo “de

lo muy simple a lo muy extremadamente complicado”, y este enrollamiento particular de “complejidad” se haya ligado a un aumento correlativo de interiorización, es decir, de psyché o conciencia. La relación estructural que aquí destacamos entre complejidad y conciencia oculta, resulta ser experimentalmente irrefutable y conocida desde siempre dentro del estrecho dominio de nuestro planeta» (Teilhard de Chardin: 1955, 364). De hecho, es un planteamiento original que cobra bastante importancia para continuar con mi exposición acerca del *Desarrollo Complejo*, en tanto se relaciona el mundo cósmico y el que se nos presenta en lo físico, biológico, químico y humano, con la complejidad y a su vez con la conciencia. Teniendo en cuenta que Teilhard de Chardin fue el primer autor en hacer tal relación en cuanto a la evolución universal y la complejidad. Sin desconocer que ha sido Warren Weaver en 1947 en el libro *The Scientists Speak* publicado por Boni & Gaer Inc., y que al año siguiente en la revista *American Scientist*, 36 en 1948 fue publicada una síntesis del primer capítulo del libro bajo el nombre *Science and Complexity*. No obstante, Teilhard de Chardin explicaba que asociar la conciencia con lo complejo, promovía la expresión de las propiedades que se encuentran en todas las sustancias terrestres, en razón a que se trata de una capacidad para que cada vez se vitalice más y más la “auto-organización” por medio de una complicación progresiva “complejidad”, agregando que se trata de la expresión local “micro-física” de una deriva tan universal.

Además, dicha interiorización está directamente relacionada con la evolución, toda vez que se comunica con la materia, la vida y el pensamiento, que procuran un desarrollo mayor de complejidad y en esta medida también va aumentando el nivel de interiorización o conciencia (Hernández: 2017, 287-288). De esta manera Teilhard de Chardin (1955, 364-365) señaló que la conciencia era «experimentalmente como el efecto específico de la complejidad organizada», y agregó, «trasciende lo que por ahora alcanzan a discernir nuestros sentidos». En este orden de ideas, si se analiza desde otra perspectiva, es decir la humana, se hace evidente la necesidad en cada sujeto de una conciencia individual, lo cual le permitiría comprender la importancia de cooperar y ser solidario con los otros, reconociéndose asimismo con la otredad por supuesto, y con el fin de que sea extendida hacia una conciencia social, pues los estados de aislamiento y marginación en los que se encuentra sumida gran parte de nuestra humanidad difícilmente podrían hacerse superables, si no se tuviera conciencia de sí y del otro.

Entre tanto, este desconocimiento está desencadenando impedimentos para que el proceso de la evolución se desarrolle en su totalidad, y desde luego suscite escenarios, conductas y experiencias en los que el sufrimiento y la crueldad sean un rasgo característico no sólo entre los humanos, sino también con el resto de los seres que habitan en la Comunidad de la Vida (Hernández: 2017, 288). Lo anterior sería distinto si a nuestros actos les diéramos sentido para que fueran expresión de la complejidad organizada y causa de nuestra conciencia.

Por otra parte, hacer referencia a la complejidad necesariamente implica reconocer que ha existido, siguiendo al profesor González (2004, 385-399), una «revolución científica», haciendo imposible tan siquiera considerar que cuando se hable de la naturaleza, la vida y la humanidad no sean tenidos en cuenta los valiosos aportes que en diferentes áreas del conocimiento¹⁰ se han recogido para hacer camino, de cara a una transformación evolutiva que impacta en todos los seres que habitan en la Comunidad de la Vida. Especialmente al ser humano que por ser su descubridor le implican nuevas maneras de pensar y actuar, no sólo desde las ciencias duras, sino también en las humanidades, las técnicas y las artes que lo han permitido y continuarán haciendo, con el fin de trascender los moldes caducos del actual sistema educativo, en razón a que éste es el punto de origen de todo cambio que se quiera promover con éxito, y debe ser desde la comprensión y aplicación de la complejidad. En términos generales, lo que están haciendo las denominadas nuevas ciencias de los sistemas complejos, es revolucionar el pensamiento científico. Buscan las explicaciones causales necesarias para la creación, dejando a un lado con los nuevos hallazgos, al determinismo de Newton, el cual concebía que, con tan sólo conocer la posición y velocidad de cada objeto del universo en un momento dado, todo el futuro podría predecirse con certeza (Hernández: 2017, 289).

6.2. El pensamiento complejo de Edgar Morin

Nos recuerda el profesor Morin (2007, 27-30) que del amplio conocimiento que a lo largo de nuestra existencia hemos atesorado como civilización humana, hemos dejado de lado la importancia de la organización de este conocimiento, y lo convertimos en teorías e ideologías gobernadas por sistemas de ideas que ignoran el sentido mismo de la ciencia, decayendo en una *ceguera intelectual* de la razón que nos conduce a la autodestrucción, toda vez que no hay consciencia de lo que estamos haciendo con el conocimiento. Agrega que estamos inmersos en una visión unidimensional que impide reconocer y aprehender la complejidad de lo real, y criticar al pensamiento cartesiano por ser simplificador, disyuntivo, reduccionista y abstracto, que separa al sujeto pensante (*res cogitans*) del objeto (*res extensa*), que se ha dividido entre la filosofía y la ciencia, pues se consideraba necesario que las ideas fueran claras, distintas, y reducidas a una única verdad. En estos tiempos a pesar de promover transformaciones que subsanen esta disyuntiva para facilitar la comunicación entre la ciencia y la filosofía y el conocimiento de sí mismas, aún se mantiene el separatismo y el reduccionismo de lo complejo a lo simple.

¹⁰ «Los descubrimientos que se iniciaron con la cibernética, la epistemología genética, la computación, los sistemas autorreguladores, adaptativos y autopoieticos, las ciencias de la comunicación, las ciencias de la organización, las del caos determinista, los atractores y los fractales que han sido denominadas ciencias de la complejidad y las tecnociencias» González Casanova (2004, 11).

En razón a todo ello es que Morin plantea su comprensión acerca de la complejidad, y que define como el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Ello incluye también a las indeterminaciones, las incertidumbres, pues en este mundo de la complejidad son un componente importante, sin que éste sea reducido a este fenómeno, pero sí se presenta en sistemas altamente organizados produciéndose una composición entre el orden y el desorden.

Así las cosas, para el profesor Morin, la complejidad es la capacidad de unir dimensiones antagónicas de nuestro mundo fenoménico, del cual emergen diversas relaciones que actúan aleatoriamente entre el *orden* y el *desorden* para *organizarse*, lo cual suscita en el individuo el relevo del pensamiento simple y reduccionista por el *desarrollo de la capacidad del pensamiento complejo*.

Es por esto que uno de los elementos a destacar de la complejidad es la *auto-organización*, que nos recuerda que el orden de todo lo que vive no es simple, reduccionista y determinista. Desde el punto de vista ontológico del objeto, la *auto-organización* tiene dos rasgos que lo describen: El primero es la individualidad del objeto que se estudia y el segundo es la autonomía, pero no absoluta, pues se trata de una autonomía organizacional y por tanto es relativa. Cuando la *auto-organización* se une con el ambiente, se suscita un sistema auto-eco-organizador.

Otro elemento importante del pensamiento complejo es la relación que existe entre sujeto, objeto y medio, pues son inseparables desde el paradigma de la complejidad. El vínculo sujeto-objeto hace que en el objeto haya una parte del sujeto y en éste exista una parte del objeto, por tanto, el sujeto que mantiene sus atributos y cualidades lo es en razón a un ambiente objetivo que le permite reconocerse, existir y éste a su vez lo es, respecto a un sujeto que observa y piensa, es decir, existe una relación que es inseparable y se complementa, toda vez que cada uno por sí sólo no es suficiente y de esta manera supera los planteamientos cartesianos antes mencionados.

Ahora bien, pasando a los tres principios medulares de la complejidad de Morin, en el que se evidencia que cada uno guarda relación y complementariedad entre sí, empezamos con el principio denominado *dialógico*, que pretende establecer una relación entre el orden y el desorden, para establecer un diálogo entre dos o más elementos antagónicos, pero que cuando se complementan producen la organización y la complejidad. Este principio contribuye al mantenimiento de la comprensión de opuestos en la Unidad, el diálogo entre antagonismos y al reconocimiento del otro en sí mismo. El segundo principio llamado de *recursividad organizacional*, se explica con los movimientos circulares, refiriendo que cada movimiento es producto y al mismo tiempo es productor. Por esta razón adopta la denominación de recursividad que organiza, toda vez que hay una relación cíclica entre el producto y los efectos que a la vez son causas y productores de lo que los produce, organizando los diálogos

que ocurren entre los antagónicos y; el tercer principio es el *hologramático*, del cual nos dice que la parte está en el todo y el todo está en la parte.

Esta comprensión supera al reduccionismo que por un lado sólo ve a las partes, y de otra orilla, trasciende al holismo que solamente ve el todo, y de esta manera se puede entender que son sujetos dentro de una Comunidad de la Vida (Hernández: 2017, 303), y que a su vez se encuentra dentro de cada uno. No obstante, estos tres elementos serán explicados con mayor profundidad con el planteamiento del Desarrollo Complejo en el último apartado de este capítulo.

6.3. La Dialéctica del Medio de Françoise Ost

Françoise Ost nos recuerda que la crisis ecológica en la que nos encontramos ha sido el resultado de la pérdida del sentido de la relación entre nosotros y la naturaleza, en tanto ajenos e indistinguibles de nosotros mismos y de la naturaleza (Ost: 1996, 10-14). En vista de ello, sugiere que dicha relación debe recomponerse con el fin de hallar qué nos liga a ella y qué nos diferencia de esta, para avanzar hacia la dialéctica del vínculo y del límite, que suscita un encuentro entre contrarios pero que son inescindibles, pues el uno no puede ser sin el otro. Además, refiere (1996, 235-236b) que se debe distinguir sin separar y unir sin confundir, lo cual implica el mantenimiento de interacciones de recursividad antagónica, haciéndose la relación Naturaleza-Ser Humano más fecunda y completa si se tiene en cuenta al tercero excluido, que consideraba como verdaderos dogmas: la identidad ($A=A$), la no-contradicción (A no es no- A) y el tercero excluido (o A , o no- A). Toda vez que Ost (1996, 240) dice que este tercero, podría ser el concepto de medio, en razón a que esta es mucho más fructuoso que si se comprende como el de medio ambiente. Toda vez que resulta ser, como lo expresa él, de “fecunda ambigüedad” en tanto es al mismo tiempo lo que se halla en uno y otro y además los circunda, e igualmente puede originarse bien sea desde el Ser Humano, o bien sea desde los ecosistemas. Esto es lo que él denomina “Dialéctica del Medio”.

6.4. La Unidad Dialéctica de Vandana Shiva

Vandana Shiva tomando como punto de partida al principio femenino, originario de la cosmología de la India, concibe a la mujer con una inescindible relación hacia la naturaleza. «La naturaleza es simbolizada como la encarnación del principio femenino», destacando dentro de sus características, la «creatividad, actividad y productividad, diversidad en forma y aspecto, conexión e interrelación de todos los seres incluso los humanos, continuidad entre lo humano y lo natural y santidad de la vida en la naturaleza», y que también es alimentada «por lo femenino para producir la vida y proporcionar los medios de subsistencia» (Shiva: 1995, 77-80). Por ello la naturaleza es considerada como la expresión creativa del principio femenino. Bajo esta mirada no hay lugar para los separatismos entre la Naturaleza y el Ser Humano, como

tampoco entre la Mujer y el Hombre, pues toda expresión de vida emerge del principio femenino, haciendo evidente la existencia de una dualidad en la unidad, entre la Naturaleza y el Ser Humano, en razón a que se complementan, hacen inseparables a la Naturaleza, la Mujer y el Hombre (1995, 79) y cada cual aporta desde su diferencia para mantener viva la «Unidad Dialéctica» (1995, 95). Es de esta manera que se trasciende la visión tradicional o cartesiana de separar el vínculo entre la Naturaleza y el Ser Humano, que ha conllevado al mal desarrollo y a la muerte del principio femenino en los tiempos que marchan y Vandana Shiva reivindica en su pensamiento ecofeminista.

6.5. El Desarrollo Complejo de la Comunidad de la Vida

Es necesario comenzar la última parte de este capítulo afirmando que «todos los seres que habitan y habitarán en la Comunidad de la Vida deben tener la posibilidad de desarrollarse, teniendo en cuenta sus rasgos esenciales, distintivos y evolutivos que, como especie, les oriente al desenrollamiento de la complejidad en la trama de la Vida».

Así las cosas, y habiéndose enseñado los aspectos más destacados del planteamiento de Teilhard de Chardin con la complejidad-conciencia, el pensamiento complejo de Edgar Morin, La Dialéctica del Medio de François Ost y la Unidad Dialéctica de Vandana Shiva, a continuación, expondré cómo se articulan estas diversas miradas hacia un objetivo común, es decir, la cuestión del *Desarrollo Complejo*.

Con el ánimo de hacer una presentación organizada de los planteamientos que respaldan esta noción, se partirá de los tres elementos esenciales del pensamiento complejo de Edgar Morin, y en cada uno de ellos se harán las respectivas explicaciones y vinculaciones entre los diferentes aspectos que la constituyen.

6.5.1. ¿Y en qué consiste lo dialógico en el *Desarrollo Complejo*?

Se ha dicho antes que el principio dialógico tiene como pretensión inicial, la de acercar a los antagónicos y contribuir para que se establezca una unidad dialógica, y en aras de ese potencial equilibrio es que se hace necesaria la comprensión de acortar las distancias entre la Naturaleza y el Ser Humano. El pensamiento hegemónico occidental no ha considerado a la Madre Tierra como un actor que ha permitido la vida desde los orígenes de los tiempos, y a contrario sensu, ha interpretado que la manera de aproximarse a esta es mediante la dominación y explotación incesante. Entender que no es sobre sino con la Naturaleza que se puede avanzar hacia una evolución consciente y compleja sería la primera tarea del Ser Humano, dotado de razón y cualidades que lo hacen diferente del no humano, y ello implica, como lo diría Ost (1996, 10-14), distinguir sin separar y unir sin confundir, pues de lo que se trata es de hacer un reconocimiento del otro en mí —esto implica entre otras cosas el reconocimiento de las propias capacidades (Nussbaum: 2007, 88-89; 2012, 53-55), de la libertad de

elección (Sen: 2000, 33-7) y de la dignidad humana y no humana—, además, el otro, hace referencia tanto del humano como del no humano, toda vez que esto conlleva al mantenimiento de interacciones de recursividad antagonica en una relación de espejo, y configurándose la Unidad Dialógica entre Naturaleza-Ser Humano y Seres Humanos, en segundo lugar; se hace cada vez más comprensible esta relación, en tanto la ambigüedad del *medio* que se encuentra de la misma manera tanto en el primero como en el segundo caso, lo circunda, y hace posible dicho entendimiento desde uno u otro, estableciéndose una Dialéctica del Medio; en tercer orden, promueve una cultura de la Convivencia, entre humanos y, estos y los no humanos. Claramente existen diferencias pero también hay una interrelación, que se explica desde el biocentrismo que incluye, el cual intenta superar los discursos antropocéntricos excluyentes, con la premisa de deconstruir el paradigma de dominación contra la Naturaleza, y superar las matrices coloniales de poder y saber entre los seres humanos, evitando el mal desarrollo y hacer fecundo el principio femenino que Vandana Shiva ha explicado; y finalmente en cuarto lugar, promueve el favorecimiento de diálogos interculturales entre los humanos por supuesto, pero también entre los humanos y no humanos se configuran otras maneras de comunicarse, lo cual hace posible la exploración de futuros caminos investigativos, y sin desconocer que, a estos seres no humanos, también les asiste una función importante según su naturaleza y fin, para contribuir al andamiaje del desarrollo complejo en la trama y la Comunidad de la Vida.

Para cerrar esta primera aproximación, se observa claramente que en los cuatro aspectos que acabo de resaltar, se hace evidente la importancia del reconocimiento del otro, pues en el caso de los humanos, ese otro se constituye en un interlocutor válido, haciendo viable cualquier camino para el entendimiento mutuo y equilibrante entre los antagonicos —de la misma manera que lo hace la energía del Ying y del Yang— para establecer diálogos interculturales, y en el caso de los seres no humanos, pone en evidencia el desafío que tiene la humanidad para indagar acerca de otros órdenes comunicativos con la Naturaleza y pensar la relación con y no sobre ella, manteniendo una dialéctica del medio y unidad dialéctica en términos de Ost y Shiva respectivamente y el fluir de la Vida.

6.5.2. Recursivo organizacional: Necesidades de causa / efecto en la evolución de cada forma de vida

También se ha hecho referencia en el pensamiento de Morin al principio de recursividad organizacional, entendido como aquel proceso cíclico de causas y efectos, productos y productores que se configura en un bucle y se es uno y otro a la vez, en la relación desorden/orden/organización.

La invitación que hago a partir de la comprensión de este principio es que en efecto sucede lo mismo entre los humanos, y entre estos y los no humanos, toda vez que se relaciona en movimientos circulares de causas y efectos en instantes de tiempo que configuran una realidad.

Y ello se hace evidente con la integración del anterior principio, en razón a que, en el establecimiento de diálogos entre antagonicos, vistos estos como orden y el otro desorden, y a partir de los movimientos circulares de causa y efecto es que se hace posible la organización, de allí el nombre de recursivo organizacional.

Así las cosas, ocurre lo mismo con cada uno de los seres humanos que habitan esta Comunidad de la Vida, pues son productores y producto del círculo relacional de causa y efecto, con sus pensamientos, palabras, acciones y emociones. Ahora imagínense esto mismo, pero en una escala mayor, como sociedad, pues cada ser humano hace parte de ella, por tanto, se establece un circuito de relaciones complejas que causa/produce y es a su vez efecto/productor, creándose nuevas formas y estructuras que de un lado permiten la auto-organización en cada sujeto, pero asimismo suscitan una organización societal, en el mejor de los casos, toda vez que ello depende de las alteraciones, incertidumbres, certezas y fenómenos que en cada instante emerjan en el devenir y tránsito de la vida. Ello se observa en lo micro y lo macro, y como lo ha expuesto Teilhard de Chardin, hace parte de la ley cósmica de la Complejidad-Conciencia, en la que cada ser vivo en la medida que tiene más conciencia más compleja es su relación y su desarrollo dentro de un ecosistema —al que le denomino Comunidad de la Vida— y del cual el humano no es ajeno.

Ahora bien, quiero hacer una precisión que es importante antes de hablar acerca de las necesidades de causa y efecto. Pues bien, se trata del enfoque de necesidades del que han investigado Attfeld (1995, 93-94), Max-Neef (2006, 37-67) y otros tantos estudiosos de este tema. Lo que diré siguiendo el hilo conductor de los apartados que anteceden es que si bien se han encausado esfuerzos por establecer cuáles son las necesidades, si son unas u otras, qué hacer en caso de encontrarse en conflicto unas y otras cuando la diferencia sea entre humanos y no humanos, considero que se ha dejado de lado, primero pensar que las necesidades de los humanos y los no humanos no son siempre las mismas y segundo, que son necesidades de causa y efecto en todo caso. Si bien las necesidades humanas son las mismas, no lo son los satisfactores de dichas necesidades, toda vez que depende en muchos casos del factor cultural entre otras cosas, pero y ¿Qué pasa con los seres no humanos? ¿Tienen ellos las mismas necesidades nuestras? Quizás el ser humano comparta algunas de ellas con los seres no humanos, pero lo que realmente no compartirán serán los satisfactores.

En todo caso, las necesidades humanas que se entienden como básicas, las encuentro, dentro de las necesidades de causa y efecto en tanto las primeras no se dan por sí solas y además le aportan una permanente dinámica de auto-organización recursiva a la evolución compleja del desarrollo en la Comunidad de la Vida, por tanto, no siempre se originan las mismas necesidades de causa y efecto con los demás seres que la habitan. Si se piensa en los animales de compañía quizás compartan algunas de las mismas necesidades básicas humanas, pero con los seres que cohabitan en otros ecosistemas no sucede lo mismo, lo cual hace considerar que para que se desarrolle

armónicamente dentro de la cadena trófica de la naturaleza, debe tener necesidades básicas diferentes.

Por tanto, hablar de necesidades básicas solamente puede hacerse si se trata de una misma manifestación de vida que ha tomado forma, ya sea en seres humanos, animales, bosques, plantas —y más especialmente con estas últimas— que brindan el aire que se respira, el agua cristalina y pura, sirven de alimento, combustible y también como medicinas. En razón a lo anterior, se han venido haciendo investigaciones científicas que dan cuenta de la inteligencia superior en las plantas, como lo afirman los investigadores Stefano Mancuso pionero en el estudio de la neurobiología de las plantas en la Universidad de Florencia y Daniel Chamotivz Director del Centro Manna para la Biociencia de las Plantas en la Universidad de Tel Aviv, pues estas también sienten, juegan, huelen, reconocen a la vista y tacto y evolucionan socialmente manipulando el entorno. Lo cual no implica que sea generalizable para todos los casos, porque tampoco existen las mismas necesidades de causa y efecto entre animales y plantas que viven en lugares con entornos totalmente distintos, y han tenido procesos evolutivos diferentes.

Es de anotar, que son necesidades de causa y efecto en razón a que el ser humano y no humano, son productores y productos a la vez de las causas y de los efectos de manera cíclica, por tanto, se hace entendible que suceda de igual manera con los demás seres de la Comunidad de la Vida. Cada uno, es decir, cada productor causa su producto, y a partir de éste produce su efecto en el bucle que implica este ejercicio circular que permite la presencia de la auto-organización, contribuyendo al desarrollo evolutivo de todos los seres que cohabitan en la Madre Tierra.

En efecto, es necesario considerar que si cada uno causa sus necesidades y por tanto estas son el efecto de la causa, implica que también el ser humano tiene una responsabilidad y obligación para responder por la sostenibilidad de las generaciones presentes y de las que están por llegar, en tanto la creación de necesidades superfluas está suscitando un consumismo exacerbado que impide resolver las verdaderas necesidades, y alimenta modelos de desarrollo que someten y esclavizan a la Naturaleza y al Ser Humano, bajo el supuesto de mejores condiciones de vida —para estos últimos— y se encubren en un sistema económico capitalista despiadado, beneficiando a unos pero perjudicando a muchos —sin mantener el equilibrio de las energías del ying y del yang— y que por desgracia, día a día es producido y producto por los seres humanos.

6.5.3. Hologramático: La relación entre el Uno y el Todo en el Desarrollo Complejo

Y finalmente con el principio hologramático explicaré la relación que se constituye entre el Uno y el Todo en la noción del *Desarrollo Complejo*. Así las cosas, se ha dicho antes que el objetivo es integrar la parte en el todo y el todo en la parte, con el fin de superar los reduccionismos/separatismos y los holismos, en el primer caso

solo tienen en cuenta las partes y en el segundo al todo, lo cual se constituye en excluyente. Y en aras de hacerse incluyente, mi planteamiento tiene que ver con relacionar los anteriores principios por un lado y, de otra parte, reconducir la discusión que se suscita entre los sujetos que habitan la Comunidad de la Vida, en relación con el individuo y la comunidad, y preguntarse por quién es el sujeto del desarrollo, ¿los Estados o los seres humanos solamente? ¿Quizá toda la Comunidad de la Vida?

En ese orden de ideas, comenzaré diciendo que siguiendo el hilo conductor del principio dialógico y el recursivo organizacional es que se llega a comprender el hologramático, todos tienen una relación que aporta desde sus diferencias, pero constituyen un lugar común para entender la cuestión del *Desarrollo Complejo*. En ese sentido, es necesario preguntarse ¿Quién es el sujeto del desarrollo? si se analiza que existe una tensión entre aquellos que consideran que el desarrollo es una cuestión del individuo serán apuestas de orden subjetivo y liberal si se colocan en el escenario de lo político y económico, si se hace lo mismo desde lo comunitario, es decir que se predica un desarrollo para la comunidad, se ubica en el lugar de lo colectivo y de lo que es común a todos. Pero lo cierto es que ambas expresiones conducen a lo mismo, pero a partir de diferentes orillas, como lo ha enseñado Krishnamurti (1954, 22-24), la que habla acerca del *individuo* y la que se refiere a la *comunidad*, en el primero hace mención al dúo que no se divide, el cual está conformado por dos y no es divisible, contrario a lo que se considera normalmente cuando se habla de individuo, que remite a uno solo, y en el segundo caso, se expresa a lo que es común en la unidad, es decir, a los diferentes que hacen parte de algo pero que son un todo. Así las cosas, en ambos casos, se constituyen la expresión del todo en la parte y de la parte en el todo. Por tanto, no es acertado afirmar que la individualidad es contraria a la comunidad.

Y en ese sentido, cuando se habla de quién es el sujeto del desarrollo no se puede excluir al resto de seres que habitan en la Comunidad de la Vida, y solo considerar al Ser Humano como sujeto del desarrollo en el mejor de los casos, porque aún bajo los preceptos ortodoxos —vestidos de heterodoxos— de la economía, desafortunadamente consideran según los rankings e informes de las agencias de desarrollo, que son los países quienes se desarrollan, confundiendo que los Estados son los medios más no los fines del mismo, en tanto son ficciones jurídicas creadas por humanos.

Así las cosas, se hace necesario mencionar de ahora en adelante que todos los seres que habitan en la Comunidad de la Vida se encuentran en evolución, en el proceso del *Desarrollo Complejo*. Sin embargo, en lo que toca a los seres humanos, algunos se consideran desarrollados, pero lo cierto es que no es así, porque el desarrollo implica un proceso de conciencia como lo explicaba Teilhard de Chardin, en su libro el fenómeno humano, y dicho proceso se logra en la medida en que se autoorganizan diversas dinámicas antagónicas, haciéndose cada vez más complejas y permitiendo hacer el reconocimiento de lo interno en lo externo, como un efecto espejo y en una

relación cíclica de causas y efectos que se reflejan las partes en el todo y el todo en las partes, en el individuo y en la comunidad.

Es por ello por lo que el resto de los seres de la Comunidad de la Vida están en proceso de desarrollo y es responsabilidad del humano, entendida como deber y capacidad, contribuir a la evolución de ellos también. Toda vez que le asiste el deber por ser el ser vivo que ha logrado un nivel de evolución y conciencia mayor dentro de esta Comunidad de la Vida —con todas las virtudes y aspectos por transformar— y porque, teniendo en cuenta que el ser humano al ser consciente de que posee dichas capacidades, es que puede responder ante cualquier eventualidad que esté a su alcance, y con ello, contribuir al desarrollo de todos y cada uno de los seres vivos, humanos y no humanos.

En este orden de ideas, y para finalizar, es necesario acudir a ese concepto de *biociudadanía* (Hernández: 2017, 339-356) que tiene un papel de concienciación importante, desde lo ético, e integra los tres principios del pensamiento complejo de Edgar Morin, en tanto la actitud y manera de observar las circunstancias permite que los medios, es decir los Estados, canalicen todos sus esfuerzos en pro del desarrollo de los cohabitantes de la Comunidad de la Vida.

6.6. Conclusiones

Y es por ello por lo que afirmaba al inicio que *todos los seres que habitan y habitarán en la Comunidad de la Vida deben tener la posibilidad de desarrollarse, teniendo en cuenta sus rasgos esenciales, distintivos y evolutivos que, como especie, les oriente al desenrollamiento de la complejidad en la trama de la Vida*, toda vez que esta es la definición del *Desarrollo Complejo* propuesta, al integrar los principios; dialógico, recursivo organizacional y hologramático del pensamiento moriniano.

7. El bienestar social en un contexto de decrecimiento

Joaquim Sempere Carreras

7.1. El final de doscientos años irrepetibles

Cuando se aborda el futuro cercano y las eventuales formas que podrá adoptar la búsqueda del bienestar humano, lo primero que debe tenerse en cuenta es que estamos viviendo el final de una época, los “doscientos años irrepetibles”, en palabras del ingeniero Carles Riba, activados por los combustibles fósiles (carbón mineral, petróleo, gas fósil) y el uranio, destinados a agotarse hacia 2060 en el supuesto de que actúen solidariamente, según los cálculos del mencionado autor (Riba: 2011). La abundancia de estos combustibles durante estos dos siglos ha permitido a los seres humanos disponer de unos stocks considerables, pero finitos, de fuentes de energía de alta concentración, que han hecho posible un gran dominio humano sobre la Tierra y una plétora de comodidades y bienes de consumo, además de un desarrollo científico-técnico sin parangón en la historia humana.

Ahora bien, este excepcional dominio humano y el correspondiente bienestar material asociado a él llegan a su fin con el agotamiento de la matriz energética que los ha hecho posibles. Es inevitable la transición a otra matriz energética, que no puede ser otra que la de las fuentes renovables (si descartamos la energía nuclear de fusión, que no tiene visos de viabilidad técnica ni deseabilidad social). Pero el agotamiento de los combustibles fósiles y el uranio no es el único factor que influye en los cambios que van a sobrevenir. Por un lado, la quema de combustibles fósiles es la causa primera del efecto invernadero y el consiguiente cambio climático, que conviene controlar. Por otro lado, según estimaciones de la Global Footprint Network, la red mundial de seguimiento de la huella ecológica de la humanidad, que reúne a científicos de más de un centenar de países, la huella ecológica de la especie humana superó entre 1960 y 1970 la biocapacidad de la biosfera para satisfacer las demandas humanas en alimentos, materiales de todo tipo y energía para poder vivir. Esto significa que llevamos ya medio siglo sobreexplotando los recursos renovables que nos

brinda la biosfera y socavando así la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias demandas en un futuro no lejano. A esta sobreexplotación hay que añadir la extracción acelerada de materiales no renovables de la corteza terrestre (de cuatro tipos distintos: combustibles fósiles y uranio, fertilizantes para los cultivos, minerales no metálicos —como piedra, arena y barro— y minerales metálicos). Estos materiales no se reproducen, como los biológicos, de modo que están destinados a agotarse. La única gestión razonable de los mismos es su uso parsimonioso y su reciclado cuando éste sea posible, de modo que será obligado reducir su utilización y desarrollar una industria del reciclado. En el caso de los combustibles fósiles, el reciclado es imposible, de modo que será obligado adoptar fuentes renovables de energía. En el de los minerales que contienen nutrientes para la agricultura (fosfatos, nitratos, potasa, etc.) el reciclado es también imposible, de modo que la única salida es la agricultura ecológica, basada en la cuidadosa preservación de la fertilidad espontánea de los suelos y el uso de abonos orgánicos.

La abundancia de que gozamos en este inicio de milenio es aparentemente un gran logro de la humanidad. Pero tiene dos grandes problemas. El primero es que sólo beneficia a una minoría de la población humana, que puede cifrarse entre 1/5 y 1/4 de la misma, excluyendo al resto de distintas maneras y en distintas proporciones. Es, pues, una abundancia muy desigualmente repartida, que deja en la cuneta a una gran mayoría, una parte de la cual sobrevive en la indigencia y la pobreza. Francisco Fernández Buey (1994, 1996) llamaba *plétora miserable* a esta situación, aludiendo a una miseria tanto moral cuanto material asociada a la abundancia. El segundo problema es, como he dicho antes, el de que los medios para lograr esa abundancia socavan la capacidad de la biosfera para dar vida a las generaciones futuras.

7.2. Sobreexplotación y acumulación capitalista

La sobreexplotación de recursos renovables se puede ilustrar con el caso hipotético de un bosque. Supongamos que alguien posee un bosque cuya biomasa es de 1000 toneladas, y que la tasa de renovación de esta biomasa es del 10% anual. Si el propietario extrae cada año una cantidad igual o inferior a ese 10% (en este caso 100 toneladas), el bosque mantiene sus dimensiones intactas y provee cada año la misma cantidad indefinidamente. Supongamos ahora que el propietario no se satisface con ese 10% anual y decide extraer cada año un 20% de la biomasa total. ¿Puede hacerlo? Por supuesto, pero con efectos perjudiciales. Al final del primer año la biomasa ha pasado de 1000 a 1100 toneladas. Si en lugar de extraer 100 toneladas se extraen 200, el bosque pasa a tener una biomasa de 900 (= 1100 – 200). En el segundo año se extraen el 20% de 900 (= 180), de modo que la biomasa del bosque pasa a ser de 720 (= 900 – 180). En el tercer año se extraen el 20% de 720 (= 144), y quedan 576 (= 720 – 144). Si seguimos el cálculo, resulta que al cabo de diez años las dimensiones del bosque se han reducido a 120 toneladas. En otras palabras: se habrá pasado en una década de un bosque de 1000 unidades de biomasa a otro de 120 unidades. La ruina

definitiva no tardará en llegar. El caso ilustra muy bien la sobreexplotación de un recurso renovable. Fijémonos que al principio el propietario gana el doble: puede vender 200 toneladas de madera en lugar de 100. Parece ser más rico que antes, puesto que tiene un ingreso doble. Y realmente lo es... de momento. Pero su práctica extractiva es insostenible, puesto que socava la fuente de sus ingresos y prepara su ruina. Su prosperidad habrá durado unos años y habrá desembocado en la miseria. Es la imagen misma de una sociedad que vive en una abundancia real pero efímera porque destruye la base misma de su prosperidad. Tarde o temprano el abuso pasará factura. La lección es clara: para lograr una riqueza duradera hay que sujetarse a un aprovechamiento racional de los recursos renovables, que no supere el ritmo de su reposición natural.

Esta codicia ignorante de los ritmos de la naturaleza se incardina en una forma económica que ha dominado en los últimos siglos: el capitalismo. Éste se caracteriza por el imperativo de la acumulación incesante de valor de cambio, que requiere la búsqueda del máximo beneficio monetario en el plazo más breve posible. Maximizar la tasa de beneficio a corto plazo se ha convertido en el objetivo de millones de actores económicos en el mundo entero, imbuidos de la idea de que la clave del bienestar radica en tener mucho, cada vez más. Volviendo al caso del propietario del bosque mencionado, la dinámica maximizadora capitalista tenderá a empujarle a la sobreexplotación de sus frutos para obtener una tasa máxima de ganancia. En la vida real este saqueo se completa con una visión peculiar de los bienes naturales. Como la riqueza que el capitalismo valora es el dinero, al propietario en cuestión puede no importarle aniquilar su bosque, puesto que del dinero obtenido en su explotación forestal espera poder destinar una parte a invertir en otro sector económico, pongamos la pesca. Si en el nuevo negocio se repite el exceso de explotación, cuando se agote esperará encontrar otra fuente de riqueza, y así sucesivamente. La historia del capitalismo está, así, ligada a una carrera insaciable de sobreexplotación que deja tras de sí un yermo tras otro. Mientras haya recursos naturales disponibles esta carrera puede seguir adelante, preparando la ruina sucesiva de los ecosistemas explotados hasta la desertificación final.

7.3. No es posible un crecimiento indefinido

Obsérvese que en la dinámica capitalista el crecimiento económico es condición necesaria para la buena marcha de la economía: no puede haber acumulación incesante sin crecimiento. Pero si resulta que hay límites físicos a la actividad humana, el crecimiento físico indefinido es imposible, y esto supone que gravita una amenaza seria sobre el desarrollo capitalista. Dadas las condiciones ecológicas alcanzadas hasta hoy, la economía del futuro deberá moverse entre los estrechos límites de la sostenibilidad ecológica, y por lo tanto deberá renunciar al crecimiento para evitar la autodestrucción.

En rigor puede sostenerse que, suponiendo que logremos reducir la huella ecológica de la humanidad a unas dimensiones sostenibles, la especie humana se verá obligada (si no quiere convertir el planeta en un páramo inhabitable) a vivir con los recursos bióticos que pueda obtener sin sobreexplotar la biosfera y, por lo tanto, sin rebasar la huella ecológica sostenible en cada momento. En lugar de la *reproducción ampliada* inherente al capitalismo, habrá que ajustarse a una *reproducción simple*. En cada ejercicio económico las comunidades humanas emplean —*inversión*— ciertas cantidades en materiales, energía, saber técnico y mano de obra, con la expectativa de obtener un resultado —*producción*— que permita reponer las cantidades invertidas, para volver a empezar en el ejercicio económico siguiente, y así sucesivamente. Para que una economía funcione, no hace falta una reproducción ampliada; basta una reproducción simple, que permita reponer lo invertido y proporcionar a los seres humanos implicados los bienes que necesitan para vivir (entendiendo vivir como vivir bien y no sólo sobrevivir). Desde el punto de vista ecológico lo que importa es que la diferencia entre producción e inversión, el plusvalor o riqueza excedente, no suponga sobreexplotación de los recursos bióticos. El bosque, por volver al ejemplo anterior, tiene que conservarse en unas dimensiones adecuadas para seguir dando madera y leña.

Los imperativos ecológicos obligan a ceñirse a la viabilidad de los sistemas vivos, y por lo tanto sólo permiten o bien una reproducción simple o una reproducción ampliada en condiciones muy determinadas (por ejemplo, en algunos sectores durante períodos determinados, o en fases en que la huella ecológica está todavía muy lejos de los límites biosféricos). Siendo así que los límites biosféricos se traspasaron durante la década de 1960, llevamos medio siglo en una situación de riesgo en vías de agravación, que impone —para la viabilidad a largo plazo de la sociedad— un *crecimiento cero* o una *economía estacionaria*, precedida de una fase de decrecimiento para alcanzar una huella sostenible.

Dadas las diferencias entre países, el cambio no tiene que ser el mismo en todas partes. Muchos países pobres están legitimados para crecer a fin de alcanzar niveles de consumo de recursos que les faciliten un mayor bienestar material (aunque no siempre vaya a ser el crecimiento la clave para salir de la pobreza), a condición de que los países más ricos reduzcan bastante su huella. El objetivo es alcanzar una huella mundial ecológicamente sostenible, por debajo de la biocapacidad de la biosfera. Esto implica que los países con una huella excesiva deben plantearse, ellos sí, un decrecimiento, es decir, una reducción de la magnitud de sus impactos.

7.4. Huella ecológica y decrecimiento

El término “decrecimiento” evoca daños sociales de dos tipos: en el consumo y en la ocupación laboral; evoca empobrecimiento y paro. En la esfera del consumo y del bienestar material, decrecer sugiere empobrecerse. Pero ¿está justificada esta asociación de ideas? Para empezar, hace falta distinguir entre los *servicios* asociados al

bienestar material y los *medios* con los que los obtenemos. El bienestar térmico (calefacción) se puede lograr con medios muy variados: estufas, bombas de calor, geotermia, aislamiento térmico de los edificios, ropa adecuada. El desplazamiento se puede realizar con automóvil privado o con transporte público, y el individual se puede realizar también con bicicleta, moto o patinete de motor. En cada caso podemos calcular cuál es el impacto en el uso de metales y energía, y en particular, si la energía no es de fuentes renovables, cuál es el impacto de la quema de combustibles fósiles. Esta consideración indica que se pueden obtener servicios idénticos o equiparables con medios distintos y huellas ecológicas distintas. Esto significa que en determinadas condiciones la huella se puede reducir sin que los servicios finales obtenidos disminuyan, lo cual se logra usando medios de menor impacto. A menudo tomamos el automóvil para desplazarnos individualmente; en este caso, para trasladar a una persona de 70 kilos de peso, un coche de 1000 kilos de peso necesita energía para mover 1070 kilos; compárese con la energía para mover a esta misma persona usando una moto de 100 kilos o un patinete eléctrico de 10 kilos¹¹.

Se puede hacer un ejercicio imaginativo comparando servicios y medios. El aislamiento térmico de los edificios permite obtener el mismo bienestar térmico con mucha menos energía calórica. Una mesa de madera tiene una utilidad equivalente a otra metálica, pero una huella muy menor: su materia prima es renovable y no exige minería ni metalurgia. La electricidad fotovoltaica es idéntica a la de una central de carbón, pero a diferencia de ésta no exige ni minería, ni transporte del combustible, ni emite carbono al aire. Los alimentos ecológicos ahorran productos químicos y su contaminación, mejorando la salud de los consumidores y del medio ambiente natural. El agua caliente de un captador térmico solar sirve igual que la de una caldera de gas fósil y ahorra este combustible y sus costes (extracción del subsuelo, transporte, almacenamiento, contaminación). La uva de temporada y de proximidad ahorra transporte y conservación comparada con la que se importa de miles de kilómetros de distancia, y suele ser más sabrosa.

Si de lo que se trata es de reducir la huella ecológica, es evidente cuáles son las mejores opciones. Y se observa con estos ejemplos que un cambio en los *medios* no reduce necesariamente la cantidad y calidad del *servicio* obtenido —incluso a veces la mejora. *Elegir las opciones menos costosas en recursos naturales y contaminación forma parte del decrecimiento*, puesto que reduce la huella ecológica; y está claro que no supone necesariamente disminución del bienestar material. Es cierto que este bienestar viene modulado según los casos. Por ejemplo, no se puede trasladar a una

¹¹ A esta *energía para el uso* del artefacto, por otra parte, hay que añadir la *energía incorporada en el artefacto*, o “energía gris”, es decir, la que se usó para fabricarlo. Cuanto mayor y más complejo es el artefacto, más energía gris contiene. Por eso, a menudo se olvida que ir andando y dejar el coche en el garaje ahorra energía en el uso, pero no puede anular la que sirvió en su momento para fabricarlo. Esto obliga a considerar no sólo el uso de los artefactos sino también su fabricación, y aconseja reducir al mínimo los stocks de artefactos de que nos dotamos.

persona anciana o impedida en bicicleta. A veces hay medios complejos y ecológicamente costosos que son insustituibles. Pero si estos medios no están a nuestro alcance nos veremos obligados a redefinir a la baja nuestras aspiraciones y necesidades. Habrá que renunciar a la ilusión de que podemos hacer todo lo que sabemos hacer, y tomar nuestras decisiones dentro de los límites que marcan unos recursos naturales finitos. Por ejemplo, habrá que reducir la cantidad ingente de kilómetros recorridos por las mercancías y las personas en nuestras sociedades. El transporte consume aproximadamente en el mundo la mitad de toda la energía exosomática usada por los seres humanos. Las carreteras y vías férreas, los mares y la atmósfera están constantemente recorridos por vehículos de toda índole que mueven personas y cosas. El comercio mundial fomentado por el libre comercio y el turismo de masas están detrás de esta movilidad hipertrofiada. Habrá que acostumbrarse a la idea de que *muchos hábitos adquiridos durante los años de la plétora consumista pueden resultar insostenibles*. Los viajes transoceánicos frecuentes muy probablemente se convertirán en un lujo inalcanzable. Y es que reducir la huella ecológica no siempre será posible conservando unos lujos como los que tenemos hoy a nuestro alcance los privilegiados de la Tierra.

Por otra parte, a menudo será imposible simplificar el metabolismo para obtener medios de vida, y será obligado vivir con menos. La crisis energética que se avecina y sus derivaciones apuntan a que las sociedades del futuro serán sociedades más austeras, con menos recursos y comodidades, y a que será obligado acostumbrarse a esa escasez desarrollando una cultura de la frugalidad.

7.5. La frugalidad como ideal

La percepción, clara o difusa, de que hemos llegado demasiado lejos alimenta el gusto por la simplicidad y la autocontención en sectores minoritarios pero crecientes. La información sobre la destrucción de la biosfera, el cambio climático y los excesos de la contaminación —ciudades con aire irrespirable, miles de toneladas de plásticos en los océanos y tantos otros fenómenos—, por tomar sólo unas pocas experiencias al alcance hoy de cualquiera, está provocando una mutación cultural que, no obstante, avanza sin la celeridad debida. En algunos ambientes se valora evitar excesos y vivir frugalmente. Del gusto por la ostentación que ha dominado durante décadas se está pasando a una moral de la austeridad voluntaria. Hay un entronque con las máximas morales que, en distintas épocas históricas, han ensalzado la frugalidad llamando la atención sobre los peligros morales de la abundancia y el despilfarro. “De nada en exceso” rezaba una inscripción en el santuario de Delfos, en la antigua Grecia, donde la pitia impartía sus oráculos y consejos. Y la leyenda mítica del rey Midas era un aviso contra el afán desmedido de oro y riquezas.

Pero no hay que exagerar el alcance de este cambio individual. Mientras una minoría de personas abraza estos valores, reemplaza el coche por la bicicleta y busca comida ecológica, a la vez su consumo no disminuye y tal vez hasta aumenta. Y es

que vivimos en sistemas sociales o sociotécnicos que nos imponen ciertas maneras establecidas de hacer las cosas y satisfacer nuestras necesidades. Por mucho que queramos, nos resulta muy difícil escapar de la imposición sistémica de hábitos y técnicas. Si deseo mantener los baremos de higiene que se consideran normales, me ducharé diariamente; y como las viviendas a nuestra disposición tienen calentadores de agua que funcionan con gas fósil (engañosamente llamado “gas natural”), me veré obligado a quemar gas y a contribuir al cambio climático, al menos durante los meses en que ducharse con agua fría resulta inclemente. Dadas las dificultades prácticas para calentar el agua con fuentes renovables de energía, mi conducta resultará ecológicamente impropia y nociva, aunque mi sistema de valores sea ortodoxamente ecologista. De ahí se desprende una lección: la reforma moral individual es valiosa e incluso necesaria, pero no basta para transformar nuestro sistema de vida. Se necesita una acción *colectiva, social, política* para transformar nuestra *relación metabólica con la naturaleza*, que es esencialmente social.

El ideal de la frugalidad, pues, no debe modelar solamente las conductas individuales, sino que debe configurar un modelo de organización social orientado a un nuevo metabolismo siconatural que nos permita satisfacer nuestras necesidades en nuestras rutinas cotidianas sin estropear el medio ambiente natural. Se trata de organizar adecuadamente los medios con los que obtenemos los satisfactores de nuestras necesidades.

7.6. Jerarquía de necesidades

Si las previsiones de futuro nos auguran que deberemos vivir con menos recursos, será importante jerarquizar nuestras necesidades para destinar los medios disponibles a lo más importante. Durante el siglo transcurrido de consumismo, publicidad comercial y malas copias populares de la ostentación de los de arriba, han sido frecuentes entre las clases trabajadoras las asignaciones de la renta disponible a finalidades no prioritarias. Esto puede funcionar mientras el ciclo económico es expansivo, hay trabajo y el ingreso fluye regularmente en los hogares. Pero cuando sobrevienen las crisis las familias deben elegir y dar prioridad a lo que consideran más importante.

Ante lo que se dibuja como una crisis de escasez de recursos es urgente abrir un debate social sobre los gastos prioritarios. Un inventario asumible podría contener las siguientes partidas: alimentación sana y suficiente; vivienda digna dotada de las comodidades básicas (como el agua corriente, el saneamiento y la electricidad en nuestros países); sanidad y escolarización; y un sistema de seguridad ante las emergencias de la vida (enfermedad, minusvalía, vejez y otras) y una renta garantizada (con empleo seguro o subsidios). Cada comunidad y cada localidad deberían establecer sus propias prioridades más allá de las más imperiosas. Esto implica una asignación de los recursos disponibles que permita atender a lo más necesario —tal como lo juzgue cada colectivo— sacrificando, si hace falta, otros gastos. No voy a entrar aquí en la

mecánica económica para satisfacer estas demandas, que seguramente debería contener algún elemento de planificación democrática que se podría materializar con ofertas de los particulares vía mercado y servicios públicos financiados públicamente. Lo que me interesa destacar es que, si la escasez de recursos obliga, conviene organizar la economía de tal manera que se garanticen siempre aquellas ofertas y prestaciones que la colectividad considere prioritarias.

Aunque el mundo onírico de la publicidad comercial nos venda un mundo supuestamente maravilloso de electrodomésticos y automóviles rutilantes (siempre en carreteras vacías, sin atascos) y con personas sonrientes, en el mundo real la felicidad de las personas depende más de otras cosas: 1) una *seguridad vital* basada en un empleo remunerado u otra fuente de ingresos; 2) el *acceso a la atención médica y sanitaria* en caso de enfermedad, minusvalía y vejez; 3) el *acceso a la escolarización* de todos los jóvenes en edad escolar; 4) el *acceso a una vivienda digna* asequible para los bolsillos de cualquiera y 5) una *alimentación sana y suficiente* también asequible. Las incertidumbres a que condenan las economías capitalistas a millones de personas son la fuente más importante de inseguridad y de miedo existencial. Estas incertidumbres, además de provocar vulnerabilidad, generan miedo; y cuando no se tienen las claves explicativas de lo que está pasando, las víctimas pueden dejarse convencer por mensajes falsos pero atractivos en su simplismo. Se imponen en tales circunstancias versiones deformadas de la realidad que achacan a chivos expiatorios la culpa de esos males y desvían la atención de los causantes reales de los mismos. En nuestra Europa estas versiones deformadas alimentan la xenofobia y el racismo que es la substancia de los autoritarismos y neofascismos emergentes que amenazan lo que queda de democracia. En la perspectiva de una escasez, cualquier programa de *frugalidad solidaria* destinado a hacer frente a la nueva situación con soluciones democráticas y equitativas, topará sin duda con reacciones de este tipo, que serán la amenaza más peligrosa. Se explotarán el apego consumista a una opulencia obsoleta e imposible y los miedos a una evolución incomprensible de las cosas para atraer a quienes más interesados deberían estar por comprender lo que realmente pasa y por identificar a los auténticos culpables: los poderes económicos y financieros, que con su búsqueda obsesiva de rentabilidades máximas bloquean la satisfacción óptima de las necesidades de todos. Para conjurar esas reacciones autoritarias y evitar que nazcan y se desarrollen, creo importante prever la evolución aquí señalada y llevar a todas partes la toma de consciencia del momento histórico real que atravesamos.

Uno de los factores del miedo ampliamente difundido desde hace años es el proceso de automatización y robotización ligado a la inteligencia artificial. Muchos son los publicistas que auguran un futuro hipertecnificado que supuestamente ha de expulsar de la economía a masas crecientes de seres humanos, convertidos en prescindibles y desechables, y condenados a una exclusión social sin remedio. Este pronóstico acentúa una imagen inquietante de lo que nos espera. Estos augurios pecan, a mi juicio, de un error básico: la ignorancia de los límites en la disponibilidad futura de los metales que deberían hacer posible la robotización universal pronosticada. Hay

estudios (IDDRI: 2013) que prevén que, si prosigue el ritmo actual de extracción de metales, queda en la Tierra hierro para 70 años, zinc, estaño, plomo y cobre para menos de 35 años, oro y plata para 20 años y cromo para 15 años. Estos cálculos incluyen el reciclado de metales hoy practicado en el mundo, que todavía es muy bajo (en torno al 6% de todos los metales en el mundo; véase Haas *et al.*: 2015). Estos datos indican hasta qué punto es inverosímil una robotización universal. Es cierto que hay márgenes para reciclar muchos más materiales que hasta la fecha. Pero también hay que tener en cuenta que la incorporación de más y más países y regiones a la civilización industrial va a generar más demanda, y que la transición energética a un modelo 100% renovable no va a facilitar que se disponga de la gran cantidad de energía concentrada que requiere una industria superautomatizada. Se ha calculado también que para proveer a la humanidad de la energía que consume hoy utilizando fuentes renovables, no hay metales suficientes en la corteza terrestre para fabricar, con las técnicas actuales, todos los dispositivos (fotovoltaicos, eólicos, termosolares eléctricos, etc.) que harían falta (García Olivares *et al.*: 2012).

No obstante, el discurso hipertecnológico circula y difunde más miedo, miedo al paro y a la inseguridad. Este miedo es algo que es imprescindible combatir con proyectos basados en la perspectiva de una sociedad igualitaria, donde las mejoras en la productividad del trabajo (suponiendo que se den) se repartan entre todos y no sean ocasión para que unos pocos se enriquezcan a costa de la exclusión de muchos. Proyectos basados también en una frugalidad compartida y solidaria y en una recuperación de vínculos con la naturaleza que llevan rotos hace mucho tiempo. Y con la idea, inherente a estos proyectos, de que la felicidad es más plausible en sociedades con cohesión comunitaria y mecanismos de seguridad vital basados en la solidaridad, buscando el desarrollo personal y no la posesión de riquezas materiales. Quienes han optado por vivir en la simplicidad y en experiencias comunitarias pueden enseñarnos muchas cosas al respecto (sin ignorar que la vida en comunidades pequeñas a veces comporta problemas de convivencia: no hay formas idílicas de vida en común). De ahí el valor de los experimentos sociales que tratan desde hoy mismo de vivir de otra manera, prefigurando sociedades postcarbono o postfosilistas, como las “ciudades y pueblos en transición”, movimiento sobre todo anglosajón de grupos de personas que han decidido vivir como si hubiera tenido ya lugar la transición ecológica a un mundo sin combustibles fósiles, dando una gran importancia a la convivialidad, el apoyo mutuo y la cohesión social como garantías de una vida más satisfactoria y segura, aunque la dotación de bienes materiales sea reducida.

7.7. ¿Puede subsistir el Estado del bienestar?

Se dice y se repite que en las condiciones actuales, desde 2007, de ruptura del pacto social que hizo posible en la Europa capitalista posterior a 1945 el “Estado social de derecho”, en que los ricos aceptaron una carga fiscal fuerte para financiar los servicios del “estado del bienestar” (educación y sanidad gratuitas, condiciones contractuales decentes en las relaciones entre capital y trabajo, protección social mediante subsidios, etc.), dicho estado del bienestar está destinado a desaparecer. Sin embargo, el estado del bienestar ha sido uno de los logros sociales más importantes del mundo moderno: ha proporcionado a las poblaciones beneficiadas un bienestar material, una cohesión social y una seguridad vital muy consistentes. Constituye un enclave de socialismo en el seno de economías capitalistas, puesto que redistribuye, en función de las necesidades y los derechos de los beneficiarios, una riqueza colectiva (constituida por fondos alimentados con cotizaciones e impuestos, en los que quienes más tienen más aportan —en teoría, aunque no siempre en la práctica). Si hay que reasignar recursos más escasos, ¿no será razonable expandir el gasto social en detrimento del gasto individual de las familias? En circunstancias así no parece difícil lograr consensos sobre una expansión del esfuerzo colectivo para satisfacer las necesidades básicas.

Que el pacto social interclasista de postguerra se haya roto no obsta para que sea conveniente que el modelo de redistribución del estado del bienestar se conserve y se mejore (por ejemplo, introduciendo, con las fórmulas que resulten viables, las dos categorías de bienes vitales no contempladas en su esquema: alimentación y vivienda). Conveniente lo es desde un punto de vista democrático-social. Lo que es difícil prever son las condiciones necesarias para que sea posible. La contrarrevolución neoliberal en curso busca garantizar la acumulación de capital cuando el crecimiento se revela cada vez más difícil, lo que empuja al capital a deteriorar las condiciones de vida de los trabajadores (bajos salarios, contratos basura, precariedad) y a practicar el extractivismo en el manejo de los bienes naturales. Si los trabajadores y la ciudadanía en general no logran reunir la fuerza política necesaria para imponer prioridades más sociales, la evolución hacia la austeridad redundará en un empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría, empeoramiento que podría evitarse con una asignación más democrática e igualitaria de las inversiones. Si habrá que “apretarse el cinturón”, que sea con un reparto equitativo de los sacrificios y garantizando una satisfacción digna de las necesidades básicas. Con menos desigualdades, la redistribución puede resultar más eficaz y más justa. Habrá que aprender de la experiencia de este medio siglo largo de “estado del bienestar”, con todos sus defectos, y adaptar sus logros a las situaciones futuras, que hoy por hoy son imposibles de anticipar. Así, por ejemplo, si se implantan formas comunitarias que reduzcan la circulación monetaria —con más autoconsumo y menos comercio—, tal vez haya que acudir al trabajo voluntario o a mecanismos de reciprocidad (bancos del tiempo, monedas locales, etc.) para asegurar las prestaciones básicas para todo el mundo.

El declive que parece inevitable debido a la crisis energética puede tensar los conflictos de todo tipo que dividen a la humanidad y llevar a una decadencia social grave. Pero si las mayorías sociales reaccionan, este declive puede ser una oportunidad para establecer los fundamentos de la sociedad postfosilista sobre bases más sólidas y solidarias, de un ecosocialismo.

Tercera parte

**De las ideas sobre la buena vida a
su constitucionalización**

Sección I

Los ideales de la buena vida en Occidente

8. De la buena vida: un planteamiento ético

Fernando Longás Uranga

Si sólo se tratara de vivir, como hace el mapache en América o el búfalo cafre en África, como hace una araucaria en el frío sur de Chile o un tulipán en una plaza de Ámsterdam, estas líneas no tendrían lugar de ser. Pero para un ser humano el desafío nunca es sólo vivir, sino, como decía Aristóteles, vivir bien. Este ser vivo dotado de lenguaje y de una, en no pocas ocasiones, incómoda conciencia de su temporalidad, a diferencia de todo el resto de seres dotados de fuerza vital, pareciera estar necesariamente puesto ante un desafío que no le resulta nada fácil enfrentar y mucho menos resolver de manera exitosa, el desafío de construir una vida feliz. No son pocos los pensadores que, desde siempre, han subrayado esta condición paradójica de la existencia humana y, a la vez, no son pocas, ni coincidentes, las narrativas a través de las que han expresado sus conclusiones respecto a aquello en lo que consiste la felicidad y los caminos por medio de los cuales puede cada cual conseguirla. Sirva como ilustración estas acertadas palabras con que Lucio Anneo Séneca comienza su obra titulada *Acerca de la vida feliz*: «Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felizmente. Pero andan a ciegas cuando tratan de encontrar aquello que hace feliz la vida. No es fácil, por tanto, conseguir la felicidad, pues, con cuánto mayor afán uno la busca, más se aleja de ella, si ha equivocado el camino. La misma velocidad es causa de mayor alejamiento, si el camino va en sentido contrario» (Séneca: 2007, 136).

Sugerente nos resulta la reflexión que, al abordar este tema, lleva a cabo Immanuel Kant al comienzo de su *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, la obra que quizás mejor representa el desafío moral de la modernidad. A partir de un supuesto bastante razonable, a saber, que ha de existir, en todo ser organizado, una relación entre el fin para el que ha sido dispuesto por naturaleza y las facultades de las que ha sido dotado, el inaugurador del pensamiento crítico se pregunta si acaso la razón y la voluntad han sido otorgadas al ser humano con el fin de que éste alcance

su conservación y la bienandanza, es decir, la felicidad. En pocas líneas nos hace reparar en lo absurdo que sería el proceder de la naturaleza al otorgarnos, para la conquista de la vida feliz, unas facultades que, lejos de acercarnos a ese objetivo, constantemente nos ponen frente a desafíos que requieren de un enorme esfuerzo y nos plantean problemas e interrogantes que, al no tener fácil solución, nos empujan a diario a pensar y a emprender nuevas tareas, muchas veces, ansiosos y desconcertados, cuando no al borde mismo de la angustia o la desesperación. Si el fin era alcanzar el bienestar y la felicidad cuánto más habría acertado la naturaleza disponiendo en nosotros buenos instintos y certeras inclinaciones para atrapar aquello que nos causa placer y disfrute, y no unas facultades que más parecen siempre enredar el camino hacia la felicidad y son más veces fuente de preocupaciones y penurias que de placeres y alegrías¹².

Sabido es que el filósofo de la ilustración, habiendo demolido lo que él denominaba la “metafísica dogmática”, esa vana pretensión de la razón de avanzar en el conocimiento sin revisar previamente los principios en los que se apoya para llevar a cabo esta tarea, vio con lucidez el desafío que debería enfrentar la voluntad humana en el futuro al no encontrar ya apoyo en la teoría para orientar la acción hacia lo bueno y lo justo. La libertad, ahora como ausencia de determinación, se abría ante los pies del hombre como un abismo de incertidumbres y de peligros ante el cual sólo un acertado y siempre crítico uso del pensamiento, una “filosofía del porvenir” decía él, podría servir de luz, nunca suficiente, para guiar los pasos futuros de la humanidad, situados desde este momento a la intemperie, sin el amparo de la verdad. De ahí que Kant afirmara en alguna ocasión, no sin cierta desazón, que la historia de la humanidad es la historia del mal porque es la historia de la libertad, pero, a la vez, pusiera

¹² El pasaje en los que Kant se refiere a esta situación paradójal en la que se encuentra el hombre como ser dotado de razón con respecto a la felicidad bien merecen una atenta lectura, motivo por el que lo reproducimos aquí: «En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, preparado con arreglo a fines para la vida, admitimos como principio que no podemos encontrar en el mismo otro instrumento para un fin que el que sea el más conveniente para el mismo y más adecuado a él. Ahora bien, si un ser que tiene razón y una voluntad su conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad fuese el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con este propósito, y la entera regla de su conducta, hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto, y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho más seguramente de lo que puede suceder nunca por razón, y si, además, la razón hubiese sido conferida a la favorecida criatura, hubiese tenido que servirle sólo para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, alegrarse de ella y estar agradecida por ella a la causa benéfica, pero no para someter su facultad de desear a aquella débil y engañosa dirección y manipular torpemente en el propósito de la naturaleza; en una palabra, ella habría prevenido que la razón diese en su uso práctico y tuviese el descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para llegar a ésta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la elección de los fines, sino también de los medios, y habría confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al instinto» (1996, 121).

todo su esfuerzo en mostrar que la razón práctica también podía estar ante una oportunidad, quizás no para ser felices, pero sí para realizar lo que debemos hacer y, desde allí, posiblemente, como efecto esperable aunque no seguro, hacernos dignos de la felicidad. Sin duda sobre esta ruptura entre verdad y bien, o entre teoría y práctica o, para decirlo más clásicamente, entre ciencia y vida buena, ruptura que subraya uno de los rasgos más precisos de la modernidad y que determinaría los pasos de la humanidad hasta nuestros días, nos veremos obligados a regresar hacia el final de esta reflexión.

Por ahora nos sirve esta alusión a uno de los pensadores más relevantes de la libertad humana y, por tanto, de la ética, perspectiva que nos ocupa aquí, como una puesta en escena de la complejidad que, para un ser dotado de razón y voluntad, envuelve el desafío de vivir bien, desafío que ya había puesto de relieve Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, una obra que siempre puede leerse con renovado interés. Allí, muchísimo tiempo antes de Kant, en un mundo cuyas condiciones de existencia y los apremios de la vida diferían de una manera inimaginable con respecto a las que en el s. XVIII envolvían a un ciudadano de Königsberg, y qué decir de aquellos que roban el sueño a un ocupado y afanoso ciudadano de una gran ciudad de nuestro milenio, el filósofo del Liceo sostenía que el fin del hombre, por naturaleza, era alcanzar esa felicidad constante, armónica, no sujeta a los vaivenes de las circunstancias y la fortuna, en una palabra, la *eudaimonía*. Sin embargo, el problema radicaba en que el hombre no sabía en qué consistía la felicidad y, por ende, escogía caminos equivocados, en ocasiones, distantes de un conocimiento de sí mismo, movido por ideas que no se correspondían con su propia naturaleza.

Sin duda resuenan en estas reflexiones sobre el origen de las desventuras de la vida humana aquellas antiguas máximas con las que se inaugura la tradición del pensamiento occidental, y cuyo sentido parece ofrecerse para ser revivido en todo tiempo y lugar. La primera de ellas, atribuida a uno de los Siete Sabios y grabada en el ático del templo de Apolo en Delfos, reza como un mandato: “conócete a ti mismo”. La segunda máxima, atribuida al poeta Píndaro dice, como expresión de un deseo: “Ojalá llegues a ser el que eres”. Detenidos en estas sentencias es posible afirmar que en los orígenes de la filosofía en Grecia existía ya una preocupación fundamental por la vida buena, pero, a la vez, una cierta convicción, que fue constituyendo la urdimbre de la tradición occidental, de que ésta no estaba dada en forma espontánea. Sin embargo, se deduce de aquellas máximas que la vida buena era posible, y además, quizás, un deber, alcanzarla, pero para ello había que ser capaz de aprender a hacerlo, como si de un cierto arte se tratara; que era imprescindible una combinación de pensamiento y acción, de reflexión y voluntad, o si se quiere, de palabra y vida en la que, en el transcurso del tiempo, permitiera a estos seres dotados de razón, conquistar una armonía entre el conocimiento de sus límites y su contenido.

Desde este mirador que nos ofrece los orígenes de la filosofía en Grecia nos resulta más fácil comprender por qué esta forma de ordenar los pensamientos se nos

presenta muchas veces, desde aquel momento, como una medicina del alma. En el esfuerzo de la filosofía por descubrir la verdad de la naturaleza humana, rescatar al alma de aquellas falsas imágenes que se ha hecho de su propio ser, o de esas percepciones adulteradas que nublan la posibilidad de conocerse a sí mismo, ella se nos presenta como una terapia o una farmacopea del alma. El filósofo entonces, podía aparecer como un médico del alma que operaría a través de la palabra, y ofrecer sus reflexiones como una medicina contra las angustias y ansiedades del hombre. Los ejemplos son múltiples, pero posiblemente Epicuro, el filósofo del jardín, la felicidad y el placer, represente de un modo destacado esta perspectiva: «Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque, así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía, si no suprime los sufrimientos del alma» (Epicuro: 2000, 69).

«No hay que jactarse de filosofar, sino filosofar realmente. Pues no necesitamos aparentar estar sanos, sino estar verdaderamente sanos» (Epicuro: 1997, 30)

No obstante, lo destacado en estas líneas respecto al rostro más práctico de esa filosofía original —nos referimos a ese modo de estar en el mundo aprendiendo a ser feliz—, es necesario reconocer a la vez el carácter contradictorio de este ser vivo dotado, como se ha dicho, de razón y voluntad. Difícil hacer conjeturas que expliquen con plena claridad lo acontecido con la filosofía griega, pero es necesario señalar que la impronta ético-práctica del pensamiento que nació en Grecia fue, con el tiempo, quedando a la sombra de un filosofar que se erigió como saber real, como episteme, como ciencia del ser, y que tuvo una influencia determinante en los modos como, este ser vivo capaz de racionalizar su relación con lo real, se situó entre las cosas de este mundo y del resto de seres preunidos de fuerza vital, en un lugar de privilegio desde el que muy pronto utilizó para vestirse de soberbia y vanidad¹³. Su deseo de saber, su ambición por franquear los límites, sus incontrolables ansias de dominación, o, para decirlo también con la sabiduría de los antiguos, una suerte de *hbris* constitutiva de la condición humana que arrastra a los hombres hacia un destino prometeico, parece haber escindido desde el comienzo el filosofar de los hombres en dos direcciones irreconciliables.

Por un lado, la filosofía se propuso, en la calle y en el jardín, como “amor al saber”, una especie de disposición del ánimo donde todo el peso de sentido reposaba en la acción amorosa, en el camino hacia el objeto amado, en una palabra, en el vivir,

¹³ Ha sido Nietzsche quien, en su radical embestida contra la modernidad, ha expresado este rasgo esencial de la especie humana con mayor claridad y acidez: «En algún rincón apartado del universo titilante que se derrama en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más solapado de la “historia universal”, pero fue solo un minuto. El astro se congeló luego de unas cuantas palpitaciones de la naturaleza, y los animales inteligentes tuvieron que morir. Así podría inventar alguien una fábula y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, vago y fugaz, cuán carente de fines y caprichoso se muestra el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que él no existió; cuando de nuevo él deje de existir, no habrá sucedido nada» (2018, 19).

que era la ruta, entendido como un arte. Es Sócrates, sin duda, quien mejor encarna y hace más visible este modo de entender la filosofía como una actitud de vida, una disposición del alma en la que impera, no la posesión, sino el arder hacia el objeto amado, es decir, precisamente esa tensión hacia lo que no se posee porque nada es el saber de los hombres. El tesoro de este modo de filosofar consiste en que, en el vivir nos hacemos conscientes de ese límite, y la buena vida es la comunión con ese destino, comunión a la vez menesterosa y rica. Menesterosa por la brevedad de la vida, rica porque en ella comprendemos que la belleza de lo humano es incompatible con la eternidad. Montaigne, inspirado en su lectura de los clásicos y siguiendo, o retomando sería más exacto, este modo de entender la filosofía, sostiene en uno de sus célebres ensayos, para sorpresa del lector desprevenido, cómo el filosofar es aprender a morir: «No sabemos dónde nos espera la muerte; esperémosla en cualquier lugar. La premeditación de la muerte es la premeditación de la libertad. El que aprende a morir aprende a no servir. El saber morir nos libera de toda atadura y coacción. No existe mal alguno en la vida para aquel que ha comprendido que no es un mal la pérdida de la vida» (Montaigne: 2014, 201).

Sin embargo, por otro lado, y al mismo tiempo, la filosofía, en la academia y el liceo, a la sombra de la institución, comenzaba a proponerse como “saber real”, conocimiento verdadero de lo que es, superioridad de la teoría. El filósofo emprendía el olvido de los límites y comenzaba a soñar con ser rey reuniendo, así, verdad y poder. Fascinación, delirio por el principio de todo, apropiación del origen y del fundamento, quien posee la verdad ya no necesita aprender a morir, quien posee la verdad sabe de lo eterno y comulga con lo que no posee límites, está más allá de la brevedad de la vida. De este modo la construcción de la vida buena se hace difícil, se convierte en una tarea para después; avanzando por esta ruta el hoy reclama esfuerzo, laboriosidad, producción y la felicidad se posterga para un mañana brumoso. A menester tantas cosas para este viaje hacia el saber y el poder que nadie piensa ya en la muerte sino como desgracia, nadie tiene tiempo para detenerse, paradojas del pensar, en la brevedad de la vida; laboramos de espaldas a los límites y la grandeza de los objetivos que ambicionamos difiere el goce del momento presente, lo único cierto nos habría recordado Montaigne.

Nuestra hipótesis sobre la buena vida desde una perspectiva ética se edifica sobre el momento en que se desgarran estas dos formas en que la filosofía se entendió a sí misma. Tan pronto como la filosofía se dejó atrapar por la fascinación de la verdad y el conocimiento, la vanidad y la seducción por el poder llenó el interior de un ser que puso su felicidad más allá de sí mismo. Es muy probable, y no es nuestra intención discutir este punto, que el despliegue de la historia del hombre que miramos bajo el prisma de conceptos como el de progreso, de desarrollo y hasta el de evolución, tengan su soporte en esta seducción, y que el paso de la humanidad por este trocito de la eternidad, un poco más de dos mil años, no hubiese estado coloreado de tantas transformaciones, reinos, batallas y descubrimientos si el alma humana no hubiese sido preñada por tanta ambición. Sin embargo, en medio de tanto afán, un río

caudaloso de tristezas, desengaños, ansiedades y desventuras ha inundado también las vidas humanas haciéndonos muchas veces incapaces de comprender en qué puede consistir la vida buena. Sostenemos que en aquella primera filosofía nacida en Grecia, antes, o quizás casi al mismo tiempo, hubo ciertas intuiciones que apuntaban a no escindir la vida humana, a no castigarla con el tormento trágico del misterio ni de un original pecado, y que vivir entre hombres, vivir bien, no debía consistir en otra cosa que en reconocer los límites y aprender a pensar y a actuar en comunión con ellos. No distante de esta mirada que proponemos, Albert Camus en un breve ensayo juvenil titulado “El destierro de Helena”, opone el mundo griego como conciencia de límites, conciencia de la que depende la armonía, la belleza y la libertad de aquella forma de vivir, al mundo europeo que le tocó conocer y padecer, poblado por la desmesura y el horror de las tiranías. Así sostiene: «Tanto el espíritu histórico como el artista quieren rehacer el mundo. Pero el artista, obligado por su naturaleza, conoce sus límites, cosa que el espíritu histórico desconoce. Por eso el fin de este último es la tiranía, mientras que la pasión del primero es la libertad. Todos cuantos luchan hoy por la libertad, combaten en último término por la belleza [...] La ignorancia reconocida, el rechazo del fanatismo, los límites del mundo y del hombre, el rostro amado, la belleza en fin, tal es el terreno en el que volveremos a reunirnos con los griegos» (Camus: 1968, 911)

En otras palabras, lo que afirmamos es que la posibilidad del encuentro con la vida buena desde una perspectiva ética tiene su antecedente en una de las vertientes desde la que brotó la filosofía helénica, la filosofía entendida como amor al saber, esto es, como conquista de una cierta disposición de la voluntad capaz de modelar una actitud de vida, una *bios thecné*, y no la filosofía como teoría, como dominio de la verdad sobre lo real. Ahora bien, dicho amor o disposición reposaría en una forma de entrar en relación con la conciencia de los límites de la vida humana, con el modo de pensar esos límites, en una palabra, con la comprensión. Comprender es ante todo unificar, y no es posible unificar sin unificar-se, es decir, sin aunar pensamiento y acción, representación y voluntad.

Con el objetivo de ilustrar nuestra hipótesis invitamos al lector en las próximas líneas a caminar por una lectura posible de las narrativas presentes en algunos filósofos del comienzo de esta historia.

Al hablar de la vida buena como amor o disposición hacia lo que no se posee, resulta inevitable recordar aquellas páginas del diálogo *El Banquete* en que Platón pone en boca de Sócrates el recuerdo de una reunión en la que los presentes aceptaron el reto de ver quién de ellos realizaba el mejor discurso sobre el amor. Cuando le toca intervenir a Sócrates, él arranca, con su ironía habitual, confesando su incapacidad para hablar de lo que les ocupa, pues él había supuesto que elogiar algo era “poner al descubierto”, “poner ante la vista” a través del habla (*legeim*) lo “verdadero” de aquello que se desea elogiar. Insiste en que sólo el habla, la palabra, es descubridora, y dado que ella tiene esa función, a ella también se le debe imputar la responsabilidad

de saber encubrir, de tener la habilidad para ocultar. Extraordinario antecedente de algunas de las intuiciones fundamentales que han animado la hermenéutica moderna y que dicen relación con el signo y con esa intención que incuba en su interior de ocultar su ser signo para resolverse en su significado. El habla sólo puede poner ante la vista lo verdadero, insiste Sócrates, si deja que la cosa hable, pero no si le imponemos a la cosa una verdad, es decir, si hablamos *por* la cosa y la hago decir lo que ella no dice. Según nuestro filósofo, eso es lo que han hecho los discursos anteriores, asignar a eros cualidades y significados que permitan determinar su realidad desde la verdad que se le impone.

En el modo en que aparece en escena Sócrates con la palabra podemos observar los dos caminos del filosofar al que hemos aludido. Hablar sobre eros no es conocerlo, no es apresararlo en una definición que nos diga lo que es, no es llenarlo de descripciones significantes con las que luego podamos hacerlo nuestro, vanidad del conocer. Se trata más bien de poner al descubierto, de hacer público lo que *hace* eros, su intencionalidad, el papel que puede desempeñar en la vida de los humanos, su relación con nuestras acciones, y no si es un Dios, si es bello o si es bueno. Por ello, en una segunda parte de su estrategia, siempre muy socrática, nuestro filósofo señala que él no hablará de eros desde su saber, sino desde lo que le ha enseñado Diotima sobre la filosofía del amor, y es tras la voz de esta vidente que aparece el habla de Sócrates, ahora dejando hablar al amor o, mejor aún, dejándolo que se manifieste. Es así como, conducidos por las palabras sanadoras de nuestro filósofo, nos enteramos de que eros posee una realidad relativa que, como un *daimon*, interpreta y comunica a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, un mediador entre lo mortal y lo inmortal que, si permitimos que él nos guíe, podrá ayudarnos a dirigir nuestros pasos hacia la vida buena: «Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros, órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo» (Platón: 1992, 247)

Lo que queremos destacar en este modo de pensar es que no se trata de exponer una teoría sobre la verdad de eros, sino de poner de manifiesto un modo de praxis en la que eros, desde un primer impulso, desde un anhelo, desde un arder hacia el objeto amado (*epitimia*), nos abre a la comprensión de que lo amado allí es algo que está más allá de ti mismo, algo ausente en la dirección de futuro. Platón nos muestra, desde esta lectura que proponemos, que eros es un impulso que acompaña y estimula la comprensión de lo bello y lo bueno; es un pensar arraigado en una pasión que abre la mente a la comprensión de los límites de la vida humana, y de la belleza que emerge al constatar en la práctica, en tus acciones motivadas por eros, la presencia de esos límites. Por eso Sócrates en un momento subraya lo menesteroso de eros pues él es siempre de lo que no se posee, y querer atrapararlo, ambicionar conocerlo, tener de él un concepto, es precisamente equivocar el camino hacia la vida buena.

No lejos de esta perspectiva, vemos a Aristóteles avanzar en sus reflexiones en torno a la felicidad y en su indagación acerca de aquello en lo que consiste la vida buena. Ya señalamos que para él el fin de la vida es la felicidad, y esto parece claro para todos, afirma en su *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, el problema surge al intentar saber qué es la felicidad: «Para unos se manifiesta en lo visible y patente, como el placer la riqueza y el mérito, para otros en una variedad y para algunos, incluso, se presenta diferente en distintos momentos: si están enfermos consistirá en la salud; si son pobres en la riqueza material y para los que tienen una percepción íntima de su ignorancia, consistirá en algo admirable que está más allá de lo que ellos pueden discernir» (Aristóteles: 2009, 20 y 21).

Al seguir sus palabras nos encontramos nuevamente con una cierta tensión entre llegar a conocer desde los principios lo que es la vida feliz o, quizás, descubrirlo desde una cierta práctica, en algo que es una actividad, para Aristóteles, una actividad del alma que debe concordar con la virtud perfecta. También aquí la reflexión nos acerca a la idea de una filosofía que ha de enseñarnos a vivir bien y que, en tal sentido, tiene una cierta relación con lo que hace la medicina con el cuerpo. Si esta última recupera la salud y firmeza de nuestro cuerpo, la filosofía debería aportarnos la salud y firmeza de nuestra alma, esto es, la conformidad de las acciones que realizamos con la virtud, toda vez que virtud es el nombre que se da a vivir la vida de cierta manera. ¿De qué manera debemos vivir para que nuestra vida sea buena?

«[...] para que los actos deliberados estén de acuerdo con las virtudes no basta con decir simplemente que, al parecer, se ejecutaron conforme a la justicia o a la moderación, porque se requiere que el agente actúe con una potencia que consiste, en primer lugar, en ejecutarlas deliberadamente; luego en elegirlas libremente y, además, en elegirlas libremente por sí mismas; y, en tercer lugar, en que esa libre elección responda a una determinación firme e incommovible» (Aristóteles: 2009, 71).

Aquí vemos cómo, cuando se trata de saber en qué consiste vivir bien desde una perspectiva ética, el discurso de la filosofía se inclina hacia las acciones y hacia lo que en ellas puede ser su ánimo, su disposición, en una palabra, lo que les da vida. Sin duda que nuestras acciones dependen de motivos e intenciones y por ello Aristóteles sostiene que no sólo importa lo que un hombre hace, sino el estado de su ánimo, o de su alma, en que se encuentra cuando lo hace. Ese estado o disposición de su ánimo, esa potencia, es donde cabe situar lo que Aristóteles denomina virtud y por ello sostiene, luego de reflexionar detenidamente sobre las diversas disposiciones del alma, que: «La virtud es, por consiguiente, un hábito peculiar que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que se origina en la demarcación del prudente» (Aristóteles: 2009, 78).

Desembocamos aquí en lo que a nuestro juicio es lo que cabe observar en Aristóteles desde el mirador de la filosofía como actitud de vida. Existen, apunta con agudeza, un modo de ser bueno, y muchos de ser malo. El famoso término medio tiene que ver con la prudencia pues las dos manifestaciones del vicio, entre las que

se despliegan infinitas posibilidades y matices, son, una el exceso y la otra el defecto. La prudencia se convierte así en la virtud por excelencia y se erige como una clave práctica de la vida buena. Situada entre las cinco virtudes intelectuales sobre las que reflexiona Aristóteles (las otras cuatro son el oficio, el conocimiento racional estricto, la sabiduría y el entendimiento), la prudencia consiste en un saber, pero un saber que no llega a ser una ciencia. La forma en que Aristóteles lo describe nos sorprende, pero, al tiempo, nos ayuda a comprender. Consiste en un saber sobre lo que siempre puede ser de otra manera, es decir, sobre lo que no está sujeto a necesidad. ¿Y qué es aquello que siempre puede ser de otra manera? Se trata de la realidad de las acciones humanas, de todo aquello que ocurre entre los hombres, sus relaciones recíprocas; se trata de esa extensión de realidad siempre cambiante, plétórica de variaciones y detalles, que se abre contingentemente en el mundo humano, allí donde habitamos aspirando a vivir bien y ser felices. El texto de Aristóteles se despliega ante nuestros ojos con una claridad meridiana: «Por eso se puede decir del prudente, en general, que es el que sabe deliberar. Y nadie delibera acerca de lo que no puede ser de otra manera, ni acerca de lo que él mismo no puede ejecutar en orden a las acciones prácticas. De una parte el conocimiento va siempre acompañado de demostración, y de otra parte, no puede haber demostración de aquello que puede ser de una u otra manera, y tampoco cabe deliberar sobre lo que es de modo necesario, por lo que entonces, la prudencia no podrá ser ni un oficio ni un conocimiento racional estricto [...] Deberá ser una disposición que está más allá de la razón, y que sea práctica en orden a lo que es bueno y malo para el hombre» (Aristóteles: 2009, 245 y 246).

Lo que nos propone Aristóteles es que el hombre se hace mejor o peor en su vida en el propio uso de su libertad. En dicho uso es donde el ser humano ha de deliberar sobre lo que es bueno y lo que es malo. Sin embargo, para que la acción sea realizada ella requiere de un deseo, y el deseo siempre precede a la elección. Es allí, entonces, donde se precisa de la prudencia, de un saber que no es intelectual, que no versa sobre principios inmutables, sino un saber acerca de aquello que cambia, que siempre puede ser de otra manera, y que nos ayude a deliberar y elegir de forma firme e inmovible, es decir, conforme a la virtud. ¿De qué otra forma, si no es viviendo entre los hombres, puede llegar cada uno a descubrir en qué consiste la vida buena?

Desde una perspectiva ética, vivir entre seres humanos, entres seres, como hemos dicho, dotados de razón y voluntad, es la única condición de posibilidad para una vida feliz. Sin embargo, de un modo paradójico, los otros son siempre a la vez un riesgo y una amenaza en la medida en que pueden convertirse en fuente de todas mis desgracias. No son pocas las voces desencantadas que han alimentado la imagen del otro como un infierno, como un enemigo; el otro es el motivo de que vivamos en un permanente estado de guerra del que se deriva la necesidad de un poder externo e incontestable, un poder que engendre miedo y coaccione a todos por igual. Así la vida se nos presenta como algo que debemos proteger de las amenazas externas, in-

vertimos toda nuestra energía en construir murallas que nos den seguridad y se convierte en nuestro único afán la protección de lo propio, todo lo cual posterga la felicidad para un después imposible, que nunca llegará.

Los estoicos, filósofos del arte de vivir, nos enseñan que vivir, es vivir entre hombres, pero para ello es preciso primero reconocernos a nosotros mismos como una unidad. Si nos pensamos escindidos, separados en inteligencia y pasión, en razón y sin razón, en moral y deseo, será inevitable que nuestra falta de armonía la proyectemos al todo social y terminemos descargando sobre los otros lo que tiene su origen en nuestro propio desgarramiento interior. La tesis de que la acción moral, que debería encaminarnos a una vida buena, sea el resultado de una lucha entre elementos distintos que se disputan el dominio al interior de nuestra personalidad es algo que el estoicismo niega rotundamente.

Los maestros estoicos nos enseñan un modelo de salud en un individuo que siempre es unidad. La tesis es que toda actividad humana ha de considerarse como estados diferentes de la personalidad del hombre. Llamamos personalidad aquí a lo que los griegos estoicos denominaban *hegemonicon*, de donde proviene la palabra “hegemonía”, concepto fundamental para la comprensión del universo de la política. Con hegemonía nos referimos al lugar, siempre difícil de describir tanto por su posición como por su extraña consistencia material, en el que se concentra el fundamento del poder, o de aquella potencia de la acción de la que nos habla Aristóteles. Si los juicios que realizamos son diversos estados del *hegemonicon*, no resulta tan evidente que debamos identificar la personalidad humana, su ánimo o alma, con lo racional, excluyendo de ese centro todas las demás manifestaciones humanas. En otras palabras, tanto lo que reconocemos como racional como aquello que se nos presenta como irracional serían, para los estoicos, sólo estados diferentes del *hegemonicon*. El “verdadero yo” de cada individuo humano es el *hegemonicon* y es sobre él que debe estar dirigida la medicina del alma, como nos lo indica Crisipo: «No es verdad que exista un arte que llamamos medicina, que se ocupa del cuerpo enfermo, pero no exista un arte análogo que se ocupe del alma enferma. Como tampoco es verdad que el segundo sea inferior al primero, tanto en su penetración teórica como en su tratamiento terapéutico de las cosas individuales» (Nussbaum: 2003, 34)

Por esta vía nos volvemos a encontrar, como vemos, con la relación entre la filosofía y la medicina del alma. Si todo acto aberrante que un hombre puede cometer es una perturbación de la personalidad, esa conducta se puede corregir, digamos sanar, y el camino para ello está en buscar la *apatheia*. No debemos leer este objetivo como una suerte de lucha con nosotros mismos en la que somos desgarrados interiormente para conseguir hacernos insensibles, como si debiéramos lograr que nada nos afectara. Se trata más bien de una *askesis*, es decir, un proceso en el que debemos tomar conciencia de nuestros movimientos de ánimo y ejercer esa conciencia. La filosofía deviene así en una práctica interior en la que se cruzan, o se fusionan, lo psicológico y lo ético. Psicológico, en cuanto se trata de los propios pensamientos que

sufren un error. La razón, el alma, es donde todo se relaciona en una unidad, y no una facultad destinada a dominar e imponerse, desde la fuerza de sus conceptos, sobre otros impulsos que debe vencer mientras ella permanece incommovible. Ético, pues se trata de un modo de actuar frente al error; debemos tomar un papel activo frente a las pasiones toda vez que el error de la razón está ya funcionando en la dinámica de las pasiones. En otras palabras, no hay una dicotomía entre la razón y las pasiones, como estamos tan acostumbrados a verlo, sino una compleja vinculación. Se trata de una estrecha relación entre el juicio y la pasión, entre cómo vemos la realidad, cómo nos la representamos y la estamos comprendiendo (ético), y el modo cómo sentimos esa realidad, los procesos que experimentamos respecto de ella (psicológico).

«Pero consideran que todas las perturbaciones suceden por el juicio y la opinión, por ello las definen más ajustadamente para que se entienda no sólo cuán viciosas son, sino hasta qué punto están en nuestro poder. Así, la tristeza es la opinión reciente de un mal presente, en la que parece correcto abatir y contraer el alma, el júbilo la opinión reciente de un bien futuro, en el que parece acertado exaltarse; el miedo la opinión de un mal inminente que parece insoportable, y el deseo la opinión de un bien por venir que se quiere ya presente y a nuestra disposición. Pero no hacen consistir las perturbaciones sólo en los juicios y opiniones que he dicho que son las perturbaciones, sino que también son aquello que es producido por las perturbaciones. Así, la tristeza produce como una cierta mordedura de dolor, el miedo, una cierta retirada y huida del alma, el júbilo, un regocijo desbordado y el deseo, una apetencia desenfadada» (Cicerón: 2006, 325 y 326).

De este modo, el papel activo que debemos tomar frente a nuestras pasiones no consiste en reprimirlas (por la fuerza) sino en hacer consciente las representaciones de las que se derivan, y es en esa conciencia donde aparece la libertad de no asentir a lo que ellas nos muestran. En toda esta “terapia del deseo” (Nussbaum: 2003, 591 y ss.) que defienden los estoicos permanece presente la no división del alma en una parte racional y una irracional; el *hegemonión* persiste allí en el origen de las pasiones, así como en la posibilidad de la *askesis*.

Volviendo a lo que afirmábamos de la mano de las reflexiones de Aristóteles y ahora de los estoicos, para el hombre la vida buena se alcanza sólo viviendo entre hombres pues la huida hacia la soledad sólo desemboca en penurias y en un deterioro de nuestras facultades, la razón y la voluntad. En soledad la palabra ya no es necesaria pues ya no hay otros con los que tejer un sentido respecto de lo que nos rodea, y la deliberación sobre lo que es bueno y malo hacer se desvanece ante la ausencia de quien podemos juzgar o de quien podríamos recibir su parecer y su reconocimiento. Sin embargo, para vivir entre hombres debemos aprender a la vez a vivir bien con nosotros mismos. El sabio estoico está libre de pasiones y se hace dueño de sí mismo, conquista la autarquía como un modo de ser, pero, a la vez, como un modo de vivir entre los hombres sin convertirse en fuente de infelicidad para los demás.

La autarquía fue el ideal de vida que compartieron varias de las corrientes de pensamiento de la antigua Grecia y que animaron este desarrollo de la filosofía como arte de vivir que hemos seguido en estas páginas. Hoy que la autarquía es un concepto que, como varios otros, parece haber sido sustraído por el lenguaje de la economía subrayando en él exclusivamente lo que refiere al autoabastecimiento y la independencia que esto trae consigo, bien conviene recordar el sentido que esta idea tuvo para aquellos antiguos buscadores de la vida buena. Se puede ser independiente pues no requieres de otro para tu sustento económico y consigues, en el ideal del desarrollo capitalista, satisfacer con tus propios medios y la acumulación, las necesidades que has llegado a representarte. Pero ello está lejos del ideal de la autarquía, más cuando esa autosatisfacción de la propiedad de sí mismo te produce la ilusión de que puedes vivir prescindiendo de los otros, en una palabra, te produce ese nuevo sentimiento de la modernidad que Tocqueville tan bien describe, el individualismo. La autarquía, en su sentido original, consiste en ser independiente con respecto a los otros porque no requieres de ellos para satisfacer tu demanda de felicidad, no requieres tener a los otros bajo tu dominio, no necesitas hacerlos parte de tus pasiones provocando con tus acciones la infelicidad de otros. ¿De qué sirve ser independiente en el sentido de vivir de tu trabajo si en ese proceso necesitas someter a otros a tus propios intereses? Solo quien alcanza la autarquía en el sentido de que consigue una total tranquilidad consigo mismo y no lo atormentan deseos insatisfechos ni temores respecto a los otros (*ataraxia*), posee las condiciones para compartir con otros, para vivir entre sus iguales y para, en el mismo acto de vivir bien, hacer vivir bien a los que le rodean. Sólo quien refleja la felicidad como ausencia de ambiciones y de éxitos, es capaz también de irradiarla sobre los demás generando la condición para una vida buena.

Siglos después de que estos pensadores de la vida buena derramaran sus reflexiones por plazas, calles y jardines, cuando el despliegue de la nueva ciencia comenzaba a apoderarse de todas las representaciones que, bajo la forma de saber real, acabarían por gobernar la orientación de la praxis humana reduciéndola a imperativos técnicos, uno de los filósofos que más profundamente planteó el problema de la moralidad en el mundo moderno, aquí ya mencionado, sostuvo que los hombres, como seres dotados de razón y voluntad, debían hacer uso de su libertad como única forma de hacerse, al menos, dignos de la felicidad. Pero ¿qué significaba ese hacer uso de la libertad? Para Kant, y en esto se consideraba el más original de los pensadores, la libertad debía ser entendida como autonomía, esto es, como capacidad de actuar conforme a la norma que un ser dotado de razón y voluntad es capaz de representarse para sí mismo bajo la forma del deber.

Ya entrado en años, aquel pensador dedicó gran parte de las fuerzas que le quedaban a exponer lo que entendió por autonomía, y a explicar que el desafío que esta forma de entender la libertad le propone a la humanidad sólo puede pensarse con sentido en el horizonte infinito de la historia, horizonte en la que los hombres deberían aprender a vivir unos junto a otros. Al acercarnos al final de esta reflexión sobre la vida buena desde una perspectiva ética, no pretendemos exponer en detalle esta

filosofía moral que ha dibujado todo el territorio del debate ético contemporáneo. Sólo deseamos destacar la inevitable familiaridad que existe entre el ideal de la autarquía, en el sentido que lo expuso la filosofía griega, y la persecución por parte de Kant de las condiciones que él pensaba como imprescindibles para el desarrollo de la autonomía de los hombres. Qué estos seres vivos pensantes, dotados de lenguaje y de acción, puestos en un mundo en el que los deseos comenzaban a multiplicarse y las inclinaciones aumentaban su dominio sobre la voluntad, pudieran llegar a realizar el ideal de la autonomía, y fueran capaces de actuar orientando su vida hacia la construcción de un destino mejor, lo que Kant llamaba el progreso moral de la humanidad (del cual entonces estábamos infinitamente distantes, y es probable que aún sea así), requería de una comprensión, de un modo de hacer uso de la razón. Debíamos comprender, debíamos pensar que, no siendo dueños de la verdad ni del bien absoluto, no teniendo una ciencia de estos anhelados objetos, el hombre debía, al orientar sus acciones, buscar en sí mismo aquel punto en el que su yo contenía un nosotros, aquel punto en el que se quebraba el amor propio abriéndose hacia el encuentro con los demás. Algo en esta reflexión parece traernos el eco de aquel “conócete a ti mismo” del templo de Delfos. Se trataba de pensar al otro como fin, sostuvo Kant, nunca como medio, nunca como propiedad, nunca como instrumento para mi felicidad, sino como alguien que, como yo, es objeto de dignidad y, como tal, no puede ser sustituido por ningún otro valor. En pleno nacimiento de las revoluciones, en medio de conflictos entre las nuevas naciones, y criticando, ya entonces, que los países gastaran tantos recursos en armas y máquinas destructivas en vez de invertirlo en educación, el viejo pensador moderno insistió que la vida buena debíamos esperarla como una mera posibilidad, pues ella dependía de una condición previa: actuar por libertad. Para ello era necesario pensar esta posibilidad, no como empresa de un individuo, sino como algo que competía a todos los hombres como comunidad, esto es, como un proyecto político.

Desde una perspectiva ética, es probable que para nosotros, estos seres complejos que sólo viven en la historia y que constituyen lo que gustamos llamar la especie humana, no haya un discurso natural sobre aquello en lo que consiste la vida buena. Que todas las naturalizaciones que al respecto el hombre se ha empeñado en construir no sean más que aquello que Marx denunció como ideología, fuente por tanto de infelicidad, y que deba emprender siempre, cada generación, la tarea de conquistar una narrativa en la que tome nuevamente sentido aquel ideal que los griegos denominaron autarquía y que Kant, bajo las condiciones de la modernidad, nos invitó a pensar como autonomía.

Pero no quisiéramos cerrar esta reflexión sin volver a escuchar la voz de uno de los pensadores antiguos que quizás mejor expresó la importancia del reconocimiento de los límites de la vida humana para la comprensión de lo que somos y el encuentro con una vida feliz. En lo que se conserva de Epicuro, en sus fragmentos, nos acercamos a la comprensión de lo incompatible que son la belleza de la vida y nuestra sed de eternidad. Y mientras escribimos estas líneas, nos gusta imaginar al viejo filósofo

de la ilustración esbozando una sonrisa cómplice y conciliadora al escuchar, al final quizás de una de esas cenas que gustaba celebrar en su casa en compañía de algunos amigos y posiblemente algún estudiante destacado, a uno de los comensales presentes citar estas palabras del filósofo del jardín: «La carne consideró infinitos los límites del placer, y sólo un tiempo infinito podría procurárselos. Pero el pensamiento, tras tener en cuenta el fin y el límite de la carne, y al liberarse de los temores de la eternidad, nos dotó de una vida perfecta y ya no tiene necesidad de un tiempo infinito. Pero el pensamiento no huye del placer y cuando las circunstancias disponen abandonar la vida, no muere como si tuviera que dejar parte de una vida óptima» (Epicuro: 1997, 46 y 47).

9. De la ética sobre la buena vida a las políticas de bienestar

Jorge Alguacil González-Aurioles

9.1. La emergencia del constitucionalismo, social, democrático y de Derecho en Europa. El equilibrio entre libertad e igualdad

Simplificando quizá en exceso las cosas, podría decirse que el Estado social y democrático de Derecho, ciertamente la forma de organización estatal propia del constitucionalismo europeo de los últimos setenta años, pretende adaptar el sentido del constitucionalismo a la sociedad plural y conflictiva en la que se inserta. Parte del convencimiento de que únicamente si se aporta a cada uno ciertas condiciones materiales que le permitan el disfrute efectivo de los derechos, y así asegurar un mínimo grado de homogeneidad social, puede lograrse el objetivo mayor de sentar la unidad estatal en el consentimiento democrático. En cualquier caso, como afirmábamos anteriormente, para explicar esta cláusula parece necesario mencionar al menos a dos grandes autores, Herman Heller, y, entre nosotros, a Manuel García Pelayo.

Herman Heller, frente al resto de juristas de la época de Weimar (Alemania, 1918, 1933), centró sus esfuerzos en justificar, en primer lugar, la compatibilidad del Estado social con la configuración del mismo como Estado democrático y Estado de Derecho; además, defendió la conveniencia de este modelo de Estado como el estadio más avanzado del Estado democrático y el único capaz de asegurar la democracia en una sociedad pluralista. En abierta confrontación con Kelsen y Schmitt, continúa la tendencia frente a la despolitización de la ciencia jurídica que prolifera en ese momento en Alemania; rechaza cualquier desvinculación de la teoría de su componente práctico. En su opinión, la teoría del Estado debe investigar la específica realidad de la vida estatal, y aspirar a comprender al Estado en su estructura y función actual, así como en su desarrollo histórico y sus tendencias evolutivas. No cabe, en definitiva, separar la normalidad de la normatividad, o lo que es igual, el ser y el deber ser en el concepto de Constitución.

Ya en 1928 afirmó en su escrito *Democracia política y homogeneidad social* que para que fuera posible la formación de unidad política tenía que alcanzarse un cierto grado de homogeneidad social. Sin homogeneidad social, la más radical igualdad formal se torna en la más radical desigualdad y la democracia formal en Dictadura de la clase dominante. En su escrito *Estado de Derecho o dictadura* de 1930 defiende la idea de un Estado material de Derecho legitimado por valores morales del Derecho y advierte que frente a la amenaza de la dictadura fascista la única alternativa es el Estado social de Derecho (ambos escritos se pueden consultar en español en Heller, 1985 y Gutiérrez Gutiérrez, 2017). Acuña la expresión Estado Social como representativo de las nuevas funciones de los poderes públicos, que no se preocupan sólo por asegurar la libertad de los ciudadanos, sino también por su situación económica, reconociendo ciertos derechos sociales. El estado social trata de ser un término medio entre el Estado liberal y la ruptura social-marxista, manteniendo los principios esenciales de una democracia en libertad.

García Pelayo, entre nosotros, defiende que la fórmula tripartita Estado social y democrático de Derecho no constituye una simple agregación o yuxtaposición de componentes, sino la articulación de ellos en una totalidad conceptual. La obra clásica es *Las transformaciones del Estado contemporáneo* (García Pelayo: 1977). El Estado incide en la conformación de la sociedad mediante la participación en el aseguramiento de determinados bienes y servicios. No se trata de que los principios y los derechos de las Constituciones liberales —libertad, igualdad, democracia— sean negados, sino de llevarlos a su más plena realización. Se trata de que la libertad no sea sólo abstracta sino disfrutada por todos. En definitiva, es necesaria una interpretación total y armónica de la fórmula Estado social y democrático de Derecho, que integre las tres definiciones del Estado, interpretando cada uno de sus rasgos en función de los demás y sin contradecir el conjunto. Esta interpretación integral debe asumir el carácter dialéctico de la fórmula, que es resultado de un proceso histórico que va desde las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII al constitucionalismo más moderno. La definición del modelo de Estado hace referencia a tres realidades superpuestas: al Estado de Derecho en cuanto que la actividad de los poderes públicos debe someterse al ordenamiento jurídico, al Estado democrático, en cuanto que el Estado debe ser expresión del poder del pueblo; al Estado social, en tanto que el funcionamiento del Estado debe enlazar con la dinámica de la sociedad sobre la que se asienta.

En general, la actividad del Estado social se ha proyectado en Europa principalmente en los ámbitos de la seguridad social, la sanidad y la educación; en todos éstos ha generado prestaciones directas. A lo largo de los siglos XIX y XX se va pasando de sistemas de seguros sociales mixtos —con fondos de trabajadores, empresarios y Estado— a sistemas de financiación estatal y de cobertura nacional. Se amplían prestaciones de la Seguridad Social, extendiéndose a la cobertura de desempleo y a las pensiones no contributivas. Se han universalizado también, de manera progresiva, el ámbito educativo y sanitario. La labor del Estado social se extiende a otros aspectos

de la vida como la vivienda, al ocio y al deporte. En general, el esfuerzo de distribución de los recursos y de la aproximación de las rentas se quiere desarrollar a través de servicios y prestaciones del estado asistencial.

Junto a la labor de previsión social, comienzan a formarse a finales del siglo XIX y principios del XX los primeros grandes servicios públicos económicos como el servicio de correos, el de teléfonos, el suministro eléctrico y el de televisión. La categoría del servicio público tiene su origen a finales del siglo XIX en Francia; Haoriou y Duguit, y especialmente el Consejo de Estado francés, aportan el soporte dogmático sobre el que se sustenta la nueva noción. El Estado social ha tenido durante el siglo XX muchas manifestaciones de orden económico y financiero. Los poderes públicos han orientado la actividad económica, impulsando el desarrollo económico en zonas deprimidas y desarrollando políticas activas de empleo.

9.1.1. Ruptura del equilibrio en favor de la igualdad. Libertad, ¿para qué?

Es cierto que la tesis central defendida por Ferdinand de Lasalle en la famosa conferencia pronunciada en 1862 y titulada *¿Qué es una Constitución?* adquiere validez universal. Si los problemas constitucionales no son primariamente problemas de Derecho sino de poder (algo que reconoce, como hemos señalado, el propio Heller), la esencia de la Constitución no puede ser otra cosa que la suma de los factores reales de poder (Lasalle: 1984, 118); la Constitución tal y como la entendemos, en tanto no coincida con la constitución real, no es más que *una mera hoja de papel mojado* (Lasalle: 1984-116). El falso constitucionalismo, que consiste en que el gobierno proclame lo que no es, no puede seguir engañando al pueblo; es necesario descubrir el fraude (Lasalle: 1984, 153-154).

Las consideraciones realizadas por Lasalle interpelan al ciudadano en general y al constitucionalista en particular. Puesto que lo que pretende con las tesis planteadas no es defender que el poder prevalezca sobre el derecho, sino todo lo contrario; su objetivo versa precisamente en hacer ver que, «aun siendo evidente que el derecho debía prevalecer sobre el poder tiene que resignarse a la evidencia de que, en la realidad, ocurre lo contrario, que es siempre el poder el que prevalece sobre el derecho y se le impone y lo sojuzga, hasta que el derecho, por su parte, consigue acumular a su servicio la cantidad suficiente de poder para aplastar el poder del desafuero y la arbitrariedad» (Lasalle: 1984, 180). El jurista especialmente preocupado por las posibilidades de eficacia de la Constitución no puede dejar de sentirse interpelado por Lasalle.

Ahora bien, el riesgo consiste en que esta tesis sirva como premisa para defender la conveniencia de que en el equilibrio entre libertad e igualdad propio del constitucionalismo social prime en todo momento la igualdad. Y así, abanderar los modelos de convivencia en los que se plantee una absoluta subordinación de la libertad al logro de las mayores cuotas de igualdad. Que pueden encontrarse, por ejemplo, en los movimientos que dan lugar a las denominadas democracias populares; y quizá también,

ciertamente con otros medios y finalidades, en los fascismos que surgen en Europa precisamente como reacción al temor comunista.

Como es bien sabido, la Revolución de Octubre de 1917 provocó la división de la Internacional Socialista. Fernando de los Ríos consiguió la adhesión del Partido Socialista a la Tercera Internacional con condiciones, al tiempo que aprobó que dos delegados acudieran a Moscú para hacer efectivo el ingreso del PSOE con tales condiciones. Entretanto, del 23 de junio al 7 de agosto se había celebrado en Moscú un nuevo congreso de la Internacional Comunista aprobando las 21 condiciones que debían aceptar quienes pretendieran entrar en la nueva Internacional. La ruptura de tales condiciones era evidente, pero, en cualquier caso, el viaje no se pospuso; en el contexto de tal viaje es conocida la respuesta que Lenin le da a Fernando de los Ríos.

Pregunta Fernando de los Ríos: «¿Cómo y cuándo cree usted —le plantearon— que podría pasarse del actual periodo de transición a un régimen de plena libertad para Sindicatos, Prensa e individuos?». Contesta Lenin: «El periodo de transición ha de durar [...] el problema para nosotros no es de libertad pues respecto de ésta siempre preguntamos: ¿libertad para qué?».

Es cierto que la democracia, como observa Sabater, se basa en una paradoja: «todos conocemos más personas ignorantes que sabias y más personas malas que buenas... luego es lógico suponer que la decisión de la mayoría tendrá más de ignorancia y de maldad que de lo contrario. Los enemigos de la democracia insistieron desde el primer momento en que fiarse de los muchos es fiarse de los peores» (Sabater: 1995, 89). Por lo demás, vivir en una sociedad democrática puede ser muy complicado: se ha dicho que los grandes totalitarismos de nuestro siglo son intentos de simplificar por la fuerza la complejidad de las sociedades modernas. Si los hombres son libres, está claro que pueden portarse bien o mal; dejarles en libertad supone correr quizá un riesgo excesivo.

Parece cierto, por lo demás, que fascismo y marxismo tienen elementos comunes: el fascismo surge en Europa precisamente, como habíamos mencionado anteriormente, por miedo al marxismo; la magistral producción cinematográfica *Novecento* lo refleja con una particular claridad. Muñoz de Baena lo ha observado también: el fascismo se ha considerado la *revuelta de la guardia pretoriana del capitalismo*. Las clases medias temían proletarizarse ante la implantación de un sistema comunista en Rusia y el avance de los movimientos de izquierda en Europa; ello llevó a muchos de sus integrantes a apoyar movimientos que tenían en apariencia un fuerte contenido social, pero que conservaron el capitalismo dotándolo de cierta planificación (Muñoz de Baena: 2009). Fascismo y marxismo rechazan la primacía del individuo; el fascismo rechaza también la noción de clase social, que es esencial en el marxismo; su interpretación de la noción de patria suele ser étnica e imperialista, acentuado los rasgos místicos del pasado, reconstruyendo la historia en forma legendaria. Fascismo y marxismo son totalitarios, pero el repudio del comunismo al liberalismo se hace en nombre de la clase proletaria y no de la nación. El fascismo, nos

ha dicho Muñoz de Baena, se singulariza por su proyecto interclasista y su vocación de equidistancia. Pero como habíamos observado anteriormente, de la tensión entre ambos regímenes políticos, surge en Europa el liberalismo democrático; y de la síntesis entre elementos sólo parcialmente contradictorios se mantiene entre nosotros la igual libertad.

9.1.2. Ruptura del equilibrio en favor de la libertad. Globalización económica y reducción de espacios políticos

Este constitucionalismo garantista propio de las Constituciones del Estado social es cuestionado, al menos desde la década de los setenta del siglo pasado, a partir de la conveniencia de subordinar la igualdad al objetivo único de alcanzar mayores cotas de libertad, concebida ésta además de forma exclusiva como libertad económica. La clásica tensión entre la democracia y el capitalismo, de la que ya hablara Heller en la época de Weimar, empieza a convertirse en insostenible; y, así, en palabras del jurista y político alemán, «el estado de tensión característico de la democracia capitalista» (Heller: 1942, 154) alcanza cotas elevadas, y éstas mueven al cuestionamiento del sistema.

En efecto, las crisis económicas, unidas a ciertas políticas y hechos históricos, entre los que figura de forma muy protagónica la caída del muro de Berlín, mueven a ello. El equilibrio comienza resquebrajarse, la igualdad material, antes elemento central del nuevo orden, comienza a configurarse como un valor meramente formal que sólo cabe alcanzar si así lo permite la situación económica; comienza a aparecer la denominada globalización económica, cuyo efecto empieza a dejarse notar sobre la democracia social europea (Vega: 1998).

Es cierto que la globalización económica puede haber convertido en hegemónico, frente al constitucionalismo garantista propio del Estado social, el denominado constitucionalismo débil; único capaz de adaptarse a la nueva situación generada por la globalización económica (Maestro Buelga: 2001, 159 ss.). El nuevo constitucionalismo, acorde con la nueva realidad, bien puede caracterizarse por lo que Zagrebelsky denomina una dogmática líquida y fluida, que se singulariza por la inestabilidad de las relaciones entre los conceptos; el único elemento sólido de la nueva dogmática podría ser el reconocimiento de una pluralidad de valores y principios (Zagrebelsky: 1997, 17); la libertad y cierto pluralismo político pasarían a ser los únicos valores del nuevo orden; la igualdad social, la homogeneidad y la participación pasarían así a ser principios subordinados a la nueva realidad.

En cualquier caso, las resistencias al nuevo proceso no se hacen esperar, y de hecho Europa puede considerarse en la actualidad un escenario privilegiado de debate y confrontación entre el proceso de mundialización económica y la defensa de los espacios políticos en los que se hacen posibles los principios constitucionales. Por lo demás, el proceso de integración europea, que surge en el viejo continente de forma paralela al propio Estado social, puede concebirse a partir de la potencialidad que

encierra de someter la dinámica económica actual a reglas que, en principio, pudieran no ser ajenas a las propias del tipo *Estado constitucional*, por más que hasta el momento no haya sido ésta la dirección adoptada¹⁴.

Porque la igualdad es el elemento principal, ya no del Estado social, como hemos visto que afirman Heller o García Pelayo, sino del propio Estado, como nos dice Pérez Royo. Es lo que diferencia al Estado de todas las demás formas de del poder político conocidas en la historia. El principio de igualdad es lo que permite expresar unitariamente la vida del Estado. Su proceso de génesis, sus relaciones, una vez constituido, con los ciudadanos, su articulación orgánica...no son más que expresiones de la igualdad (Pérez Royo: 1987, 281-282).

Por lo demás, sin referencia a la igualdad, observa López Pina, la libertad degenera en abuso cuando no en privilegio. «Es precisamente por medio del mandato de igualdad como deviene reivindicación política la libertad de ciudadanos emancipados. Esta quedaría de otro modo limitada a la esfera de lo privado». No basta, continúa mi maestro, con que el Estado provea condiciones materiales de libertad a los ciudadanos, sea sensible a los intereses generales [...] Del Estado se requiere asimismo que defienda a los ciudadanos frente a designios privados de explotación o alienación, garantice la igualdad de oportunidades y mantenga al poder privado en magnitudes controlables junto en aquéllas que protejan al poder público de precariedad, servidumbre, enfeudamiento o colonización» (López Pina: 1991, 23).

Las palabras de Heller, en fin, referidas a la relación del Estado con la dinámica económica conservan su virtualidad; y resultan decisivas para recuperar el equilibrio que la globalización económica podría poner en jaque en favor exclusivamente de la libertad y en detrimento pues de la igualdad. La solución no se nos antoja que pase por negar el Estado social europeo, sino por defenderlo y pugnar, en definitiva, no por menos, sino por más Europa. Decía Heller: «O el poder del Estado (*hoy podríamos decir Unión Europea*) ha de lograr la posibilidad de emanciparse políticamente de los influjos económicos privados mediante una sólida base de poder económico propio; o la lucha de los dirigentes de la economía ha de obtener, al menos, el éxito previo de que sea eliminada en su beneficio la legislación democrática» (Heller: 1942, 154).

¹⁴Para ello, como observa Porras Nadales, a la posición meramente conservacionista habría de sucederle una segunda visión que considerara el proceso europeo como un desafío global en el que se encuentran comprendidas todas las instituciones preexistentes. Así, la integración europea puede considerarse «un instrumento para mejorar la realidad preexistente y no simplemente para conservarla», «Estado postsocial e integración europea» (Aparicio Pérez: 2001, 682).

9.1.3. El constitucionalismo social como garantía de realización en libertad de políticas públicas que aseguren la universalización de los derechos

Las tentaciones de caer en una u otra falta de simetría entre valores son grandes. El equilibrio en el que se funda la igual libertad ha sido ciertamente fruto de una conquista; así nos lo demuestra la historia. La imposibilidad de desplegar la mayor de las potencialidades de ambos valores se ha suplido mediante la interpelación a formar una ciudadanía activa que ha de considerar no sólo un derecho, sino un deber cívico, dedicar algunos años de su vida a los asuntos públicos (*res pública*). Renunciar a tal ciudadanía es renunciar al autogobierno y en definitiva al desarrollo del propio orden constitucional.

Como observa López Pina, «el propio ejercicio de las libertades deviene así no solo un derecho sino una responsabilidad —la única sobre la que puede alzarse el bien público—. Si en nuestro paradigma corresponde al Estado dotar las condiciones materiales de la *igual libertad para todos* y siempre dependeremos en ese sentido subsidiariamente del Estado, por lo que a la autodeterminación política se refiere nada ni nadie podrán sustituir el *ejercicio civil* de las libertades públicas» (López Pina: 1991, 25).

Ahora bien, no podemos ocultar que el “supuesto” avance universal en el reconocimiento de los derechos, incluso en el marco del propio constitucionalismo social, en modo alguno excluye sea diferencias materiales sea diferencias en su concepción o en sus garantías; también, lógicamente, en las garantías de las tareas al Estado que éstos encarnan. Mientras los derechos de libertad son interpretados básicamente según su significado originario, surgen con desigual peso otras dimensiones: derechos sociales, de participación, de prestación... las formas de garantizar los derechos pueden ser diferentes: las soluciones oscilan desde una tabla minuciosa de derechos (España, Alemania), la remisión a una Declaración de Derechos (Francia), hasta el reconocimiento de la vigencia a los derechos fundamentales como garantías no escritas (Gran Bretaña); pero sobre todo existen diferentes formas de entender el peso que deben tener los diferentes tipos o generaciones de derechos: desde aquellos sistemas que podemos denominar más clásicos que otorgan una preponderancia absoluta a los derechos de corte liberal (hasta llegar a negar los denominados derechos sociales), pasando por los que reconociendo la preponderancia de los derechos de corte liberal, reconocen la necesidad de existencia de derechos sociales, pero con una garantía mucho más limitada, hasta los que entienden que la imperiosa necesidad de existencia de derechos sociales que aseguren unos niveles de dignidad mínimos a toda la población puede hacer que en algunos casos decaigan ciertas garantías de los derechos de corte más liberal.

La razón de esta variedad estriba en que el contenido concreto y la significación de los derechos fundamentales para un Estado dependen de numerosos factores extrajurídicos, especialmente de idiosincrasia, de la cultura y de la historia de los pueblos. Solo teniendo en cuenta estos aspectos resulta una comprensión objetiva de las

tareas, conformación y la eficacia de los derechos fundamentales en un ordenamiento estatal concreto.

En su configuración clásica liberal, los derechos surgen como derechos del individuo frente al Estado, son esencialmente derechos de defensa. En la mayoría de documentos jurídicos en los que originariamente se plasma esta primera generación de derechos (*Petition of Rights* de 1628 o *Bill of Rights* de 1689 inglesas, Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, *Bill of Rights* americana de 1791) éstos se presentan como preestatales (anteriores a la construcción del Estado) y definen un dominio de libertad individual y social, dentro del cual está prohibida cualquier injerencia estatal.

Son derechos que previenen ataques del Estado a la esfera individual; son derechos de abstención del Estado y aseguran un espacio de libre desenvolvimiento al ciudadano. Pueden ser derechos individuales, humanos y civiles que protegen esferas concretas más intensamente amenazadas de la libertad humana. En los orígenes ingleses, constituían propiamente derechos de Parlamento; tal interrelación delimitaba el alcance y la garantía de los derechos: en la medida en que configuraban el ámbito en el que la intervención precisaba de previa intervención parlamentaria, la libertad garantizada coincidía con la reserva de ley.

La progresiva democratización y toma de conciencia de la desigualdad material que se evidenció en Occidente con la revolución industrial, hizo surgir la idea de los determinantes políticos y sociales de los derechos. La garantía de los presupuestos reales de la libertad surgió como función o tarea del Estado. Se acentúa así el papel de los derechos como factores constitutivos de un proceso libre y democrático para la formación de la voluntad política del Estado. A la concepción de los derechos fundamentales como derechos individuales se le sumó entonces la consideración de los derechos fundamentales como principios objetivos del orden constitucional. Los derechos no solo actúan como preceptos negativos de competencia, sino que son una pieza fundamental del ordenamiento democrático. Pero la concepción de los derechos fundamentales como principios objetivos del orden constitucional y del ordenamiento jurídico en su conjunto no se contrapuso a la concepción primaria jurídico subjetiva; entablaba con ellos una relación de remisión y de complemento recíprocos.

En Europa, pues, el vigente constitucionalismo ha reconocido, al menos teóricamente, que, a los derechos de corte liberal, han de sumárseles derechos sociales; y, esta es la novedad quizá más importante que incorporan las Cartas de Derechos más recientes, por ejemplo, la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, lo característico de las nuevas declaraciones es la indisociabilidad de los derechos, liberales, sociales, etc.

En ciertos países latinoamericanos, ciertamente, se ha ido extendiendo un constitucionalismo que parece otorgar relevancia central a los derechos sociales, hasta el extremo de poder llegar a admitir el límite de ciertos derechos de corte liberal. En

este caso, el equilibrio que supone el constitucionalismo social y democrático de Derecho caería en favor de la configuración exclusivamente social del constitucionalismo. El problema es que los derechos de corte liberal son también básicos para la existencia de una sociedad democrática libre; el debate y el conflicto es evidente. ¿Puede entonces darse en un Estado no democrático la garantía de derechos? Quizá sí, pero sólo de determinados derechos.

Es cierto que de futuros desarrollos hacen que, como hemos señalado a lo largo del artículo, la lógica económica parezca cobrar autonomía frente a los requerimientos del Estado social. La necesidad de recuperar el equilibrio podría no proyectarse sin embargo en un reforzamiento del Estado constitucional, sino en una propulsión de los valores constitucionales sobre los movimientos económicos globalizadores.

Es cierto que nunca deben olvidarse los execrables excesos a los que lleva un sistema absoluto carente de libertades. Y que el calificado por algún constitucionista como pavoroso fenómeno de la globalización económica (Vega: 1998) puede estar minando las premisas básicas sobre las que se asienta nuestro vigente constitucionalismo. Pero no podemos olvidar que éste puede concebirse no sólo como una realidad histórica, sino como una promesa de futuro. Y que, si puede ser concebido, como observa Häberle, a modo de «producción comunitaria, formalizada en textos jurídicos y contextos culturales, de muchos tiempos y muchos lugares» (Häberle: 1998, 68), bien puede servir como referente para la construcción de nuevos equilibrios en base a los que sustentar nuevos modelos de convivencia. El constitucionalismo, nos enseña de nuevo Häberle, postula la asistencia recíproca entre los distintos Estados en aras a asegurar la protección jurídica de todo ser humano, lo denomina «la internacional del Estado constitucional» (Häberle: 1993, 46). Y tal internacional bien puede ser la base sobre la que asentar el marco en el que quepa realizar en libertad políticas para el bienestar de todos.

10. La solidaridad como principio rector del Estado de bienestar

Rafael Enrique Aguilera Portales

10.1. Estado de bienestar e implementación de Políticas Públicas

El Estado de bienestar¹⁵ surge bajo el consenso de la posguerra sobre una economía mixta, es decir, una economía de mercado libre donde el Estado constituye un actor fundamental para promover ciertos niveles de bienestar social, servicios y Políticas públicas. El Estado posee en la actualidad un papel relevante e inusitado con un crecimiento e intervención exponencial que en anteriores épocas no tuvo. Por tanto, hoy en día, la economía capitalista no puede ser entendida sin este factor de planificación, intervención y regulación. El fenómeno económico capitalistas constituye no sólo un fenómeno nacional e internacional, sino aún mejor, transnacional, que se ha extendido por todos los países constituyendo una economía y mercado global. Los problemas que conlleva la economía capitalista como desempleo, caída de beneficios, altos tipos de interés, inflación, pobreza, desigualdad etc.... son comunes y globales. Del mismo modo, su desarrollo, también, es desigual y su crisis, dependiendo de cada escenario nacional o país.

La economía está sometida a fases de expansión y crecimiento, por un lado; pero también por otro a fases de depresión o crisis coyuntural, periódicas caídas de empleo. Por tanto, el conflicto no es sólo exclusivamente entre trabajadores y capital

¹⁵ Los conceptos de Estado social y Estado de Bienestar son dos conceptos potencialmente interrelacionados, pero perfectamente distinguibles e incluso potencialmente independientes, disímiles y antagónicos. La cláusula expresada en la Constituciones sociales es un concepto estrictamente jurídico que viene a ser el Estado social de Derecho como concepto normativo y prescriptivo; mientras el concepto socio-político y socioeconómico viene a ser el Estado de bienestar. La constitucionalización del Estado Social como cláusula jurídica finalista está vinculada al objetivo de alguna forma de Estado de bienestar. Pero, como habíamos expresado, estos son conceptos independientes entre sí. El lenguaje jurídico y constitucional emplea la fórmula Estado social, mientras los sociólogos y politólogos prefieren Estado de bienestar. En este artículo voy a entender estas dos fórmulas como sinónimas en cuanto su mismo contenido.

(propietarios) por la distribución de los beneficios de la cooperación social y laboral, sino por la crisis estructural que presenta el capitalismo como sistema económico mundial. La economía de mercado capitalista persigue básicamente maximizar la eficiencia, ganancias y beneficio a través de la competencia y reducción de costos laborales. Esto convierte al capitalismo en un sistema económico que carece de rostro humano y moral, provocando una enorme desigualdad social, económica y laboral.

«Los defectos más evidentes de la sociedad económica en la que vivimos son el fracaso en proveer el pleno empleo, y la distribución arbitraria e injusta de las riquezas y de las rentas.» (Keynes: 1936, 234)

La economía de libre mercado no regula bien el trabajo, ni lo distribuye bien, tampoco la riqueza o renta per cápita, por tanto el mercado libre constituye un buen servidor para todos, porque genera empleo y riqueza; pero un pésimo coordinador o director, porque no distribuye bien el trabajo, los salarios, ni la riqueza. La política keynesiana de gestión de demanda favoreció la consecución de unas elevadas tasas de crecimiento económico y permitió, así, reabsorber el conflicto redistributivo en los países capitalistas por la vía de la redistribución por parte del excedente hacia las capas más desprotegidas y vulnerables por medio de un sistema fiscal progresivo y un fuerte crecimiento de los gastos sociales y de la acción e intervención económica.

Por tanto, el Estado de bienestar ha generado en muchos países desarrollados una distribución de la renta en favor del trabajo por medio del sistema fiscal progresivo y el crecimiento del gasto público, y dentro de los gastos, el gasto social. El aparato fiscal juega un papel decisivo y fundamental para nivelar las rentas y generar mayor igualdad entre los ciudadanos con una adecuada política fiscal. El mantenimiento del progreso sostenido de crecimiento económico constituyó la excepción crecimiento y estabilidad del comercio internacional en los años de consolidación de los Estado bienestar. (Ochando: 1999, 39)

La desigualdad de las rentas ha aumentado en el sistema capitalista, incremento de rentas del capital, la incorporación de la mujer al mundo del trabajo, la automatización e incorporación de las nuevas tecnologías en un momento en que la masa salarial ha ido descendiendo, el enorme endeudamiento del mundo empresarial genera una parálisis económica o una depresión económica. El extraordinario aumento de las rentas de capital no va destinado hacia inversiones de economía productiva, sino hacia una economía especulativa, que contamina el sistema financiero internacional, generando un problema de confianza en el crédito de la Banca.

El Estado puede modificar la estructura de la renta, tanto por medio del sistema impositivo, como a través de la provisión pública de determinados bienes y servicios (educación, sanidad, servicios sociales, vivienda) que cubran necesidades básicas. Las causas más importantes de desarrollo de desigualdades son la distribución de las rentas del capital y del trabajo (dependientes del mercado laboral) y de las desigualdades de los salarios, (también dependientes del mercado laboral) y del impacto redistribuidor del Estado de bienestar.

Las diferencias de renta entre las familias más ricas y más pobres en los países de economía neoliberal capitalista (Gran Bretaña, Estados Unidos, Australia, Japón) son 4,63 veces, más del doble de las diferencias o desigualdades en los países socialdemócratas (Alemania, Francia, España, Noruega, Suecia).

El Estado de bienestar o social constituye un modelo económico-político que nació inicialmente para, la protección mínima a los colectivos más débiles o necesitados en el siglo XX, garantizar el pleno ejercicio de un conjunto de derechos democráticos mínimos (políticos, civiles y económicos) para la totalidad de la población. Según la cual el Estado provee ciertos servicios o garantías sociales básicas como educación y sanidad. Conforme han pasado los años, el sistema se ha ido modificando y, por ello es que este modelo surge para apoyar a los grupos de personas que trabajan. La producción, provisión y financiación pública de este tipo de bienes y servicios puede mejorar significativamente la distribución de las oportunidades vitales de los individuos, además de corregir las desigualdades que el propio mercado capitalista genera.

Un gran reto hoy en día para cualquier persona con sensibilidad moral es la expansión y severidad de pobreza global. De unos 7000 millones de seres humanos (en 2010), 950 millones carecen de una nutrición adecuada, 1 400 millones no tienen agua potable, y 2 700 millones están privados de las condiciones sanitarias esenciales (PNUD: 2006, 174), más de 2 000 millones no tienen acceso a medicamentos esenciales, 1 000 millones viven sin una vivienda adecuada y 1 600 millones sin electricidad (PNUD: 1998; UNICEF: 2005, 22). “dos de cada cinco niños y niñas en los países en desarrollo tienen problemas de crecimiento, uno de cada tres tiene problemas de peso insuficiente y uno de cada diez está condenado” (FAO: 1999), 126 millones de niños y niñas menores de 18 años están involucrados en las “peores formas de trabajo infantil” (Pogge: 2009, 117).

En la actualidad, muy pocas personas poseen la riqueza de la mitad de la población del planeta, la brecha entre ricos y pobres es mayor, más de la mitad de la riqueza mundial está en manos del 1% de la población. La fuente de desigualdad proviene de la ventaja heredada por una posición social y económica. Normalmente, la desigualdad material viene acompañada de una desigualdad más amplia de tipo social y cultural, como la carencia de libertad efectiva personal privada, la falta de autoestima o el trato social discriminatorio. Quienes tienen altos ingresos, excelente educación, riqueza heredada, conexiones y vínculos familiares y empleos cómodos en muchas sociedades son atendidos y tratados con una deferencia especial y privilegiada en comparación con quienes no tienen nada. Un remedio idóneo para esta forma de desigualdad consiste en la promoción de la igualdad de oportunidades positiva en oposición a la igualdad de oportunidades negativa, resultado de la simple ausencia de discriminación (Jackson: 1987).

La aparición de “nuevos pobres” como consecuencia de las periódicas crisis económicas (desempleo masivo de mayores de 45-50 años, falta de pensiones, precariedad laboral y económica, precariedad, desempleo de la mujer, segmentación y desregulación de las relaciones laborales, extensión de la económica sumergida e ilegal, procesos de feminización de la pobreza. En los países de economía capitalista, el liberalismo económico no es amable con la ancianidad especialmente. Los ancianos son despreciados como parásitos sociales siendo fuertemente discriminados por ser una carga social. En muchos lugares del mundo hoy en día los pobres se vuelven más pobres y los ricos se vuelven más ricos.

10.1.1. El consenso de posguerra de la economía mixta y el Estado de bienestar

El buen consenso de posguerra sobre la economía mixta y el Estado de bienestar, suscrito en mayor o menor medida por casi todos los países occidentales avanzados, se debilitó bastante en los años sesenta y fue cuestionado posteriormente. Los filósofos neoconservadores habían empezado a contraponer la idea del Estado Mínimo (Nozick, Hayek, Friedman) a la noción liberal rawlsiana y keynesiana de justicia social (Estado de bienestar) que implicaba un papel relevante para el gobierno en los temas económicos y sociales. La capacidad de intervención y planificación de la economía por parte del gobierno a través de una Política económica y social. Los neoconservadores y neoliberales preconizaban un Estado mínimo o sereno dedicado exclusivamente a aspectos de protección jurídica, seguridad pública y orden político y social; pero sin interferencias en el mercado libre.

«Un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto» (Nozick: 1988, 231).

No obstante, a pesar de estas críticas neoconservadoras mercantilistas al Estado de bienestar, la consolidación y estabilidad alcanzada por el Estado de bienestar parece imperturbable, aunque con ciertas críticas y ajustes. La doctrina y política económica keynesiana se consolidó en la posguerra. La importancia es que la ortodoxia neokeynesiana de los años de posguerra no ha sido remplazada hasta el momento por una nueva ortodoxia neoliberal económica. Otro enfoque es el corporatista socialdemócrata, basado en el mantenimiento de la economía mixta y el Estado Bienestar. El neoconservadurismo y corporatismo social puede considerarse como dos respuestas distintas a los problemas del capitalismo de bienestar de los años sesenta, entonces ésta puede entenderse como el desmantelamiento.

«El Estado de bienestar es funcional con el capitalismo avanzado y con el modo de producción fordista, basado en un capitalismo tardío de grandes empresas o corporaciones industriales, producción en gran escala (necesitada de amplios y estables

mercados para ser eficiente) y sindicatos con fuerte poder contractual en el mercado de trabajo. Esta situación necesita de la continua intervención del Estado para la regulación de la demanda agregada, la estabilización de los ciclos económicos, la reproducción de la mano de obra, la socialización de gran parte de los costes privados y el arbitraje del conflicto social para mantener la paz social» (Ochando: 1999, 35).

El modelo de producción fordista consiguió que la clase trabajadora accediera a ciertos bienes materiales a través del crédito y la deuda. El modelo de producción (*homo laborans*) y consumo en masas (*homo consumens*) se extendió generando una estabilidad del empleo predecible y una regulación del estímulo hacia el consumo, junto a la intervención del Estado como gestor y estimulador de la demanda efectiva para la producción masiva. El Estado se convierte en el principal gestor de estimulación del consumo, pero también en el principal empresario en estos países, su conversión hacia un Estado de bienestar genera estabilidad laboral, servicios públicos y sociales que favorecen a través del gasto público el proceso de acumulación del capital.

La concepción neoliberal que el capitalismo está regulado por leyes del libre mercado y competencia perfecta es una falacia y mentira, en los mercados de bienes como en el mercado laboral impera una práctica monopolística por medio de los cuales los agentes desplazan una serie de gastos a los costes sociales del Estado:

- 1) Crecimiento del intervencionismo económico estatal
- 2) Dirección estatal de la demanda como instrumento de gestión económica
- 3) Crecimiento del sector público y la Administración pública estatal
- 4) Elevados niveles de gasto público y, sobre todo, de gasto social
- 5) Práctica generalizada de la concertación laboral y social como mecanismo sistemático de la resolución de controversias económicas e industriales.

El fuerte crecimiento del gasto público y social sentó sus bases en la consolidación del Estado de bienestar keynesiano. Sus principales áreas fueron la Política social y la Seguridad Social, la regulación del mercado de trabajo, la Política de pleno empleo y la intervención en la económica y en el ciclo económico (Cachon: 1995, 209).

En el nuevo contexto global, el capitalismo opera a nivel mundial. Por tanto, es cierto que el sistema económico capitalista es un fenómeno internacional o, mejor aún, transnacional. El capitalismo constituye un sistema cuyo campo de operaciones es mundial y cuyos problemas son generales (desempleo, desigualdad, caída de beneficios, pobreza, altos tipos de interés, inflación, etc.). También es evidente la naturaleza “desigual” del desarrollo capitalista y lo específico de la crisis en cada escenario “nacional”.

La economía está sometida, por tanto, a frases de expansión y depresión, a periódicas caídas del empleo etc. El problema no es necesariamente —ni siquiera básicamente— de conflicto entre grupos tales como el trabajo (los trabajadores) y el

capital (los propietarios) por la distribución de los beneficios de la producción. En la teoría política marxista tales desequilibrios y disfunciones se conocen como “contradicciones” del capitalismo avanzado o postindustrial. Pueden darse entre distintos ordenamientos institucionales, por ejemplo, la economía y la política. La economía capitalista de mercado persigue maximizar la eficiencia y el beneficio a través de la competencia. Esto hace de la economía un sistema desigualdad, inhumano y amoral. El principio de igualdad de la ciudadanía (cada persona un voto) y gobierno democrático “representativo” no se ve reflejado en una cierta igualdad social, económica y laboral. La ciudadanía política (derechos políticos-electorales) no viene acompañada de la ciudadanía social (derechos sociales, económicos y culturales). Por tanto, nuestras democracias representativas sufren una falta de legitimidad y desconfianza social y política.

La contradicción básica entre el Estado bienestar (pleno empleo y elevado nivel de gasto social) y la economía capitalista de mercado (que es competitiva, sujeta al cambio y búsqueda del beneficio) constituye por supuesto, el núcleo central de la crítica al capitalismo de bienestar, tanto por los neoconservadores, como por los marxistas o socialdemócratas. La economía capitalista del mercado constituye un ejemplo de la autonomía de una parte del sistema; pero, no puede ser vista sin la intervención de un modelo justo de Estado social o de bienestar.

El equilibrio representado por el Estado de Bienestar keynesiano de posguerra, que combinaba crecimiento económico con cuasi pleno empleo y baja inflación, llegó a su fin a mitad de los años sesenta. La crisis de un sistema social en el que diferentes definiciones de la situación en forma de teorías, ideológicas e interpretaciones ocupan la escena central.

«La creciente oferta de prestaciones ha generado una demanda indefinida que el sistema de protección social es incapaz de satisfacer. Los servicios sociales experimentan, entonces, un generalizado descenso de calidad, con el consiguiente desencadenamiento de la contestación. El intento de acallar las protestas provoca nuevas formas de dependencia y nuevos incrementos de las inversiones públicas, cuyos negativos efectos económicos agudizan la crisis y suscitan ulteriores requerimientos de protección. Si, en cambio, se opta por el camino inverso —el de desmontar paulatinamente al aparato asistencial público, disminuir los impuestos y reprivatizar los servicios—, se provoca la desatención de amplios sectores sociales y una crispación aún mayor, cuyos efectos económicos pueden ser todavía más graves. Estamos ante un “juego de suma cero”, ante un dilema en el que —como en el del prisionero— todos pierden porque nadie quiere ser el primero en perder» (Llano: 1988, 23).

Las graves crisis de la economía capitalista estimulan potencialidades a favor del conflicto ideológico, político y material entre las principales clases sociales. El neoconservadurismo se adhirió a los gobiernos de Thatcher y Reagan ofreció una perspectiva característica sobre la crisis del capitalismo de bienestar, completada con el diagnóstico y las principales líneas de solución.

«La actuación del Estado ha aumentado muy considerablemente. Sin embargo, esa expansión no ha tomado la forma de una planificación económica central detallada, acompañada de una nacionalización de la industria, las finanzas y el comercio cada vez más amplia, como muchos de nosotros temíamos» (Friedman: 2004, 141).

La crisis del capitalismo de bienestar keynesiano, se refiere al debilitamiento del paradigma centralista del Estado de bienestar. El neoconservadurismo ha preconizado una vuelta a formas puras del capitalismo bajo el rigor y disciplina del mercado. No obstante, la izquierda sigue paralizada en debates académicos y luchas internas por el poder. La izquierda intelectual y política se paralizó ante el avance inminente de las propuestas neoliberales. La necesidad de revisión crítica y reflexiva de una nueva izquierda como alternativa radical al modelo económico capitalista es urgente y necesaria.

10.1.2. Críticas economicistas al Estado de bienestar: más mercado y menos Estado

Las diversas escuelas y autores neoliberales han tratado de construir un argumento político, económico y filosófico en torno a la defensa a ultranza del mercado y su libertad económica en oposición a cualquier forma de interferencia o intervención estatal. Su fundamento es más mercado y menos Estado. Muchos pensadores, políticos y economistas han manifestado que la globalización económica exige una reducción del Estado de bienestar con la finalidad de ganar la batalla de la competitividad mundial. Ante las fugas de capital hacia paraísos fiscales, inversiones económicas en países de mano de obra barata o capacidad mayor de competitividad económica de ciertos países (China, Corea, Japón...), algunos autores han manifestado la necesidad de reducir o disminuir el Estado de bienestar con la finalidad de mejorar el crecimiento económico.

El mundo empresarial y financiero manifiesta en muchas ocasiones la necesidad de realizar reformas económicas y laborales encaminadas hacia la flexibilidad laboral, mejorar la competitividad económica y mayor desregulación y desprotección excesiva de protección social del Estado de bienestar. Las tendencias hacia un pensamiento único neoliberal económico se manifiestan incluso como dogmas de fe y creencias ideológicas con un matiz o posición de cientificidad incluso. Aunque, podemos decir que estas creencias economicistas, que no económicas, casi constituyen una religión neoliberal de los mercados financieros internacionales. Los dioses no han muerto, el mercado genera su propia idolatría y religiosidad en sus seguidores fundamentalistas del mercado.

El neoliberalismo económico constituye la ideología política y económica del capitalismo financiero internacional. El neoconservadurismo sugirió la vuelta a una forma pura de capitalismo —al rigor y disciplina del mercado— incluyendo el paro o desempleo como algo natural, normal e inevitable en una sociedad de mercado, la

privatización y un sistema de protección de seguridad social frugal y débil. El desempleo es visto como algo natural al mercado, incluso bueno y beneficioso, porque incentiva y estimula los niveles de producción económica y la competencia laboral. La pobreza igualmente como un mal menor, incluso necesario, en el reparto desigual de la riqueza. Se defiende que el Estado de bienestar ha impuesto demasiadas cargas impositivas y fiscales, ha generado dependencia de los programas de bienestar y no ha estimulado la economía de libre mercado. Por tanto, la solución que se propone es de dejar que el mercado libre funcione por sí solo, sin interferencias o intervenciones estatales.

«¿Por qué razón todos los programas han defraudado tanto? ¿Por qué, entonces, no se han alcanzado? Al comienzo de la nueva era todo parecía bien. Los individuos que había de beneficiarse eran pocos, y los contribuyentes que podían financiar dichos programas, muchos [...] En cuanto aumentaron los programas de bienestar, las cosas cambiaron. En la actualidad, todos nosotros estamos financiando unos programas con un bolsillo para recibir dinero —o algo que el dinero podría comprar— en el otro» (Friedman: 2004, 170).

La visión ideológica neoliberal y neoconservadora cree resolver todos los problemas sociales a través del mercado, una visión confiada e ingenua que el sector privado puede hacer frente a todas necesidades sociales. La nueva Derecha ha provocado el desmantelamiento del Estado de bienestar en los años 80 principalmente en Estados Unidos, Australia y Reino Unido. La política contractiva del gobierno de Thatcher en Gran Bretaña significó una deconstrucción del Estado social y de bienestar, privatización de empresas públicas, privatización de servicios públicos y desmantelamiento del Estado social. En plena recesión económica supuso un incremento de casi 3.000.000 de desempleados, es decir, pasar de tener 4,5% a 9,5% multiplicando la tasa de desempleo.

«Puede haber grandes deficiencias en nuestros programas de bienestar, el nivel de fraude puede ser muy alto, la calidad de la gestión quizá se considere pésima, acaso los programas se entrecrucen, quizás abunden las injusticias y el incentivo financiero para trabajar pueda resultar virtualmente inexistente. Pero si retrocedemos y juzgamos la vasta colección de programas de bienestar [...] mediante dos criterios básicos —el alcance de la cobertura para aquellos que realmente necesitan ayuda, y la suficiencia de la cantidad de ayuda que reciben—, el cuadro cambia drásticamente. Si se juzga con estos patrones, nuestro sistema de programas de bienestar ha constituido un brillante éxito» (Anderson: 1978, 39).

Este argumento económico, político y filosófico defiende el modelo del Estado de bienestar pese a sus contradicciones, deficiencias y mala gestión porque procura una gran colección de programas de bienestar mediante dos criterios básicos como la igualdad de cobertura y suficiencia de la cobertura a población necesitada. En este aspecto, apostar por el Estado de bienestar constituye un éxito magnífico y exitoso para compensar las graves desigualdades sociales y económicas.

El Estado de bienestar como una institución madura y estable se ha mantenido pese a todo en las sociedades occidentales industrializadas. El Estado de bienestar ha dejado de crecer y, realmente, no está siendo desmantelado; aunque en muchos países ha sido reducido o estancado por el avance de las políticas neoliberales. En nuestro continente América Latina, los Estados de bienestar débil y frágil siguen prisioneros del malestar contemporáneo: la pobreza, la desigualdad, el desempleo, la exclusión social en sus diferentes formas; de otro, las limitadas capacidades institucionales para su superación, frente a la globalización. Las políticas neoliberales reformistas de los 30 últimos años nos han dejado un saldo negativo. La experimentación (1870s-1920s), consolidación reformulación (1970s) en adelante. Los neoconservadores no han tenido éxito en el repliegue del Estado Bienestar en ciertos países; pero sus predicciones y programas no han resultado tan exitosos como ellos deseaban. Sus políticas neoliberales nos han conducido hacia la crisis financiera internacional del 2008 y el aumento de la desigualdad social y económica y la pobreza en muchos países.

No obstante, las instituciones maduras del estado de Bienestar están consolidadas en muchos países; lo que necesitamos es un nuevo conjunto de ideas que nos permitan enfrentar los problemas de adaptación y transformación de las instituciones políticas maduras del Estado social. El neocapitalismo actual tiende la crisis crónica acelerando las desigualdades y la pobreza, su único corrector y director, hoy por hoy, es el Estado de bienestar. En este sentido, el Estado de bienestar lejos de reducirse debe extenderse, crecer y adaptarse para mejorar su dinámica y gestión de servicios públicos y sociales, ampliar sus políticas públicas y sociales.

10.1.3. Pluralismo democrático del Bienestar: del Estado de Bienestar a la sociedad de Bienestar

Autores como Martin Rein y Richard Rose se asocian la sociedad de bienestar. El bienestar, bienes y servicios que satisfacen necesidades básicas y proporcionan protección social deriva de una multitud de fuentes; el Estado, el mercado incluyendo a la empresa, iglesias, organizaciones de voluntariado y filantrópicas y el entramado de relaciones (incluyendo a la familia). La asimilación entre bienestar social y Estado de bienestar ignora, por lo tanto, todas estas otras fuentes de protección y apoyo social. El bienestar total en una sociedad es la suma de todas estas partes.

La sociedad de bienestar supone una aspiración mayor que el Estado de bienestar, supone alcanzar niveles de calidad vida, empleo y protección social más deseables, que simplemente salvaguardar ciertos derechos económicos y sociales. La Política de bienestar, de acuerdo con estos autores es ahora en gran parte una política de traslación de costes de un sector a otro. A menudo, el disminuido papel de los estados observa con aprobación como resultado de una forma más descentralizada y plural de Estado bienestar no mixto. Rose «una crisis del estado de Bienestar, no es una crisis del bienestar en la sociedad. En la sociedad mixta, las familias tienen una multiplicidad de medios para mantener su bienestar [...] De hecho el bienestar total

de la sociedad es probable que sea mayor si existen múltiples fuentes más que un único monopolio de oferta» (Rose: 1997, 231).

El incremento del desempleo, mala distribución del empleo y precariedad laboral, desigualdad salarial y los cambios impositivos han producido conjuntamente un aumento considerable de la pobreza y la desigualdad en los regímenes políticos neoconservadores. Esto significa una reducción neta del bienestar, si este se considera en términos de equidad y un mínimo básico nacional de condiciones de vida, procura existencial y dignidad humana.

La economía mixta del bienestar, de forma inconsciente, es el hecho de que la noción de bienestar no es aséptica o neural, sino que está cargada de valor, ideología e ideas. La perspectiva de la lucha de clases de democracia considera el acuerdo tripartito como una forma de- y un momento en- lucha continua entre propietarios del capital y clases trabajadoras; como un aspecto de la “negociación social”, en el que el resultado no esté predeterminado.

La idea más importante es la potencialidad del movimiento laboral para articular una visión alternativa y un modelo colectivista factible de sociedad y ser capaz de llevarlo a cabo a través de la acción colectiva concertada. Es esta una visión con rasgos de universalismo y solidaridad política y pretende ir más allá del individualismo y de los intereses de grupo de presión en las democracias capitalistas. Ningún otro movimiento social parece tener alcance, continuidad y recursos como los movimientos laborales, sociales y sindicales organizados en democracias avanzadas.

10.1.4. La nueva derecha neoliberal: el desmantelamiento del Estado de bienestar

El Estado de Bienestar se ha desmantelado durante el periodo <<poscrisis>> y observamos las implicaciones para la equidad y la justicia social, sobre todo, en estos dos países, mientras en el resto de países ha sufrido un cuestionamiento, aunque se ha mantenido. Las políticas neoliberales de los años 80 y 90 nos han conducido a la crisis económica y financiera internacional del 2008. Pero, la receta política que se aplica para solucionar la crisis es más mercado y menos Estado, cuando ha sido el mercado capitalista global quien ha traído la crisis internacional.

La paradoja es que el mercado capitalista provocó esta crisis y la solución que se brinda es más mercado y menos Estado social de bienestar. La literatura política y económica sobre la doctrina social y económica de la Nueva Derecha es ya considerable. El neoconservadurismo se opone a las ideas e instituciones fundamentales del Estado Bienestar. El principio general que sustentaba el Estado de Bienestar era que los gobiernos podrían y deberían asumir la responsabilidad de garantizar un nivel de vida mínimamente aceptable para todos los ciudadanos. En primer lugar, regulación de la economía de mercado de forma que mantuviera un nivel de empleo alto y

estable. Y a través de la provisión pública de una serie de servicios sociales de carácter universal, especialmente educación, renta de garantía, atención sanitaria y vivienda y una variedad de servicios sociales de carácter personal, a fin de atender las necesidades básicas de los ciudadanos de una sociedad compleja y cambiante.

«El Estado de bienestar es un sistema fiscal distributivo es similar a un sistema de trabajos forzados. Quitarle a una persona las ganancias de un número x de horas laborales es como tomar x horas de las propias personas; es forzar a alguien a trabajar para otras» (Nozick: 1988, 145).

La visión anarcocapitalista económica de Nozick plantea que el aparato fiscal del Estado actúa como un ladrón legal para quitar ganancias a todos a cambio de unos servicios del bienestar. Por tanto, los impuestos legales directos e indirectos son un mecanismo coercitivo y coactivo que no deja funcionar libremente el mercado, por tanto, la solución para Nozick es un Estado sereno y pasivo, y mayor crecimiento del mercado. El problema que Nozick no ve es como el mercado financiero internacional nos está generando nuevas crisis económicas.

El Estado Bienestar institucionalizó el papel del gobierno en la prevención y alivio de la pobreza y en el mantenimiento de un acuerdo nivel de vida mínimo para todos los ciudadanos. La severa depresión y el desempleo masivo de la década de los treinta, la quiebra de la democracia y el surgimiento del fascismo, la Segunda Guerra Mundial y la creciente amenaza de propagación del consumismo moldeaban, en su conjunto, el texto histórico del Estado de Bienestar posbélico. Este simbolizó un nuevo trato o acuerdo de posguerra.

«Debemos inventar una nueva sabiduría para una nueva época. Y, entre tanto, si queremos hacer algo bien, debemos agitar, mostrarnos heterodoxos, peligrosos, desobedientes con nuestros progenitores. En el terreno económico esto significa que debemos dotarnos de nuevos instrumentos y de nuevos criterios políticos para controlar e intervenir en el funcionamiento de las fuerzas económicas, de modo que no interfieran excesivamente con los criterios válidos hoy en materia de estabilidad social y de justicia social» (Keynes: 1936, 167).

En los “años dorados” del Estado de bienestar el elevado crecimiento económico se produjo una síntesis entre Política económica y Política social, alcanzándose el pleno empleo, cierta distribución de los recursos y el desarrollo de un amplio Estado protector y social que generaba las bases de la legitimidad democrática y social en los años 50 y 60. Las teorías económicas de Keynes dieron sus frutos y buenos resultados.

Tras el *shock* petrolífero de 1973 y la eclosión de la inflación a mitad de los sesenta, los gobiernos occidentales en general encontraron crecientes dificultades para mantener el compromiso del Estado de Bienestar. La reducción de los márgenes de bienestar social era necesaria para la supervivencia de la economía de mercado y de una sociedad libre. Los regímenes de Reagan y Thatcher, por un lado y sus predecesores, por otro. Los objetivos y métodos básicos del Estado de Bienestar fueron

abandonados a favor de un nuevo tipo de orden social cuya construcción llegó a ser el proyecto de la Nueva Derecha.

«Gran Bretaña y Suecia, los dos países más frecuentemente señalados como estados prósperos de bienestar, se han enfrentado a dificultades en aumento, y la insatisfacción ha crecido en estas dos naciones [...] Gran Bretaña... con problemas cada vez más serios para financiar los gastos públicos crecientes. Los impuestos se han convertido en una de las fuentes mayores de descontento, y el impacto de la inflación ha multiplicado éste muchas veces» (Friedman: 2004, 148).

La política contractiva del gobierno Thatcher coincidió con una recesión mundial y elevó vertiginosamente el paro. Aproximadamente 1.300.000 en 1979 aumentó a más de 2.500.000 parados en 1981, multiplicado por dos tasas de desempleo, desde el 4,5% al 9,1%. Después de eso continuó la inexorable escalada del paro, mientras el Reino Unido se mantenía en las garras de una severa política monetarista. En los Estados Unidos, el pleno empleo no se había llegado a considerar nunca responsabilidad gubernamental. En las décadas de los cincuenta y los sesenta la tasa media de paro oscilaba entre el 4% y el 5%. Durante los sesenta creció y era del 7,6% cuando Reagan llegó a la presidencia en 1981. Está claro que el éxito del gobierno en la disminución del desempleo, al menos hasta los niveles anteriores Reagan, debía un poco al monetarismo, las fuerzas de mercado u otras panaceas neoconservadoras. Los neoconservadores han abandonado el pleno empleo como objetivo de política social y debilitando los servicios sociales de carácter universal, sin ser capaces, sin embargo, de eliminarlos.

«Puede haber grandes deficiencias en nuestros programas de bienestar, el nivel de fraude puede ser muy alto, la calidad de la gestión quizá se considere pésima, acaso los programas se entrecrucen, quizás abunden las injusticias y el incentivo financiero para trabajar pueda resultar virtualmente inexistente. Pero si retrocedemos y juzgamos la vasta colección de programas de bienestar [...] mediante dos criterios básicos —el alcance de la cobertura para aquellos que realmente necesitan ayuda, y la suficiencia de la cantidad de ayuda que reciben—, el cuadro cambia drásticamente. Si se juzga con estos patrones, nuestro sistema de programas de bienestar ha constituido un brillante éxito» (Anderson: 1978, 39).

En Estados Unidos los recortes en gasto y servicios sociales han sido aún más profundos, radicales y extensos. El bajo crecimiento de la productividad en EEUU consiste en gran parte en el bajo nivel de cualificación y educación de amplios sectores de la población joven. El porcentaje de población joven que accede a realizar estudios de educación superior en EEUU es muy bajo comparado a Europa. Por otro lado, el desempleo es bastante más bajo y mitiga, en cierta medida, los efectos de dichos recortes sobre el nivel de vida, porque la mayoría de los jóvenes prefiere trabajar a edad temprana en trabajos de grado medio o inferior. El modelo de producción

se basa en las facilidades de consumo, crédito y endeudamiento de la clase trabajadora (Mishra: 1990, 41-42). El desempleo, pobreza y las desigualdades sociales, económicas y salariales han aumentado en estas últimas décadas.

10.1.5. Crisis y desafíos del Estado de bienestar social: capitalismo y Estado

El *Estado mínimo o privatizador*¹⁶ ha significado una deconstrucción y combate del modelo del Estado social inspirada en las corrientes de pensamiento del neoliberalismo económico. En la actualidad Estados Unidos y Gran Bretaña protagoniza este modelo de Estado mínimo. Las tendencias neoliberales económicas han conducido a una fuerte reducción del aparato estatal y el desmantelamiento de los programas sociales, educativos, sanitarios, culturales, medioambientales y artísticos.

Los criterios de eficiencia, gestión y racionalización administrativa (nueva gerencia pública) han influido en la configuración de dicho Estado. En este sentido, se incentiva la privatización de empresas y servicios públicos descargando al Estado de la gestión de los mismos e, igualmente, se exige a los funcionarios una mayor eficacia en su gestión. Sin duda, este modelo de Estado mínimo y privatizador ha causado estragos en los países emergente o en vías de desarrollo.

Las Políticas de ajuste estructural del BM y FMI han impedido el crecimiento y desarrollo de estos modelos de Estado. Las políticas de ajuste estructural a nivel internacional han generado un aumento de la pobreza, la miseria y el desempleo. La deuda pública va destinada a pagar intereses excesivos y no en inversiones en educación, sanidad, infraestructura, cultura, medioambiente...la crisis del Estado de bienestar o social comienza como una crisis crónica y coyuntural donde la Teoría Política contemporánea parece incapaz de dar respuesta y la izquierda política alternativa incapaz de nacer o renacer.

En México, la crisis financiera de 1994 demostró y evidenció estas políticas de ajuste estructural del BM y FMI, las mismas políticas de ajuste (políticas de austeridad) que se aplican en la actualidad a la Unión Europea. La reducción de prestaciones sociales y servicios públicos fue una consecuencia del ajuste presupuestario acorde al pago de la deuda pública y los préstamos o créditos contraídos por el Estado. Estas políticas de ajuste estructural severas se aplican sobre la Unión Europea y han provocado una desaceleración de su economía y un crecimiento cero con una fuerte polarización social y aumento de la desigualdad social y económica.

¹⁶ El minarquismo, llamado algunas veces Estado mínimo o gobierno mínimo, es una ideología política que propone que el tamaño, papel e influencia del Estado en una sociedad libre debería ser mínimo, sólo lo suficientemente grande para proteger el espacio aereo-terrenal de una nación. Los minarquistas concuerdan en que el principio determinante sobre lo que entra o no en el ámbito del gobierno es la maximización de la libertad individual, pero generalmente discrepan sobre cómo lograr esto. Muchos minarquistas generalmente coinciden en que el Estado debería restringirse a sus funciones "mínimas" o de "vigilante" (esto es, tribunales, policía, prisiones, fuerzas de defensa).

«Desde una perspectiva mundial, es notorio que el intento de pervivencia del modelo está agudizando los desequilibrios internacionales. El caso de la deuda externa de los países de economía emergente es muy ilustrativo; primero se les fuerza a aceptar unos créditos excesivos para exportarlos propios excedentes financieros; después se les exige su devolución para no comprometer el equilibrio económico interno. Naturalmente, este asunto es técnicamente mucho más complejo. Pero tal procedimiento se manifiesta también en otros ámbitos (búsqueda de mano de obra, mercado de armamento, instalación de industrias que perjudican el medio ambiente, etc.), de suerte que el mecanismo adquiere un alcance general. Además, dentro de las propias sociedades avanzadas, la externalización está induciendo un creciente proceso de “marginación” que pone en cuestión el valor del modelo. El fenómeno del “paro” sintetiza plástica y dramáticamente tal situación» (Llano: 1988, 23).

En tiempos de crisis económica, el Estado debe hacer un esfuerzo político, económico y administrativo para amortiguar los fuertes desajustes estructurales que genera la propia economía capitalista internacional. El Estado social constituye el único modelo capaz de dar respuesta a las graves desigualdades sociales, la fuerte polarización y estratificación social. En este sentido, el modelo de Estado social constituye un modelo necesario, vital y pertinente.

MODELO DE ESTADO	MODELO DE SERVICIOS PÚBLICOS Y SOCIALES
Estado gendarme-policía	Centralista y subordinado al poder político
Estado social o de bienestar	Descentralizada y aumento de servicios públicos
Estado mínimo (privatizador)	Privatización de empresas y servicios públicos

Fuente: *elaboración propia*

El *Estado social* se caracteriza por una ampliación creciente de sus competencias respecto del modelo anterior de Estado privatizador o Estado mínimo. En este sentido, interviene en la vida económica y social de la comunidad y pretende satisfacer las necesidades básicas de todos los ciudadanos, sobre todo, dos derechos sociales básicos y fundamentales: el derecho a la educación y la sanidad. El mercado libre es un buen servidor, pero un pésimo amo, porque no distribuye bien la riqueza que al mismo tiempo genera. El Estado debe regular y planificar la economía de libre mercado. En consecuencia, el Estado asume todos los servicios públicos, como sanidad, educación, seguridad, protección social, empleo, pensiones, etc., con la función prioritaria de dar cobertura sobre todo a los sectores más vulnerables y desfavorecidos de la sociedad. (Abendroth: 1986) Este modelo supone un incremento del gasto público y un fuerte crecimiento de la actividad de su administración pública. El desarrollo de la Administración Pública y los servicios sociales se incrementa con este modelo de Estado social o de bienestar. Igualmente, este modelo de Estado ejerce mayor interacción e influencia sobre la sociedad civil y el mercado.

«La sociedad del Estado del bienestar por otro lado, se caracteriza por un grado elevadísimo de articulación organizacional u asociacional, si se permite este par de términos malsonantes. Se trata de una sociedad organizada (o distribuida) en una cantidad casi inacabable de asociaciones, organizaciones, sociedades, grupos de presión, colegios profesionales, círculos, gremios, partidos, fundaciones, etc., todos los cuales pretenden, como es lógico, influir sobre las decisiones que adoptan los poderes públicos. Algunos autores hablan del renacimiento del “corporativismo” y hay quien califica la situación de “nuevo feudalismo”, quizá con un sentido excesivo de la imagería histórica. El grado de pluralismo en la sociedad del Estado del bienestar es un fenómeno causa y efecto al mismo tiempo del carácter benefactor del Estado» (Llano: 1988, 23).

Ante el poder y pujanza de las nuevas corporaciones económicas que se enriquecen provocando enormes desigualdades sociales y económicas, y un empobrecimiento progresivo de los países en vías de desarrollo. La concentración de la riqueza a escala global es cada vez más evidente y manifiesta. En las economías emergentes el papel y fortalecimiento del Estado social es de vital importancia para combatir las graves desigualdades sociales y polarización social. La grave crisis económica internacional que comenzó en 2008 demostró la incapacidad del capitalismo para regularse y generar una mejora de distribución del empleo y la riqueza. La actual crisis financiera internacional nos demuestra que en oposición a las políticas neoliberales del Estado mínimo que ha triunfado, el modelo del Estado social o tercera vía constituye la única posibilidad de desarrollo económico, político y cultural. En definitiva, el Estado social o de bienestar consiste en un modelo de Estado mixto que combina la economía de libre mercado junto a un aparato fuerte gubernamental que regula y planifica dicha economía en función de una ampliación de prestaciones y servicios públicos.

El capitalismo avanzado postindustrial no ha cumplido por sí sólo las funciones de socialización en el sentido de integración social, laboral y económica. De esta forma, el Estado ha realizado la tarea y la función de complemento amortiguador y el asegurador de la producción capitalista del mercado. En las sociedades capitalistas avanzadas el Estado tiene que intervenir complementariamente la economía con la finalidad de corregir las crecientes disfuncionalidades derivadas del juego libre del mercado. El mercado genera riqueza y empleo; pero no los distribuye bien, es decir, el mercado es un buen servidor, pero un pésimo amo porque no distribuye bien los frutos o resultados de la cooperación social. Igualmente, el mercado tiende a crisis estructurales periódicamente (crisis de 1929, 1972, 1994, 2008). En este sentido, el Estado desarrolla una actividad correctora y auxiliadora del capitalismo y «con la persistencia de crisis económicas no resueltas en el capitalismo avanzado, se pone de manifiesto que el reemplazo de funciones de mercado por funciones del Estado no alerta el carácter inconsciente del proceso económico global» (Habermas: 1986, 90)

«Y es que la consabida crisis del Estado del Bienestar no es sólo ni fundamentalmente un atasco funcional, sino que remite a una complejidad cada vez menos abarcable con nuestros recursos intelectuales y operativos, a una ausencia de “panorama” para articular sobre él visiones comprensivas y proyectos viables. La falta de panorama, de capacidad de percibir totalidades con sentido, está conduciendo a una generalizada perplejidad» (Llano: 1988, 19-20).

Las utopías políticas de izquierda habían preconizado un modelo de Estado social a través del crecimiento y desarrollo de políticas públicas (políticas sociales, culturales y económicas), que implementasen una compensación y nivelación social en oposición a las graves diferencias económicas, sociales y culturales. La fuerte polarización, estratificación, pobreza, criminalidad y desigualdad constituyen males endémicos que debemos erradicar en nuestras sociedades. A su vez, estas enormes desigualdades sociales y económicas son un excelente caldo de cultivo de la inseguridad ciudadana y la proliferación del crimen organizado. La fórmula del Estado social o de bienestar constituye un panorama comprensivo y viable de transformación social y económica.

En esta línea, los problemas derivados del crecimiento en el capitalismo tardío, que no son “fenómenos de crisis específicos de sistema” en cuanto crisis estructural no coyuntural han conducido a un cuestionamiento del Estado social o de bienestar. Los problemas ulteriores como la ruptura de equilibrio ecológico, la quiebra de la personalidad o sujeto (alienación) y la carga explosiva de relaciones internacionales (globalización); con los peligros de autodestrucción del sistema mundial que éstos conllevan (cambio climático, pobreza mundial, pandemias, agotamiento de recursos naturales, aumento de desigualdades sociales, explosión demográfica). Habermas analiza y estudia las tendencias de crisis específicas¹⁷ del sistema, dejando a un lado los fenómenos derivados del crecimiento capitalista, y trata de discernir cuatro tendencias posibles: *crisis económica, crisis de racionalidad, crisis de legitimación y crisis de motivación*.

En los últimos tiempos, el Estado de bienestar ha estado amenazado por políticas estrictamente monetaristas que subordinan la política social a una política económica basada en la lucha contra el déficit, deuda e inflación. Una supeditación o subordina-

¹⁷ Para Habermas la actual razón calculadora constituye una amenaza de “colonización del mundo vital” a través de los procesos de racionalización sistémica. Las consecuencias que podemos observar del dictado o imperio de esta racionalidad tecnocientífica son: 1) la imposibilidad de juzgar racionalmente la realidad social; 2) Cosificación de las relaciones humanas; el hombre termina por ser un medio y un instrumento no un fin en sí mismo, el hombre se siente alienado en la moderna sociedad capitalista); 3) El ocaso del individuo (vacío, desencanto, soledad, nihilismo cínico...). El yo, sujeto epistémico de la modernidad, queda reducido a un yo débil, poco autónomo e absorbido por sistemas de influencia social y sistémica (hombre masa) 4) La irracionalidad de la democracia (despolitización, desideologización, apatía política, crisis de la relación ética-política, separación drástica entre bien particular-bien colectivo).

ción que ha provocado el desmantelamiento de protecciones sociales y la privatización progresiva y selectiva del Estado de bienestar. El Estado de bienestar con las lógicas electorales de los partidos políticos se ha convertido en un Estado clientelar, providencial y paternalista (Estado franciscano). Un Estado asistencialista o providencialista que ha tratado a duras penas de universalizar prestaciones sociales con una reducción de la intensidad y calidad de los mismos. El predominio de las políticas económicas monetaristas que se reducen exclusivamente a luchar contra la inflación monetaria y el déficit público de las cuentas del Estado. Estas políticas monetaristas se encuentran abocadas en muchos casos a pagar deuda externa e intereses altos de la deuda a costa de un grave deterioro y ausencia de políticas públicas contra la pobreza, el desempleo, pensiones, la exclusión social, la falta de acceso a la vivienda, sanidad, educación y cultura. En este sentido, debemos transitar del Estado paternalista clientelar a un Estado de justicia social o Estado de bienestar social.

La hegemonía o dictadura del mercado capitalista se impone en oposición a las demandas sociales urgentes de bienestar e inclusión social. Esta política basada en el asistencialismo que no genera un verdadero combate a la pobreza, junto a políticas monetarias de endeudamiento progresivo y falta de responsabilidad presupuestaria han generado agujeros negros en las cuentas públicas del Estado.

10.1.6. La consolidación institucional del Estado de bienestar: nuevos retos y desafíos

El Estado de bienestar materializa de forma tangible y empírica el conjunto de pretensiones o derechos, no sólo derechos políticos y civiles, sino económicos y sociales conforme a una legitimidad constitucional basada en los principios y valores de igualdad, libertad y solidaridad. Estos valores superiores del ordenamiento jurídico y político inspiran la elaboración y diseño de Políticas Públicas del Estado, al igual que el conjunto de legislaciones. Por ello, el Estado de bienestar, convierte las pretensiones de igualdad en obligaciones positivas de los poderes públicos y hace recaer sobre ellos la responsabilidad de garantizar a todo ciudadano, unos ingresos mínimos y la cobertura universal de los servicios sociales de educación, sanidad, vivienda y pensiones de vejez. El Estado de bienestar manifiesta, así, un mayor índice de confianza y legitimación social y democrática que los anteriores modelos de Estado (absoluto, liberal, democrático...) en la medida que asume la responsabilidad de generar unos servicios sociales mínimos que garanticen la cohesión e integración social y ciudadana. La sociedad se muestra dispuesta a invertir en las Políticas Públicas, mayores dosis de confianza y, a cambio, a hacerle cada vez más responsable de la solución de aquellos problemas. Sus principales objetivos podrían señalarse que son:

- 1) Protección y aseguramiento de los ciudadanos contra riesgos de enfermedad, discapacidad física o psíquica o desempleo.
- 2) Redistribución de los recursos y rentas para generar igualdad de oportunidades a todos los ciudadanos por igual.

- 3) Intervención subsidiaria, cuando las redes de protección tradicional —como la familia— faltan por ejemplo ancianos o individuos viven en soledad.
- 4) Adecuación de la renta de los ciudadanos a lo largo de ciclo vital. El derecho fundamental a una renta básica para los sectores más necesitados.
- 5) Combatir la pobreza y la desigualdad económica a través de una protección social y bienestar básico. (procura existencial, alimentación, acceso vivienda, educación, sanidad, pensiones...).

La existencia de ciertos servicios más o menos amplios de ciertos bienes sociales como salud, educación, pensiones, que pretenden como objetivo fundamental combatir la pobreza y reducir la desigualdad social y económica.

11. La expropiación del bienestar desde una perspectiva de género

Jezabel Lucas-García y Siro Bayón-Calvo

Desde hace décadas la teoría crítica feminista ha trabajado para estudiar, analizar, visibilizar y denunciar aspectos relacionados con las diferencias existentes entre las responsabilidades que mujeres y hombres han asumido en la esfera pública y privada de las sociedades industrializadas que nacen en la modernidad. Algunas de las principales tesis describen a las mujeres como *instrumentos para fin de otros* (Beauvoir, 1969; Nussbaum, 2002), hablan de la *opresión/explotación/expoliación* del trabajo de las mujeres (Carrasco, Díaz, Marco, Ortiz y Sánchez: 2014; Federici: 2016; Federici en Barjola: 2018; Jónasdóttir: 1993; Lagarde: 2011), del *sesgo de sexo-género* que existe en las instituciones de las sociedades en las que se ven insertas (Carrasco: 1997; Lucas: 2013), de la *despreocupación* de los gobiernos ante las intensidad de la actividad del cuidado que realizan las mujeres (Moreno y Marí-Klosé: 2016) e incluso de la *deuda patriarcal* o deuda de cuidados que evidencia la diferencial carga de trabajo que las mujeres soportan con respecto a los hombres (Carrasco *et al.*: 2014). Este trabajo recoge estas argumentaciones teóricas y continúa fundamentando estas premisas de partida desde el concepto denominado expropiación del bienestar. Una expropiación cuya genealogía se ha visto retratada desde los orígenes de los Estados del bienestar occidentales (Lucas-García y Bayón-Calvo: 2017).

El Diccionario de la Real Academia Española define expropiar como el acto de «privar a una persona de la titularidad de un bien o un derecho, dándole a cambio una indemnización. Se efectúa por motivos de utilidad pública o interés social previstos en las leyes» (RAE: 2014). Esta definición da pie a la consideración de afirmar que las mujeres se responsabilizan casi en exclusiva de los cuidados en sus unidades convivenciales, en un ejercicio que redundo no solamente en aquellos miembros que pertenecen a éstas, sino también en beneficio de la sociedad en su conjunto sin

apenas *indemnización*, es decir, sin reconocimiento y visibilidad social, ni recompensa material.

Este capítulo trata de dar cuenta del ejercicio expropiador que los Estados del bienestar ejercen sobre las mujeres, sobre todo aquellos que poseen un mayor grado de familiarismo, y determinar algunos de los agravios que conlleva desempeñar estas actividades.

11.1. Mujeres y Estados de Bienestar mediterráneos: La institucionalización de la expropiación

Existe un amplio consenso académico a la hora de establecer un régimen de bienestar mediterráneo o *via media* ubicada entre los modelos *bismarckianos* y los *beveridgeanos* (Ferrera: 1996; Moreno: 2000 y 2002; Moreno y Mari-Klose: 2016; Sarasa y Moreno: 1995). Este modelo, no considerado inicialmente en la tipología clásica propuesta por Esping-Andersen (1990), se basa fundamentalmente en las siguientes características diferenciales (Moreno: 2000, 96; Moreno: 2006; Moreno y Mari-Klose: 2016): *Necesidades y estilos de vida diferentes*, donde se destaca la distribución de los recursos dentro de las unidades convivenciales, la tendencia a la concentración de propiedad por parte de las personas mayores y la tardía emancipación juvenil. *Microsolidaridad familiar*: la familia juega un papel crucial como sistema de provisión solidaria de recursos, y dentro de ella, la figura de las *supermujeres meridionales*, cuyo rol resulta determinante. *Conjunción entre universalismo y selectividad*, cuyo resultado es la existencia de un mercado laboral polarizado que genera personas con un alto nivel de protección y personas que dependen considerablemente de la economía sumergida y que se encuentran generalmente en procesos de vulnerabilidad social. *Compartir experiencias de gobiernos autoritarios* ubicados históricamente en el siglo XX. *El importante papel de la Iglesia* como proveedora de bienestar. *Retrasos en los procesos de industrialización* con respecto al resto de países europeos. Y la última característica diferencial apuntada por otros autores consiste en la coexistencia de una *tasa baja de fecundidad unido a una reducida tasa de actividad*, lo que afecta fuertemente a la sostenibilidad de la provisión de bienestar (Fernández y Tobío: 2005; Trifiletti: 1999).

España, junto a Italia, Grecia y Portugal, constituye uno de los máximos exponentes de este tipo de régimen del bienestar. Otra característica añadida del caso español es su desarrollo tardío, a partir de los años 70, tras un largo periodo dictatorial (Leibfried: 1993; Moreno: 2000, 2001 y 2002; Rodríguez Cabrero: 1997 y 2004).

Las mujeres han sufrido desventajas sistemáticas en el acceso a derechos a lo largo de la historia, produciéndose este acceso de forma más tardía y con una cobertura desigual (Lucas-García y Bayón-Calvo: 2017; Montagut: 1996). Este hecho continúa produciéndose en el desarrollo del Estado del bienestar en España, ya que, desde sus orígenes, se vinculan los derechos sociales a los rendimientos del trabajo, consagrando la idea de familia tradicional y heteronormativa en la que el sujeto de derechos

es el cabeza de familia (generalmente hombres) y el resto de miembros disfrutan subsidiariamente de los mismos (Sainsbury: 1994). A pesar de ello, el Estado de Bienestar en España se consolida en los años 80, aunque este proceso no está exento de contradicciones, presiones privatizadoras y condicionantes económicos estructurales (Del Pino y Rubio: 2016; Rodríguez Cabrero: 2004). Durante los años 90 este proceso sufre un periodo de contención del gasto social y la consecuente reducción de la intensidad protectora. A partir del año 2004 se desarrollan diversas leyes de atención y protección a distintos colectivos sociales, aunque esta expansión se ve frenada por la irrupción de la crisis económica a partir de 2007. Aun así, durante las últimas décadas se desarrollan legislaciones que intentan combatir la discriminación y promover la igualdad entre mujeres y hombres (León y Migliavacca: 2013).

A pesar del desarrollo y consolidación del Estado del Bienestar, las políticas sociales no corrigen las desigualdades de género (Carrasco: 1997), se desproveen a las mujeres sistemáticamente del acceso al bienestar social, en un ejercicio que puede constituir una expropiación de facto. A continuación, se desarrollan tres aproximaciones que sirven de guía para la fundamentación de la tesis central del capítulo.

En primer lugar, existen autoras que hacen referencia al escaso reconocimiento e incluso invisibilización del trabajo de cuidados (Carrasco: 1997; Comas: 2000; Orloff: 1996). Ello se debe a una conjunción de factores que pasan por la implementación de políticas sociales insuficientes a la hora de *aliviar* las necesidades de cuidados del entorno doméstico, a la opacidad analítica intrínseca de estas actividades por desarrollarse en espacios de la esfera privada, a la naturalización de los cuidados como condición asociada a la *feminidad* desde constructos culturales conservadores que continúan vinculando cuidados y mujeres, y a la percepción popular de no considerar cuidar como un trabajo (Del Pino y Rubio: 2016; Haberkern, Schmid y Szydlik: 2015). A partir de la producción científica desde la teoría crítica feminista Esping-Andersen (2000 y 2008) recoge algunas de estas argumentaciones y toma en consideración los cuidados incluyendo los conceptos de *familiarismo* y *desfamiliarización* en su clasificación de Estados del Bienestar, cuestión también abordada por Daly (2011). Estos estudios sitúan al Estado español dentro del conjunto de países más familiaristas, es decir, aquellos que confían a la familia un conjunto amplio de obligaciones de bienestar.

En segundo lugar, y tomando como referencia el concepto de ciudadanía marshalliana (Marshall: 1950) y sus tres ejes fundamentales —derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales— también se han visto agraviados en el caso de las mujeres. A modo de ejemplo, como explican Lucas-García y Bayón-Calvo (2017), las mujeres han ostentado menos propiedades (derechos civiles), han estado infrarrepresentadas en cargos directivos tanto en el sector público como en el privado (derechos políticos) y han tenido un estatus subordinado al cabeza de familia a la hora de percibir prestaciones sociales (derechos sociales). Así, las mujeres han accedido a estos derechos de forma tardía y precaria (Bottomore: 1998); Hernes (2003) y Montagut

(1996) han señalado que esta falta de reconocimiento de derechos se ha debido principalmente a la ausencia de mujeres en el poder político.

En tercer lugar, varias autoras (Carrasco: 1997; Montagut: 1996) critican la concepción masculina de trabajo mercantil, poniendo de relieve la desmercantilización femenina. En este sentido, subrayan que la ausencia de vinculación mercantil genera situaciones de dependencia económica que socaba la autonomía y protección de las mujeres respecto al mercado. Salido y Moreno (2012) señalan que la situación laboral femenina en España se caracteriza por unas bajas tasas de participación en el mercado de trabajo condicionadas siempre por la mayor participación en las tareas vinculadas a los cuidados en el hogar.

En definitiva, el Estado del Bienestar mediterráneo confiere a las mujeres un papel secundario: en el hogar como cuidadoras sin remunerar, invisibilizadas y sin reconocimiento; y en la sociedad civil, como titulares subsidiarias de derechos sociales (León y Salido: 2016).

11.1.1. La expropiación del bienestar

En el apartado anterior se intenta fundamentar el concepto de expropiación del bienestar que sufren las mujeres a partir de la ausencia de reconocimiento material y social de su contribución al bienestar de la ciudadanía en su conjunto, una deuda patriarcal (Carrasco *et al.*: 2014) que continúa perpetuándose y reformulándose en el siglo XXI. En la actualidad, la división sexual del trabajo es claramente manifiesta con la consabida violencia intrínseca que esta asignación generizada provoca, incluyendo nuevas fórmulas de biopoder (Boyer: 2012; Foucault: 1978). Como sugiere Silvia Federici: «Mucha de la violencia desplegada está dirigida contra las mujeres, porque, en la era del ordenador, la conquista del cuerpo femenino sigue siendo una precondition para la acumulación de trabajo y riqueza, tal y como lo demuestra la inversión institucional en el desarrollo de nuevas tecnologías reproductivas que, más que nunca, reducen a las mujeres a meros vientres» (Federici: 2016, 35).

11.1.1.1. Sociedad industrial capitalista y división sexual del trabajo: una fórmula ponzoñosa para las mujeres

La expropiación del bienestar se puede explicar a partir de dos dimensiones fundamentales: por un lado, la dimensión productiva, determinada por un análisis sucinto de las particularidades del mercado laboral español y, por otro lado, la dimensión reproductiva, considerando las principales características de la actividad de los cuidados desde una perspectiva feminista.

En primer lugar, se considera que el Estado del bienestar familiarista implementado, en mayor o menor grado, dentro del Estado español, no interviene en la eliminación de las desigualdades entre las mujeres y los hombres. Las mujeres van a estar supeditadas a un modelo de protección social que conserva y perpetúa un sesgo de

género que invisibiliza la contribución de las mujeres al bienestar social general a partir del ejercicio de cuidados.

Además, cuando las mujeres participan en el mercado laboral, constituyéndose en muchas ocasiones la denominada doble jornada laboral (Balbo: 1978; Carrasquer: 2009; Goñi-Legaz, Ollo-López y Bayo-Moriones: 2010), se comprueba como en muchos de los ámbitos productivos más precarizados vemos sobrerrepresentadas a las mujeres (Carrasquer y Torns: 2007; Gálvez y Rodríguez: 2013; Torns y Recio: 2012; Worth: 2015; Young: 2010). Éstas ocupan: «los malos trabajos, transitorios, inestables y sin futuro en todos los sectores, pero fundamentalmente en los sectores más degradados del sector servicios [...] además, han estado sometidas sistemáticamente a una opresiva violencia simbólica que supone la aceptación, por parte de las víctimas, de su condición de figuras secundarias o transitorias en el mercado de trabajo» (Alonso: 2007, 102).

El mundo del empleo se complejiza con la globalización neoliberal. Los grupos laborales se dualizan, diferencian y fragmentan. En el caso de las mujeres, aparece por un lado un segmento de jóvenes mujeres que consiguen acceder a puestos de alta cualificación gracias a poseer un alto grado de capital social y humano (Alonso: 2007), posiciones que hubiesen sido inimaginables para generaciones precedentes. Pero, por otro lado, el mayoritario, nos encontramos con mujeres cuyos empleos van a estar permanentemente asociados al calificativo de precariedad. Son mujeres «que no pueden escapar del corto plazo y de la contractualización precaria de por vida, petrificadas en los malos empleos del comercio y la hostelería, las cajas de los hipermercados y los servicios y cuidados domésticos» (Alonso: 2007, 115).

Las medidas de ajuste estructural acentúan la responsabilidad familiar de muchas mujeres, viendo cómo se recortan los programas sociales de las que eran beneficiarias y que aliviaban (nunca eliminaban) algunas de sus *obligaciones* en la esfera doméstica. Otro efecto a tener en cuenta es la disminución del porcentaje de empleo público, una medida que tiene una especial relevancia para las mujeres ya que tradicionalmente ha desempeñado un papel de *sector refugio* (Larrañaga, Jubeto y De la Cal: 2011). Las políticas neoliberales significan «mucho más trabajo gratuito y mucho más trabajo mal pagado; además, la lógica excluyente implícita en el neoliberalismo ha empobrecido más a los pobres, que en su mayoría son mujeres» (Cobo: 2007, 298).

Provenimos de una sociedad industrial mantenida sobre un mercado laboral basado en la división sexual del trabajo, un sistema heredado fundamentalmente de la industrialización (Amorós: 1995). El sistema de provisión de bienestar que se instaura en esta etapa se configura subsidiariamente a él. La esfera de lo público (representada fundamentalmente por hombres) y la esfera de lo privado (orientada a las mujeres), así como las funciones que se relacionan con cada una de ellas, permanecen contrapuestas, separadas y jerarquizadas (Amorós y de Miguel: 2007). La lógica inmersa en la división sexual del trabajo plantea que los hombres accedan al mercado

laboral realizando el denominado trabajo productivo y, con el salario que obtengan, proporcionen bienestar material a las unidades familiares en las que están integrados. Las mujeres, por su parte, confieren bienestar a sus familias a partir de la asunción del *trabajo reproductivo o de la reproducción*, desempeñando actividades que comprenden: «Las tareas de auto-manutención, aquellas encaminadas al mantenimiento y cuidado del hogar, las tareas orientadas al cuidado de los miembros de la familia convivan o no en el hogar, el conjunto de actividades realizadas como mediación entre la familia y el conjunto de servicios que ofrecen el estado y las instituciones públicas o, el conjunto de tareas de responsabilidad y ejecución derivadas de la gestión de lo doméstico y las actividades de lo que puede denominarse tareas de representación conyugal» (Carrasco: 1997, 60).

El trabajo de cuidados no reporta compensaciones económicas, circunstancia que acarrea una serie de consecuencias negativas para la vida de las personas que lo efectúan, como la falta de poder en las relaciones afectivo sexuales y/o la autonomía dentro de las unidades convivenciales, así como la dificultad de acceso a un sistema de protección social que se encuentra fuertemente basado en las contribuciones productivas. Ello se evidencia en algunos datos que reflejan la idea de que el mercado laboral refuerza y promueve la división sexual del trabajo del que más tarde se nutre el sistema de protección social. Por ejemplo, para el año 2016, dentro de las excedencias por el cuidado de familiares, el 84,04% fue realizado por mujeres, mientras que en el caso de las excedencias por cuidado de hijos/as, este porcentaje asciende al 92,63% (Lucas-García y Bayón-Calvo: 2017).

11.1.1.2. ¿Por quién doblan las campanas? Resignificación de los cuidados

Bajo la premisa del poema de John Donne en 1624 (1987, versión A. Raspa) los seres humanos, como seres sociales, se encuentran interconectados y necesitan de ayuda mutua para poder sobrevivir, principio que desde la economía crítica en posturas universalistas (Doyal y Gough: 1994; Nussbaum: 2002; Sen: 1995) también mantienen. Carrasco (2004) subraya que uno de los objetivos prioritarios que deben asimilar las distintas sociedades es centrarse en conseguir la subsistencia de las personas que en ella habitan, un precepto que está relacionado inevitablemente con el cuidado. Por este motivo no se debería aseverar que el cuidado de las personas es un coste que hay que asumir «sería absurdo que nos planteáramos como un coste el mantenernos a nosotros y nosotras mismas» (Carrasco: 2004, 33). Y, sin embargo, esto sucede: los cuidados, la educación, la sanidad, los servicios sociales, no se asumen por buena parte de la población como una inversión o una forma de provisión de bienestar social, sino como un coste cuya asunción pública se está convirtiendo en insostenible.

El trabajo de cuidados (entre los que, como veremos, podemos incluir las tareas domésticas) no está estructurado bajo las relaciones de producción, pero, a pesar de

ello, el capitalismo se nutre de este, externalizando y ocultando los costes del trabajo de cuidados cuya responsabilidad recae fundamentalmente en las mujeres (Carrasco: 2004; Carrasco, Borderías y Torns: 2011; Lagarde: 2004; Mellor: 2011).

La economía clásica colabora para que las fronteras entre esfera productiva y reproductiva sean más sólidas, pero las transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas que se suceden en los siglos XX y XXI generan una serie de crisis entre las que se encuentra la *crisis de los cuidados*: «La crisis de los cuidados se entiende como un complejo proceso de reorganización de los trabajos de cuidados, que continúa descansando mayoritariamente sobre las mujeres, pero que cada vez más es incapaz de responder a las necesidades de cuidados de las personas, estructurándose de forma precarizada y discriminatoria ya que mantiene la misma estructura de desigualdades sociales tradicionales» (Carrasco *et al.*: 2011, 55).

Los cuidados se resignifican, gradualmente dejan de plantearse solamente en la esfera privada para entrar en el espacio público. Desde las instituciones sociales se implementan políticas para ofertar servicios, programas y ayudas a personas dependientes. A nuestro alrededor se construyen residencias de larga duración, residencias temporales, centros de día y apartamentos tutelados, entre otros. Esta institucionalización (aunque nunca lo suficiente como para eliminar la carga de las unidades convivenciales) implica un debilitamiento de las fronteras anteriormente concebidas y conlleva el reconocimiento de nuevas redes dentro de estos espacios y otras vinculaciones sociales, no tan relacionadas con la consanguinidad o el parentesco, sino concebidas como relaciones profesionales de cuidados entre las personas receptoras y las proveedoras.

11.1.1.3. Dimensiones y características de los cuidados

Se tiende a considerar que cuando se realiza el trabajo de cuidados, generalmente se ejerce sobre aquellas personas que de una forma u otra tienen limitada su autonomía, pero también se ejerce sobre personas adultas sanas. La consecuencia de esta confusión es que los límites entre actividades de tipo doméstico y las de cuidados sean difusas (Garrido: 2004). Al mismo tiempo, el trabajo de cuidados es una actividad que puede desarrollarse tanto en la esfera pública como en la privada. Así, Carol Thomas (2011), en un intento de reconceptualizar y deconstruir el concepto, introduce todas las posibilidades que se pueden encontrar al realizar esta actividad, y por trabajo de cuidados establece: «la prestación remunerada o no remunerada de apoyo en la cual intervienen actividades que implican un trabajo y estados afectivos. Los prestan principal, aunque no exclusivamente, mujeres, tanto a personas adultas sanas como a personas dependientes y a los niños y niñas, en la esfera pública o en la esfera doméstica, y en la diversidad de marcos institucionales. Todos los tipos de relaciones de cuidados entran dentro de los límites de tal concepto: las diferentes formas de cuidados familiares; el cuidado de niñas y niños en diferentes contextos; muchas ac-

tividades de los servicios sociales, servicios de atención de salud y servicios de voluntariado; y tanto los servicios que se prestan en el sector privado como los que se prestan en el sector público» (Thomas: 2011, 169-170).

Esta definición sirve como instrumento para delimitar el término en el desarrollo de la expropiación del bienestar, de tal manera que el presente capítulo se adscribe a una parte muy concreta del trabajo de cuidados definido por Thomas (2011), se centra en «aquellos cuidados de apoyo no remunerados, que prestan principal, aunque no exclusivamente, las mujeres, tanto a personas adultas sanas como a dependientes, niños y niñas, en la esfera doméstica/privada, manteniendo una relación económica no salarial y desarrollada especialmente en los hogares». Ciertamente, es una selección restringida, pero la determinación analítica de este enfoque de la expropiación lo exige. La mayor parte de las mujeres ayudan a sustentar el Estado del bienestar a través de un trabajo de cuidados no remunerado en los hogares, tarea que les obliga a renunciar al desarrollo de trayectorias laborales sólidas y aumenta su dependencia de los demás miembros de la unidad convivencial. Más tarde, no reciben la contraprestación necesaria para poder cubrir sus necesidades sociales, porque el sistema de provisión se construye de manera subsidiaria al mercado laboral, lo que les genera una cobertura desigual frente a aquellas personas (generalmente hombres) que sí han estado mercantilizadas de manera más estable.

Un aspecto importante, por el que el trabajo de cuidados supone una gran exigencia para las personas que lo desempeñan, es la *atención* que implica. A pesar de que las mujeres dedican mucho tiempo a las tareas domésticas, es el trabajo de cuidados el que más les limita (Himmelweit: 2004, 2011). Los cuidados suponen un conjunto de tareas con unas características muy específicas, entre las que podemos subrayar la instantaneidad y urgencia, la personalización dependiendo de sus receptores o el componente emocional que supone una relación interpersonal. En definitiva, un trabajo extremadamente complejo (Murillo: 2004).

Las sociedades modernas occidentales han ido construyendo la subjetividad masculina y femenina a través de los mecanismos de socialización expropiadora para, entre otros objetivos, orientarse hacia la consecución de la división sexual del trabajo. Por ello, no es de extrañar que el tiempo dedicado a tareas propias del hogar y la familia sea mucho mayor en el caso de las mujeres. Así, la Encuesta de Usos del Tiempo (Instituto Nacional de Estadística: 2011), realizada en 2009-10, revela que las mujeres emplean el triple de tiempo que los hombres en actividades culinarias, o más del doble en el caso de actividades de mantenimiento del hogar. La desigual socialización es un ejercicio expropiador en sí mismo, ya que genera una serie de desigualdades sociales a las que deben hacer frente multitud de mujeres a diario: «La división sexual del trabajo construye la *subjetividad femenina* orientada al cuidado, a la conexión con las demás personas, a la disposición a satisfacer las necesidades ajenas. Esa disposición comporta que el otro, además de ser objeto de preocupación, sea instrumento de realización y de confirmación de la valía de la mujer. La organización

sexista del trabajo, construye también la *subjetividad masculina* que complementa la femenina. Hace al hombre y lo hace dispuesto a realizar sus objetivos, a eliminar obstáculos para conseguirlo, a movilizarse en la defensa de las personas más débiles. En suma, construye una subjetividad movilizadora hacia la provisión y la protección, comprometida con la cura y no con el cuidado, que favorece el desarrollo de concepciones universalistas, separadas del contexto, orientadas a la resolución de los problemas y no a la valoración del impacto de los problemas o las dificultades en las vidas de la gente concreta. No pretendemos que se trate de subjetividades mutuamente excluyentes, una misma persona participa de rasgos propios de la feminidad y de la masculinidad. Ahora bien, si podemos hablar de sexismo es porque tendencialmente, en las mujeres predomina un cierto tipo de rasgos y se espera de ellas que los tengan, mientras que en los hombres son otros rasgos que prevalecen y se espera de ellos que les caractericen» (Izquierdo: 2004, 121).

Habitualmente los cuidados se realizan en la esfera doméstica a miembros de la propia unidad familiar, lo que les dota de un cierto contenido moral y en consecuencia de una obligatoriedad, «entran dentro de las obligaciones de parentesco» (Del Valle: 2004, 42). Muchas mujeres, a partir de su socialización generizada/expropiadora, conciben que deben responsabilizarse de estas tareas generándose así un gran sentimiento de culpabilidad cuando las circunstancias se lo impiden. Se naturaliza el hecho de que sean las mujeres las que se responsabilicen del cuidado, es cotidiano y normal que sean ellas las que dispongan de bajas maternales, excedencias o días libres para poder cuidar a sus seres queridos. Esta disponibilidad, así como las habilidades y conocimientos que este ejercicio requiere, se presupone innata y no como producto de una socialización primaria donde a niñas y a niños se les asignan roles diferenciados.

En las sociedades mediterráneas aún permanecen arraigados valores conservadores que consideran el trabajo productivo de las mujeres como un complemento del salario que percibe la pareja masculina, incluso en aquellas circunstancias en las que su sueldo es necesario para el mantenimiento de la unidad convivencial (González, Jurado y Naldini: 2000; Moreno: 2005; Symeonaki y Filopoulou: 2017).

En este marco normativo y a nivel institucional, el Estado del bienestar se beneficia de la socialización expropiadora no generando las suficientes infraestructuras y políticas sociales de atención a los cuidados. Existen aún hoy un amplio espectro de mujeres que asumen con resignación y naturalidad la obligación de cuidar, e incluso defienden esta responsabilidad como elección individual. Sin embargo: «la ética tradicional femenina del cuidado no se basa en una opción realizada por cada mujer, sino que se trata de una imposición basada en la virtud femenina por excelencia, la abnegación, que se da por supuesta (ni siquiera es una virtud) y es obligatoria» (Esteban: 2004, 74).

A pesar del grado de exigencia y cualificación que los cuidados suponen, cuando las mujeres lo desarrollan en el mercado laboral, se convierten en empleos mal pagados, catalogados dentro de las profesiones de baja cualificación e incluso ejercidos en la economía sumergida, lo que los desprestigia como profesión. En ocasiones, estos empleos están incluso peor pagados que otras ocupaciones también feminizadas y circunscritas dentro de las mismas bajas cualificaciones, como son la hostelería o el comercio (Carrasco *et al.*: 2011). La precariedad laboral que implica realizar estas actividades aumenta la presencia de mujeres migrantes en el sector. Mujeres que con un alto grado de inseguridad e inestabilidad laboral ejercen estos empleos, asiduamente dentro de la economía sumergida, produciéndose así mayores desigualdades sociales entre las propias mujeres. Por estos motivos, desde Europa se han establecido una serie de recomendaciones con la finalidad de paliar los efectos negativos que suponen realizar los cuidados dentro de la esfera laboral (*European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions*: 2006). Entre estas recomendaciones se destacan la necesidad de mejorar los horarios laborales para compaginar mejor la vida laboral, familiar y personal, aumentar los salarios en este sector, revalorizar las categorías profesionales, ampliar la presencia de hombres sin que por ello se genere una mayor segregación vertical y reformar las condiciones laborales en el caso de mujeres migrantes.

Las consecuencias negativas de los cuidados no sólo se encuentran en el mercado laboral, en la esfera doméstica también se presentan perjuicios que pueden clasificarse en cinco puntos sustanciales:

- 1) *Dificultades y conflictos* derivados de las relaciones interpersonales que la actividad comporta y que se manifiestan de manera diferencial atendiendo al rol de cuidados desempeñado (Izquierdo: 2004, 119-154). La persona que los realiza puede adoptar frecuentemente una actitud abusiva, aprovecharse de las dependencias de los/as receptores generando nuevas necesidades para así mantener el estado de dependencia. De hecho, no se puede obviar que en estas relaciones existen situaciones de maltrato. También es necesario destacar que cuidar provoca un desgaste físico y emocional importante. La predisposición o situación de alerta permanente (Himmelweit: 2004 y 2011) puede resultar agotadora y este desgaste deriva en una percepción de la persona receptora como aprovechada o tirana¹⁸. Con respecto a la recepción de los cuidados, aparecen sentimientos contradictorios, en unas ocasiones de agradecimiento ante las atenciones recibidas y, en otras, de resentimiento, emociones y sentimientos derivados del impedimento de poder saldar la

¹⁸ El *Libro Blanco de la Dependencia* destaca que el 64,1% de cuidadoras declaran haberse visto obligadas a reducir su tiempo de ocio y no poder irse de vacaciones por tener que cuidar (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales: 2004).

deuda contraída. Esta situación puede subvertir en una devaluación del reconocimiento de los cuidados procurados y en reacciones hostiles ante quien los proporciona.

- 2) *Escasa mercantilización/Mayores dificultades de acceso a la protección social.* Procurar cuidados exige tiempo, tiempo que no se puede destinar a otras actividades. Esta circunstancia provoca que muchas mujeres mantengan trayectorias laborales inestables y por tanto la protección social que reciben sea más precaria que la de aquellos que poseen una mayor permanencia en sus ocupaciones productivas (hombres en su mayoría). Las menores tasas de actividad y ocupación que soportan las mujeres repercuten también en su integración social, ya que se considera que la integración laboral continúa siendo una condición necesaria para la obtención de unos ingresos suficientes y estables y esto repercute en su inserción dentro de la sociedad (Zubero: 2009).
- 3) *Dependencia.* No obtener de manera periódica unos ingresos suficientes y estables genera dependencia, pérdida de poder para con los demás miembros de la unidad convivencial y, en el caso de aquellas mujeres que no cuenten con el apoyo y la protección de éstos y al no haber obtenido rendimientos de trabajo suficientes, basarán su dependencia en las instituciones sociales correspondientes (servicios sociales y seguridad social a partir de pensiones no contributivas principalmente).
- 4) *Desvalorización.* Cuidar es un trabajo que se percibe como natural, lo que produce una desvalorización de la actividad entendida no sólo por quienes reciben los cuidados, sino también por aquellos/as que los procuran.
- 5) *Mala salud.* Las personas que procuran cuidados observan como su salud se resiente. Así en el *Libro Blanco de la Dependencia* las personas entrevistadas admiten encontrarse a menudo cansadas en un 51,2% de los casos, el 32,1% se sienten deprimidas y el 28,7% piensa que las tareas que realizan están deteriorando su salud (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales: 2004).

11.1.2. A modo de propuesta: La socialización de los cuidados frente a la socialización expropiadora

Actualmente la globalización y los denominados Nuevos Riegos Sociales (NRS) se encuentran entre los principales retos a los que se enfrenta los Estados del bienestar en el mundo, habiendo sido más acusados a partir de 2008 con el desarrollo de la crisis económica. Entre los principales NRS (Bonoli: 2007; Del Pino y Rubio: 2016) se pueden subrayar el problema de la conciliación de la vida personal, laboral y familiar, la vulnerabilidad social de las personas mayores y las familias monomarentales/monoparentales, poseer competencias laborales obsoletas para los sistemas de producción contemporáneos, la insuficiente cobertura de la protección social, o

las presiones migratorias. La mayor parte de estos riegos, sino todos, exigen un especial interés si se analizan desde una perspectiva de género, ya que son predominantemente mujeres las que sufren las consecuencias negativas de verse insertas en ellos.

En el Estado del bienestar español, a partir de la crisis económica, se ha producido un repunte de la familiarización «la crisis se ha llevado por delante derechos sociales y servicios que no habían acabado de consolidarse [...] promoviendo una refamiliarización del cuidado (que recae sobre todo en las espaldas de las mujeres)» (Moreno y Mari-Klose: 2016, 157). En muchos hogares en los que están empleados los dos miembros de la pareja¹⁹ los cuidados los realizan predominantemente las mujeres *gratis et amore*.

Esta refamiliarización forma parte de la socialización expropiadora de la que trata el apartado anterior. Como asegura Mary Mellor (2011) la premisa de la economía neoliberal vuelve a ser externalizar el trabajo de cuidados en las familias (mujeres) y, sólo si existe presupuesto suficiente internalizarlo a partir de medidas institucionales o de la beneficencia a partir de impuestos o donaciones.

Frente a la socialización de la expropiación, la teoría crítica feminista propone la socialización de los cuidados, organización social del cuidado (Torns: 2008), o *Social Care* (Daly y Lewis: 2011). Generalizar la responsabilidad de cuidar a la ciudadanía en su conjunto con independencia del modelo de unidad convivencial en el que se vean insertas las personas que lo provean. Un modelo de *Estado perfeccionista* (Izquierdo: 2004), basado en la obtención del bienestar de la población y que determinaría cuáles son las necesidades básicas a cubrir y las formas más satisfactorias de conseguirlo. En definitiva: «Un bienestar que sólo puede alcanzarse si se organiza socialmente el cuidado cotidiano de las personas más allá de que convivan o no en un núcleo familiar durante los periodos del ciclo de vida en los que no se goza de autonomía personal. Ello va a depender, sin lugar a dudas, del volumen de riqueza y de los distintos grados de desarrollo que el Estado del Bienestar presenta en los países europeos» (Carrasco *et al.*: 2011, 42).

¹⁹ Se tiene en cuenta la referencia de pareja heteronormativa.

12. Vida buena y sociedad: el consumo de la felicidad

Cristina Pérez Rodríguez

“Progreso”, esa es quizás la palabra que mejor define el siglo XXI. Un progreso del que, por supuesto, nos sentimos orgullosos y que ha sido posible gracias al esfuerzo realizado por otros en tiempos pretéritos. Sin embargo, todo sacrificio acometido no ha sido en vano si observamos la diferencia abismal que existe entre el estilo de vida actual y aquel que dejamos atrás. En la actualidad parece como un mal sueño la posibilidad de que una simple gripe o una apendicitis pueda acabar con la vida de una persona o que un porcentaje muy elevado de la población sea completamente analfabeta. Ni que decir tiene que nos resulta inconcebible vivir sin agua corriente, calefacción o electricidad.

Pues, no nos engañemos, son precisamente estas sutilezas el medidor perfecto del progreso de un país. Entre estos sutiles pero relevantes detalles, nuestras avanzadas sociedades han creado un enorme abanico de posibilidades, no sólo de sobrevivir, sino de vivir bien y a nuestra manera. Podemos encontrar una inmersa variedad de ropa y complementos para expresar al mundo cómo somos. Peinados, depilaciones, maquillajes, tratamientos e incluso, por qué no, la cirugía estética, nos ayudan de manera sencilla a librarnos de aquello que somos, y convertimos en aquello que queremos ser.

Lo cierto es que, dicho así, puede sonar algo superficial; como si en los países industrializados tan sólo nos preocupase la apariencia. No obstante, no hace falta más que echar un vistazo a nuestro alrededor para ver que no es así. La salud y el desarrollo personal son dos de las grandes preocupaciones y ocupaciones en las que invertimos mucho de nuestro tiempo, esfuerzo y dinero.

La industria del deporte realiza notables esfuerzos por desarrollar técnicas efectivas y novedosas que nos ayuden a mantenernos en forma y a lograr el aspecto deseado. Incluso existe múltiple aparatología que ayuda en dicha tarea. Del mismo

modo, se comercializan alimentos más sanos, digestivos y que evitan diferentes intolerancias. Encontramos también un momento para dedicarlo a cuidar nuestro interior porque, al fin y al cabo, tanto la belleza como la salud no son más que el reflejo de cómo nos sentimos con nosotros mismos. La variedad en este caso también juega a nuestro favor, ya que son muchas las técnicas y terapias que pueden ayudarnos a realizar este viaje interior, en el que nos convirtamos en dueños de nosotros mismos y seamos capaces de conseguir aquello que deseamos.

Sin embargo, a pesar de las facilidades que se nos presentan hay quien no consigue encontrarse a sí mismo y observa el mundo siempre tras las gafas de la tristeza y el desaliento hasta convertir este mapa mental en un hábito destructivo. Afortunadamente, el progreso nos ofrece también una salida para estos casos más alarmantes como es la medicación. Gracias a ella los efectos de la tristeza y la angustia se aminoran hasta hacerse casi imperceptibles, ofreciendo la posibilidad de llevar una vida normal.

Tras este rápido recorrido por las ventajas del progreso, reflexionemos un minuto sobre el siguiente dato: 795 millones de personas. Se preguntará el lector a qué hace referencia dicha cifra y qué relación tiene con el progreso. Pues bien, este es, según la FAO, el número de personas subalimentadas en el mundo. Y no es el único dato negativo, sino que, en pleno siglo XXI, datos como este abarrotan la trastienda de nuestro loado progreso, constituyendo las vergüenzas domésticas que preferimos esconder ante las visitas cuando no ignorar para evitar incomodidades propias.

Y es que la convivencia en el mundo es un patio de vecinos, pero con las viviendas muy mal repartidas; donde los cimientos y el ascenso de unos pocos se asienta sobre el techo y las espaldas de otros muchos. Así los vecinos de arriba tiran por la ventana los restos de sus fiestas y excesos, mientras que los de abajo se ven obligados a recogerlos, incluso a vivir de ellos, además de soportar sus ruidos y alborotos.

Pero los de arriba en vez de mirar bajos sus pies o a los ojos de sus vecinos, prefieren mirar al cielo y dejarse deslumbrar por el sol de progreso.

12.1. El progreso como meta del siglo XXI

Lo cierto es que la idea del progreso ha calado tanto en las sociedades actuales que lo hemos convertido en una especie de mito, casi una religión, a la que consagramos nuestras vidas sin, no muchas veces, más pena que gloria. Como si el progreso se hubiese convertido en el acicate y la justificación perfecta para todas nuestras acciones, eximiéndonos de responsabilidad moral ante las consecuencias de las mismas.

Sin embargo, no debemos perder de vista que el progreso, sea esto lo que sea, ha de estar al servicio de los hombres, de todos los hombres y no al revés, pues no es ningún señor al que debemos rendirle pleitesía por permitarnos vivir dentro de sus

feudos. Es una construcción eminentemente humana y como tal hecha a nuestra medida y dependiente de nosotros.

No somos capaces de concebir la vida actual en las sociedades industrializadas sin él. No sentiríamos desnortados si él no fuera la meta de nuestra desaforada carrera, pues su logro acarreará otros bienes que, por lo visto, son inaccesibles de otro modo: la felicidad, la salud, el bienestar...

Tan aceptada tenemos esta premisa que, casi sin darnos cuenta, nos vemos abocados a una compulsiva persecución del soñado progreso, panacea a todos nuestros males y bálsamo para todas las heridas sufridas en el camino hasta él.

Si ahondáramos un poco sobre qué entendemos por su definición, lo más seguro, es que los habitantes de países industrializados dieran una respuesta similar, en la que el progreso se identifica con el avance tecnológico y con pautas relacionadas con el consumo. No obstante, en tanto que, queramos o no, somos seres morales, no podemos obrar de espaldas a esta condición y eso significa ser responsables de las consecuencias de nuestras acciones. Condición que además cobra completo sentido si tenemos en cuenta que, además de seres morales, los seres humanos somos seres sociales, por lo que nuestra manera de actuar repercute de manera directa o no en los demás.

El progreso no puede convertirse en la pantalla tras la que parapetemos nuestra conciencia moral y diluyamos la responsabilidad de nuestras acciones en el ente difuso de la sociedad moderna.

En definitiva, el progreso no es más que una construcción cultural, una entelequia de la que unos factores forman parte y otros no. Y lo cierto es que no sabemos muy bien a qué responde que algunos de sus componentes lo sean por derecho propio mientras que otros elementos quedan fuera de su radio de acción. Quizás porque la categoría de parte de esta entelequia no tenga tanto que ver con el derecho propio como con otros intereses menos neutros y racionales, como pueden ser los económicos.

Y es que, no nos engañemos, por mucho que identifiquemos el progreso material con una vida feliz, no hay nada que nos indique que, necesariamente, haya de ser así. Es decir, que cabe la posibilidad de que este progreso fuertemente materializado no nos acerque si quiera a la felicidad. Quizás sí a una imitación de la misma sustentada sobre placebos que calman las inquietudes que como seres humanos nos atazan, pero no a una felicidad consciente y que tenga en cuenta a los otros con los que vivo y el entorno en el que lo hago.

Por ello debemos perder el miedo a redefinir nuestra idea de progreso y sobre todo a humanizarlo. Que el respeto al ser humano actúe como filtro del progreso no significa un deseo de volver a las cavernas ni un anhelo por acabar con los avances

tecnológicos como algunos alarmistas pretenden hacernos creer. Es mucho más sencillo y menos enrevesado que todo eso. Tan sólo significa que el progreso alejado del ser humano es una carrera hacia ninguna parte y sin ningún sentido.

La humanización de estas construcciones grandilocuentes (llámese progreso, salvación...) habría evitado muchos de los abusos que el devenir histórico ha traído consigo. En nuestros días algunos son evidentes, puesto que el ideal en el que se sustentaron es para nosotros algo obsoleto o lejos de todo conflicto. Por poner sólo un ejemplo llamativo, recordemos el caso de Miguel Servet, el científico español del siglo XVI, el cual fue condenado a morir en la hoguera por defender ideas teológicas discrepantes con las de Calvino que habían inspirado la Reforma. El Consejo de Ginebra dictaminó que: «Por estas y otras razones te condenamos, M. Servet, a que te aten y lleven al lugar de Champel, que allí te sujeten a una estaca y te quemen vivo, junto a tu libro manuscrito e impreso, hasta que tu cuerpo quede reducido a cenizas, y así termines tus días para que quedes como ejemplo para otros que quieran cometer lo mismo» (Barón: 1989, 398).

Hecho que fue criticado por algunos de sus contemporáneos, sin que esto supusiera una alteración de la ya irremediable atrocidad cometida. El humanista Sebastián Castellion advirtió de que: «Matar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos ejecutaron a Servet, no defendieron una doctrina, mataron a un hombre» (Castellion: *Contra libellum Calvinii*, publicado en 1612).

A pesar de lo llamativo del caso, no es un suceso ni mucho menos aislado, pues la historia de la humanidad nos ha legado una pila de asesinatos cometidos en nombre de uno u otro ideal, muchos de ellos legales (que no legítimos). La unidad de la patria, la salvaguarda de la fe, y hoy en día el progreso han actuado como estupendas justificaciones de actos de lo más deleznable, además de servir de adormidera a las sociedades que contemplamos esto de manera impasible. ¿Qué importa si producimos más basura de la que podemos permitirnos? ¿Qué importa la emisión de gases que provocan el efecto invernadero? ¿Qué importa que en algunos países los niños sean utilizados como mano de obra barata...? Todo sea hecho en nombre del progreso.

Cuidado por tanto con justificar el sufrimiento humano, o aquello que puede desencadenarlo, mediante un ideal vacío de contenido y construido por nosotros mismos.

Si a las sociedades occidentales de hoy nos parece sangrante que alguien pueda ser ejecutado en nombre de la fe, o que una mujer se lapidada por la honra familiar, no debería parecernos menos lacerante el que otro ser humano sufra en nombre del progreso.

Es algo positivo que, de manera casi intuitiva, todos aceptemos como un principio moral que las personas han de estar por delante de las ideas. Pero esto ha de ser aplicable a cualquier caso. De otro modo nunca realizaremos juicios morales imparciales, sino que contemplaremos una serie arbitraria de excepciones según estas nos

afecten, exactamente igual que como actúan aquellos a quienes criticamos por sus subjetivas normas morales que, además, suelen ser la base de su sistema legislativo. La vida en la tierra no puede concebirse como una película protagonizada por unos pocos, mientras un numeroso grupo de espectadores llora o ríe ante el visionado de sus ocurrencias. Por el contrario, todos hemos de tener un papel en esa película.

12.1.1. Progreso, bienestar y felicidad: una relación íntima y confusa

Si queremos hablar verdaderamente de progreso y si queremos que este influya de algún modo en nuestro logro de una vida feliz, debemos cuidar otros aspectos en nuestro camino como sociedad. No tenemos por qué conformarnos con el bienestar cuando la felicidad es el mayor anhelo del ser humano. No obstante, parece más fácil lograr lo primero que lo segundo. Mientras que el bienestar deviene tras la adquisición de ciertos bienes materiales, la felicidad requiere de un compromiso personal y vital que, en ocasiones, nos cuesta asumir.

Así nos conformamos con el bienestar e intentamos convencernos de que esta especie de comodidad casi inconsciente es la meta de la vida humana. A pesar de ello siempre hay algo, un ansia interior que en determinados momento pugna por despertarnos de esta placentera modorra y nos impele a buscar algo más.

Sería positivo abrir el concepto de progreso y dejar que la vida entre en él.

Como sugiere Rogeli Armengol: «El progreso de la humanidad es la acumulación de conocimiento que conlleva una vida menos dolorosa y, por tanto, más feliz. Mi propuesta acerca de lo que es el progreso se resume de este modo: el progreso es la disminución del dolor de la humanidad» (2010, 38).

La felicidad es sin duda el bien al que todo ser humano aspira, tanto a nivel personal como para todos aquellos a los que quiere. Es más, debiera ser una guía en nuestro trato y relación con los demás. Es decir, que debiéramos procurar la felicidad de los otros además de la nuestra propia, lo que supone que además de la dimensión ética, que nos ayuda a obrar a nivel individual, tenemos que ocuparnos de la política, en tanto que arte de vivir en la *polis*. Y es que: «El hombre se ha movido siempre por dos aspiraciones irremediables e irremediamente vagas: la felicidad y la justicia. Ambas están unidas por parentescos casi olvidados» (Marina y Válgoma: 2000, 30).

De manera que los demás han de ser tenidos en cuentas a la hora de medir las consecuencias que nuestra idea de felicidad puede acarrear, para que además no se convierta en un ideal bobalición y vacío de sentido por completo: «La felicidad política es una condición imprescindible para la felicidad personal. Hemos de realizar nuestros proyectos más íntimos, como el de ser feliz, integrándolos en proyectos compartidos, como el de la justicia. Sólo los eremitas de todos los tiempos y confesiones han pretendido vivir su intimidad con total autosuficiencia» (Marina y Válgoma: 2000, 30). Aunque lo cierto es que sin ser ni mucho menos eremitas, las sociedades actuales vivimos en una especie de inconsciencia infantil donde tenemos

múltiples y cuestionables derechos, pero ninguna obligación, por muy básica que esta sea.

Esta idea egoísta y solipsista de la felicidad es la que ha convertido en un estupendo cebo para aquellos que pretenden mercadear con ella de algún modo. No son pocos los mercachifles que en las sociedades actuales nos prometen acceder a ella por una suma, moderada o no, de dinero. De tal manera que la felicidad se ha convertido en un objeto más de consumo; hecho que no es baladí, puesto que supone una fuente inagotable de objetos y servicios dedicados, supuestamente, a un acceso fácil y heterónimo a la misma, en el que nosotros somos más consumidores que protagonistas.

La escisión de la felicidad y la ética ha facilitado la pérdida de un basamento teórico de la primera, y ha convertido la felicidad en manoseado eslogan atractivo pero vacío de contenido. Por todas partes encontramos respuestas a la pregunta de qué es la felicidad. Desde diversos ámbitos nos aseguran que tener tal coche, cual apariencia y realizar no sé qué actividad es sin duda la felicidad. No es siquiera que nos facilite el camino a ella, sino que el medio se convierte en la felicidad misma.

Es estupendo que no tengamos ya que realizar ningún esfuerzo por lograr la felicidad, y mucho más que ni siquiera tengamos que pensar qué significa para nosotros. Otros ya realizan por nosotros tan engorrosa tarea y por un módico precio nos la ofrecen como un plato preparado y listo para el consumo. Ciertamente es que no es una felicidad construida a nuestra medida, pues es nuestra vida la que ha de amoldarse a los márgenes preestablecidos y no al revés. No obstante, en la época de la producción y el consumo masivo, nos cuesta digerir que la felicidad sería algo más cercano al trabajo del artesano, cuyo resultado final lleva el sello indiscutible que lo genuino.

Quizás uno de los problemas principales sea que no tenemos una definición precisa de ella y, de algún modo, esto nos provoca inquietud. De manera intuitiva y general, todos la entendemos como ausencia de dolor y sufrimiento, bien sea físico o espiritual. Claro que los matices que la perfilan son del todo relevantes, puesto que cobran forma en la existencia individual de cada una de las personas y nos permite configurar nuestra vida como algo único e irrepetible.

Lograr la felicidad no es un trabajo fácil como algunos pretenden, además de ser una tarea siempre inconclusa. Lejos de desanimarnos esta falta de exactitud, tenemos que pensar que es esta flexibilidad la que permite crear una felicidad en la que cada persona se sienta identificada.

Es decir, que no podemos hacer de la felicidad una entidad abstracta e inamovible cuando enraíza de manera directa con la vida de cada uno, la cual es única y en constante creación. Es precisamente la experiencia de la misma, la cual la dota de sentido, la que lleva a cobrar vida y la convierte en algo más que un cachivache inútil o en una promesa bien sonante.

Es cierto que es difícil definir la felicidad y recoger todas sus implicaciones en un concepto, pero quizás no necesitemos hacerlo. Lo cierto es que todas aquellas

cosas que podemos identificar con experiencias vitales no son abarcables mediante el lenguaje y de algún modo sentimos que este se queda corto. Y tal inconveniente es cierto si tenemos en cuenta que determinadas categorías sólo adquieren sentido en la vivencia.

¿Qué queda de felicidad si le quitamos su dimensión experiencial? ¿Qué queda del valor, la justicia o el amor más allá de su vivencia? En definitiva, una palabra sin referencia al mundo. Comprender la felicidad y saber qué es, es algo que traspasa el mero entendimiento intelectual, ya que cae del terreno de la vivencia. Y puesto que vivimos nuestra vida como seres complejos y con muchas dimensiones, no podemos reducir la felicidad al ámbito exclusivamente intelectual. real, hueca, inservible y alejada de una vida propiamente humana.

Sin embargo, seguimos empeñados en acotar sus límites de manera clara y concisa, con la vana ilusión de poder aprehenderla mejor. El ansia por alcanzarla nos lleva a concebirla como una especie de objeto o posesión definitiva y nos aleja de la felicidad como vivencia.

Así nos convertimos en seres cada vez más deseosos de lograr la felicidad, hasta el punto de incrementar nuestra vulnerabilidad ante cualquier promesa de lograr la misma. Y como el logro de la felicidad es un trabajo personal y prolongado en el tiempo nos sabemos perezosos y faltos de compromiso, por lo que optamos por dejarnos engañar por espejismos más cercanos a la vida cómoda que a la feliz. Ya se sabe que «el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario» (Ortega y Gasset: 1968, 31), aunque quizá se nos haya ido un poco la mano a este respecto.

Lejos de darnos cuenta de nuestro error, seguimos tomando los medios para acceder a la felicidad como verdaderos fines. Creemos así que el dinero, la ropa, los aparatos tecnológicos... son el elemento que falta en nuestra colección. Al poseerlos, por un instante, vivimos ese espejismo de felicidad imperturbable, que acaba por desaparecer con el paso del tiempo. Pero lejos de abandonar el camino del tener, volvemos a engañarnos y a conseguir nuevos objetos que colmen de manera efímera nuestro deseo.

Tomar conciencia de la responsabilidad que implica ser feliz es una tarea más ardua de lo que parece. En su lugar preferimos ceder parte de nuestra libertad a aquellos que asumen por nosotros la engorrosa labor de decidir: «En una época en que las tradiciones, la religión y la política producen menos identidad central, el consumo adquiere una nueva y creciente función ontológica. En la búsqueda de las cosas y las diversiones, el *Homo consumericus*, de manera más o menos consciente, da una respuesta tangible, aunque sea superficial, a la eterna pregunta: ¿quién soy?» (Lipovetsky: 2007, 39-40).

La felicidad se ha convertido es una estupenda llamada para animar al consumo desaforado. Es el reclamo perfecto para quienes por un módico precio nos prometen acceder al elitista grupo de los individuos satisfechos, aún a sabiendas de tal imposibilidad. No tenemos más que echar un vistazo a nuestro alrededor para comprobar

que la concepción de la felicidad como bien de consumo campa a sus anchas y forma parte de nuestras actividades más cotidianas. De manera casi imperceptible, la sociedad actual alimenta en nosotros ese deseo de completitud, no para satisfacerlo, sino para cebarlo y hacerlo crecer hasta convertirlo en un monstruo más grande que nosotros mismos, que nos devora con sus exigencias a cada instante. Un monstruo que necesita más alimento cada vez y que sólo conseguimos acallar, o eso queremos creer, enterrándolo bajo un montón de bártulos inútiles. Así acumulamos objetos de lo más diverso con la esperanza de saciarlo. Pero nunca es suficiente.

En este sentido, quizá una de las definiciones más acertadas de la sociedad actual sea la aparecida en la obra *Sostenibilidad y decrecimiento. Una crítica de la (sin)razón consumista*. Las sociedades actuales son denominadas como “sociedades erisictónicas” por comparación con el tesalio Erisictón, quien aparece en las *Metamorfosis* de Ovidio, el cual fue castigado por la diosa Deméter, por talar su bosque sagrado, a padecer hambre canina. Su apetito era tan voraz que incluso llegó a vender su propia hija, la cual poseía la capacidad de metamorfosearse. Pero tal era su ansia que acabó por devorarse a sí mismo: «La demanda insaciable de recursos impide que las sociedades erisictónicas se acomoden a sus posibilidades de desarrollo» (Enriquez Sánchez y Pando Ballesteros: 2014, 306).

A cada momento se presenta una nueva necesidad, hasta convertir nuestra existencia en una cadena. Y es que los beneficios de convertir la felicidad en un bien de consumo se relacionan de manera directa de nuestra falta de decisión y compromiso con la vida. Lo cual manifiesta que, hoy más que nunca, necesitamos repensar nuestro concepto de felicidad para evitar posibles abusos y frustraciones: «El hiperconsumidor ya no está sólo deseoso de bienestar material: aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior y de plenitud subjetiva [...] El materialismo de la primera sociedad de consumo ha pasado de moda: actualmente asistimos a la expansión del mercado del alma y su transformación [...] En una época en que el sufrimiento carece totalmente de sentido, en que se han agotado los grandes sistemas referenciales de la historia y la tradición, la cuestión de la felicidad interior vuelve a estar “sobre el tapete”, convirtiéndose en un segmento comercial, en un objeto de marketing que el hiperconsumidor quiere tener a mano, sin esfuerzo, enseguida y por todos los medios» (Lipovetsky: 2007, 11).

Convertirnos en agentes del suculento mercado de la felicidad nos lleva a realizar importantes concesiones en relación con nuestra existencia. Y es que «la vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho y regulado, sino que hay que hacer. La vida da mucho quehacer» (Ortega y Gasset: 1968, 51-52) y, para qué negarlo, eso nos da un poco de pereza.

La comercialización de un ansia, el de completitud, inherente a la naturaleza humana, junto con la falta de ganas de tomarlas riendas de nuestra vida, convierte la felicidad en un indecente reclamo para convencernos de que la nuestra sobrevendrá al entrar en el juego comercial de un modo u otro.

Además, si ni la posesión de objetos ni las supuestas terapias dan como resultado que esos momentos de crisis existencial no asomen en nuestra vida, el accesible recurso de la medicación nos ofrece una salida con menos carga constructiva incluso que los anteriores. Y no es defendamos aquí un rechazo del consumo de drogas controladas, pues, gracias a ellas, el avance en calidad de vida ha sido y es más que notable. Pero en la sociedad actual «el *Homo consumericus* camina cada vez más aprisa hacia el *Homo sanitas*: consultas, fármacos, análisis, tratamientos, todos estos consumos dan lugar a un proceso acelerado que no parece tener fin» (Lipovetsky: 2007, 51-52). De modo que, nos referimos más bien a esa tendencia a patologizar aquellos estados de ánimo que perturben de algún modo ese estado de inconsciencia que identificamos con la felicidad.

12.1.2. ¿Ser o tener la felicidad? Esa es la cuestión

Llegados a este punto, cabe preguntarse acerca de nuestras verdaderas intenciones existenciales: ¿en realidad queremos *ser* felices? Lo más seguro es que todo el mundo conteste de manera afirmativa a esta cuestión. Ahora bien ¿nuestros pasos nos encaminan a ser felices o más bien a *tener* la felicidad? Sin excesiva reflexión ni perspicacia, un rápido vistazo a las sociedades e individuos actuales parece más bien confirmarnos esta segunda hipótesis.

Cuando somos felices *no tenemos* la felicidad, sino que *somos* y vivimos en ella, del mismo modo que cuando amamos a alguien *estamos* enamorados no tenemos el amor.

Sin embargo, educados en el imperio del materialismo y el consumismo, en donde cada necesidad tiene un producto dedicado a su satisfacción, nos sentimos perdidos en aquellos momentos relacionados con el cultivo del ser y no del tener. Porque no olvidemos que «la sociedad de consumo es también la sociedad del aprendizaje del consumo, de adiestramiento social del consumo, es decir, un modo nuevo y específico de socialización relacionado con la aparición de fuerzas productivas y con la reestructuración monopolitista de un sistema económico de alta productividad» (Baudrillard: 2007, 48).

Al igual que sucede con el resto de bienes, nos educan, y nos dejamos convencer, de que la felicidad puede tenerse, con lo que ponemos todo nuestro empeño en conseguir todas aquellas piezas que, una vez reunidas, componen el puzle de nuestra felicidad. Sin embargo, siempre parece faltarnos alguna, y nos vemos sumidos de nuevo en una vorágine por conseguir la pieza que nos falta, a pesar de lo cual, el puzle nunca queda completo.

La búsqueda de la felicidad es siempre inconclusa puesto que la vida también lo es. Parece algo absurdo el hecho de que la vida cambie, pero la felicidad, como experiencia existencial que hunde sus raíces en la misma vida, no lo haga. La felicidad es un modo de vivir esta vida por lo que ha de ir acompañada con su devenir. No es

un objeto inalterable e imperturbable ante mí ni ante las circunstancias que configuran mi existencia.

«Si la felicidad consistiera en los placeres del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran algarrobas para comer» (Heráclito, *Sobre la naturaleza*, 4). Pero hay algo que nos impele a reificar la felicidad y a concebirla como una especie de objeto o artilugio.

Lo cierto es que nos parece extraño que exista un deseo en nosotros al cual no podamos dar respuesta gracias a un objeto determinado. En una sociedad en la que el objeto crea la necesidad no somos capaces de comprender la existencia de una necesidad existencial, relacionada con lo que somos y no con lo que tenemos. Nos sentimos perdidos y sumidos en una especie de *horror vacui*, de miedo ante el vacío de la existencia: «Si hacemos el esfuerzo de tomar un poco de perspectiva, podremos ver cómo el lugar esencial de nuestras vidas está ocupado por el consumo. El tiempo acumulado de nuestras decisiones de compra, de la gestión de las mismas y de sus consecuencias, es considerable, en detrimento del tiempo dedicado a una verdadera plenitud» (Ridoux: 2009, 47). Ni siquiera nos tomamos tiempo para pararnos y preguntarnos cómo queremos que sea nuestra vida. ¿Para qué hacerlo si otros ya me han dado la respuesta antes si quiera de hacer la pregunta? Las preguntas asustan y no sabemos gestionar ese miedo al vacío.

Sin embargo, el hombre es angustia, es miedo de sí mismo de sus decisiones y de las consecuencias de ellas. Y es esta responsabilidad ante la propia existencia lo que genera desasosiego. No es un miedo focalizado hacia algo en concreto, sino un sentir más general, una percepción de sabernos abrumados ante la ingente tarea de construir nuestra vida. Si es difícil saber lo que somos, más lacerante es construirmos en lo que queremos ser. Somos libres de ser como deseamos, pero también responsables de las consecuencias en la medida en que me afectan a mí y a los demás en tanto nuestra naturaleza social.

“Eres libre de elegir quién quieres ser...” parece un eslogan motivante y alentador, aunque el darnos cuenta de que es así parece más bien llevarnos a lo contrario, a un estado de angustia y desamparo.

De manera que, como dice Sartre, no somos libres de dejar de ser libres, por lo que debiéramos cejar en nuestro empeño por retornar a la infancia en donde otros elegían por nosotros. No hay una tercera vía, no hay opciones alternativas: o asumimos la tarea de construir nuestra vida o vagamos para siempre en el mar de la angustia desesperada, lo cual es únicamente fruto de nuestra elección: «El hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde, porque lo que le hace la cobardía es el acto de renunciar o ceder; [...] el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe» (Sartre: 2000, 60), pero eso es imposible.

El destino del hombre está en él mismo y la acción es lo que nos define, pues en cierto modo nos comprometemos con una determinada moral, la que creemos mejor: «...el hombre se encuentra en una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a toda la humanidad, y no puede evitar elegir: o bien permanecerá casto, o bien se casará sin tener hijos, o bien se casará y tendrá hijos; de todos modos, haga lo que haga, es imposible que no tome una responsabilidad total frente a ese problema» (Sartre: 2000, 71).

La necesidad y capacidad de elección ante un universo de posibilidades nos da miedo y nos angustia, pero no podemos eludir dicha responsabilidad. De ser así entraremos en un estado de infantilismo que, en absoluto, contribuye a un progreso moral de la humanidad.

Sección II

La concepción andina de la vida en armonía

13. La cuestión indígena en Latinoamérica: plurinacionalidad y buen vivir/vivir bien *Gabriela Chiriboga Herrera*

Ecuador y Bolivia han atravesado —desde la última década del siglo XX— procesos que se definen en muchos rasgos como similares: la implementación de políticas neoliberales, la configuración de fuertes movimientos sociales que reclaman el reconocimiento, el ascenso de nuevas fuerzas políticas de izquierda y la instauración de procesos constituyentes que dieron lugar a la aprobación de la Constitución de la República del Ecuador en 2008 y la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009.

Ambos textos constitucionales incorporaron definiciones novedosas en el ámbito político: el *sumak kawsay* traducido como “buen vivir” y el *suma qamaña* o “vivir bien” en Ecuador y Bolivia respectivamente; y, por otra parte, un rasgo en el carácter del Estado: la plurinacionalidad.

En el presente artículo se pretende, además de caracterizar ambos procesos, identificar ciertos criterios que den cuenta de las diferencias que existen entre ellos, particularmente en lo referente a la cuestión indígena y el rol que jugaron las organizaciones y movimientos políticos nacidos de este sector social, en la incorporación a nivel constitucional de los reclamos por el reconocimiento de la plurinacionalidad y los postulados del buen vivir y el vivir bien.

13.1. La cuestión indígena en Ecuador y Bolivia y su representación política

De acuerdo con los censos poblacionales realizados en 2001, el 61,97% de los bolivianos manifiesta su auto adscripción a un pueblo originario o indígena (Instituto Nacional de Estadística: 2001), mientras que solamente un 6,83% afirman autoidentificarse como indígenas en Ecuador (Instituto Nacional de Estadística: 2001). Esta

información es relevante ya que presenta los últimos datos oficiales previo al ascenso del Movimiento Al Socialismo (MAS) en Bolivia y el Movimiento Patria Altiva I Soberana (PAIS) en Ecuador y a la instalación de las Asambleas Constituyentes entre 2006-2009 y 2007-2008 en Bolivia y Ecuador, respectivamente²⁰.

El ascenso presidencial de Evo Morales en 2006, luego de su «extraordinaria victoria», como señala su binomio Álvaro García Linera (2010, 18) representa todo un acto decisivo en la historia boliviana, en tanto consagra al primer presidente indígena del país y de la región. Al elegirlo, como dice Emir Sader, los bolivianos han votado por primera vez sobre sí mismos (2006, s/n).

El MAS nació como resultado de un movimiento paradójico: es resultado del proceso de ampliación democrática en el período 1982-2000²¹, y a su vez, consecuencia de la crisis del mismo proceso (Zuazo: 2010, 123). Si bien en sus orígenes es posible rastrear el creciente interés de la población campesina en torno a la idea de la necesaria “unidad” con el fin de hacer frente a la división que generaban los clásicos partidos políticos, a partir de mediados de los 90 el clivaje ciudad/campo se politizó con el creciente liderazgo del sector de productores de coca en el departamento de El Chaparé, en torno a la figura de Evo Morales.

La defensa corporativa de los intereses del movimiento cocalero se configuró a través del rechazo a las políticas de erradicación de los cultivos de coca. Las propuestas estadounidenses en el marco de la política antidrogas —como un factor estructurante externo— junto con el accionar del gobierno de Sánchez de Lozada coadyuvaron a que la organización de los reclamos cobre un tinte nacional-popular. En efecto, durante un congreso campesino en 1995 se aprobó la «tesis del instrumento político» una vez reconocida la necesidad de buscar una representación política propia de los movimientos. En esta línea, se organizó la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) y posteriormente, a fines de la década, de ella se desprendió, el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) liderado por Evo Morales (Stefanoni: 2005, 272).

Con el fin de alcanzar personería jurídica, el IPSP tomó «prestadas» las siglas del MAS²².

²⁰ Se ha observado la misma tendencia en el censo poblacional realizado en Ecuador en 2010, según el cual, el 7% de la población afirma pertenecer a un pueblo o nacionalidad indígena; mientras que en el censo realizado en Bolivia en 2012, el 41% de bolivianos se ha identificado como indígena, lo que significa una disminución de 21 puntos porcentuales respecto del censo de 2001.

²¹ La Ley de Participación Popular aprobada en el gobierno de Sánchez de Lozada generó el espacio necesario para la democratización al promover las elecciones municipales y la representación uninominal de las diputaciones; en este sentido, la meta fue ampliar la participación de las comunidades indígenas y campesinas en las decisiones políticas del país, haciendo del multiculturalismo un principio reconocido por la Constitución (Honorable Congreso Nacional de Bolivia: 1994).

²² Movimiento Al Socialismo, heredera de la Falange Socialista Boliviana (Stefanoni: 2005, 3).

El partido propugnaba una estructura decisional horizontal en sus inicios y un marco de diálogo compartido entre sus adherentes, ya en los 2000 el peso del liderazgo de Evo Morales era innegable. En 2002 se registró un hito en el proceso de consolidación del MAS cuando Morales alcanzó el segundo lugar en las presidenciales, frente a Gonzalo Sánchez de Lozada del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)²³. Ese mismo año, las acusaciones en contra de Morales por promover la violencia en el conflicto cocalero que conllevaron su expulsión del Parlamento, le dieron un empuje simbólico con una cuota de victimización que contribuyó al creciente peso de su figura política y respaldó su discurso en torno a la dicotomía indígena frente a los *q'ara* (blancos-mestizos).

La estructura organizativa del MAS, que en sus inicios fue indirecta, es decir, la afiliación al partido era precedida por la afiliación a una organización social; se vio desafiada al extender su radio de acción al sector urbano. En este punto, la estructura del partido se transformó a una modalidad directa al tiempo que la figura de Morales jugaba el rol de mediador entre los viejos militantes y los recientes coidearios de las ciudades (Zuazo: 2010, 126). Conforme el MAS amplió su accionar hacia el sector urbano a partir de 2002; inició un proceso de descocalización y avanzó a la construcción de un movimiento nacional-popular. El creciente liderazgo de Morales se hizo visible al consagrarse como el eje que reunió en torno a sí, las necesidades de representación de los sectores ya no solo indígenas y campesinos sindicalizados sino del grueso de la población urbana de clase media a nivel nacional, rumbo a las presidenciales de 2005.

La carrera política de Rafael Correa Delgado —a diferencia de Morales— no tuvo un origen sindicalista, su presencia en el escenario político de Ecuador no se remite a raíces en ningún tipo de militancia, su figura es mejor representada como la de un *outsider*.

El descalabro económico que vivió Ecuador en los 90 y que intentó frenarse con la dolarización, confluó en un fuerte y generalizado rechazo a los partidos políticos tradicionales. A diferencia del protagonismo de las organizaciones indígenas y campesinas, especialmente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en las movilizaciones en la década de los 90 y que contribuyeron al derrocamiento de Bucaram y Mahuad Witt en 1997 y 2000 respectivamente; fueron los sectores urbanos los que durante el gobierno de Lucio Gutiérrez Borbúa expresaron su creciente descontento no solo por la situación económica que atravesaba el país

²³ Gonzalo Sánchez de Lozada alcanzó el 22,46% de los votos válidos frente al 20,94% alcanzado por Morales en las elecciones de primera vuelta. Según el artículo 90 de Constitución entonces vigente (Honorable Congreso Nacional de Bolivia: 2004) si en las elecciones generales ninguna de las fórmulas para presidente y vicepresidente de la República hubieran obtenido la mayoría absoluta de sufragios válidos, el Congreso deberá elegir por mayoría absoluta de votos válidos, en votación oral y nominal, entre las dos fórmulas que hubieran obtenido el mayor número de sufragios válidos. En las votaciones en el Congreso, Sánchez de Lozada alcanzó 84 votos y Morales 43 de un total de 155 votos (Universidad de Georgetown: 2002).

debido a la continuidad de políticas ortodoxas sino además por las fuertes acusaciones de corrupción y los rasgos patrimonialistas, clientelares y autoritarios de su gobierno (Ramírez: 2010, 25).

La multitud anti-partidaria —como la califica Ramírez (2010, 18)— o los *forajidos* como diría el destituido coronel Gutiérrez, constituyeron el heteróclito conjunto de manifestantes que en abril de 2005 se movilizaron hacia el Palacio de Carondelet con el fin de expresar su descontento. En medio de los cada vez más exasperados reclamos sociales, el presidente huyó del país; su binomio —Alfredo Palacio— asumió la Presidencia con la intención de administrar el país en el marco de las divergentes demandas sociales en tanto se estructuraban las elecciones presidenciales para octubre de 2006. La multitud indignada debido a su propia naturaleza inorgánica se fue diluyendo conforme pasaban los meses; sin embargo, ésta constituyó la plataforma de gestación de la fuerza creciente de la nueva propuesta liderada por Correa, Alianza PAIS.

Desde las movilizaciones de abril 2005, que terminaron con la salida de Gutiérrez y durante el gobierno de Palacio, se percibió el agotamiento de las movilizaciones sociales que enmarcaron de modo general, el desacomodo de las formas tradicionales de articulación de los actores sociales, incluidas las diferentes organizaciones indígenas. En este sentido, la emergencia del liderazgo correísta y de Alianza PAIS aceleraron el “ocaso de los partidos que dominaron la escena política” desde el regreso a la democracia en 1979 (Ramírez: 2010, 34). A su vez, la naciente fuerza política articuló las demandas comunes a los múltiples y diversos reclamos del conjunto de la sociedad civil; en efecto, los activistas más visibles de la multitud anti-partidaria acusan al liderazgo de la Revolución Ciudadana de robarles la agenda.

13.1.1. Relación entre el MAS y Alianza PAIS con las organizaciones indígenas

Si bien el MAS tuvo su origen en la organización sindical de los productores cocaleros, como respuesta a la necesidad indígena y campesina de contar con un instrumento político que los permita participar en el sistema representativo; no es posible obviar la existencia de otra organización política alrededor de la cual, también se aglutinó gran parte de la población indígena.

El Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) nació en 2000 pero tiene sus antecedentes en el movimiento indio Tupac Katari con el liderazgo de Felipe Quispe desde sus inicios. El MIP se define como una organización política ideológica de las comunidades indígenas de la «llamada Bolivia» —una vez que accedan al poder la denominarán Kollasuyo— y postula un ideario anti-colonialista, anti-racista y anti-imperialista, y también una administración comunitarista del Estado, que dará lugar a una feliz sociedad sin opresores ni oprimidos. El MIP cuenta con dos brazos de acción política, uno democrático y otro revolucionario, el primero admite las reglas de juego del régimen, de ahí que presenta candidaturas políticas y que el mismo

Quispe haya competido con Morales en 2005; mientras que el segundo, el que está “debajo del poncho” (Máiz: 2007, 44) entrará en acción organizando movilizaciones y transmitiendo la ideología política a las bases, cuando el anterior no funcione efectivamente.

La radicalidad de las propuestas del MIP en torno a su postura a favor del autogobierno indígena o la reindianización; que se resume en expresiones de campaña como «Somos 93,7% / Nosotros, indios, somos la mayoría» lo distanció de amplios sectores sociales, lo que se vio reflejado en los resultados electorales de las presidenciales, en las que se enfrentó al MAS, alcanzando el 6% y 2% del total de los votos en 2002 y 2005 frente a un 21% y 54% del MAS, respectivamente²⁴.

Frente a esta radicalidad, el MAS supo hacer uso de un lenguaje abarcador que le permitió granjearse el apoyo de las clases medias y del sector urbano en general, el recurso de sus propuestas anti-neoliberales fue el eje discursivo que mayor aceptación le proporcionó, así como también la defensa de la inclusión de los derechos colectivos en el marco de la reforma constitucional le permitió sostener e incrementar el respaldo de la gran mayoría de la población indígena y campesina.

Las propuestas de campaña del MAS en 2005 se conformaron en torno a un trípode basado en la plurinacionalidad, economía plural y autonomía en la administración estatal (García Linera: 2012, s/n), y puntualmente se hizo hincapié en la necesidad de una reforma constitucional, en la generación de excedentes económicos mediante procesos de industrialización con protagonismo estatal, basados en la nacionalización de los hidrocarburos y la consecuente redistribución de los ingresos fiscales a través de políticas sociales orientadas a los sectores populares. El MAS articuló, por un lado, las demandas de la llamada «Agenda de octubre de 2003», conformada en el marco de la revuelta popular que terminó con la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada, y que incluyó las propuestas de nacionalización de los hidrocarburos y la convocatoria a la reforma constitucional y, por otro lado, las demandas por las autonomías departamentales y la elección de prefectos, en la «Agenda de enero de 2004».

Mayorga y Rodríguez (2010, 98) consideran que ambas agendas se articularon alrededor del nacionalismo e indigenismo con políticas que asumieron un carácter de

²⁴ Rastreado los logros electorales de la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos en Bolivia encontramos que ya en 1997 —con candidaturas presentadas por el partido Izquierda Unida— alcanzó cuatro curules en las elecciones legislativas. Evo Morales fue electo como diputado por el departamento de Cochabamba, en la circunscripción del Chaparé y Carrasco con un 70% de los votos, convirtiéndose en el diputado uninominal más votado del Congreso (Zuazo: 2008). Para el período legislativo 2002-2006, el MAS alcanzó 27 diputaciones y 8 curules en el Senado sobre un total de 130 y 27 bancas, respectivamente. El extraordinario ascenso del MAS como la mayor fuerza política en el poder legislativo se ve en la conformación de ambas cámaras en el periodo 2006-2010 donde alcanzó 72 y 12 espacios en diputados y senadores respectivamente, sobre un total de 130 y 27 bancas (Pérez Mendieta: 2010, 7).

irreversibilidad, en tanto el proceso de nacionalización de los hidrocarburos no presentaba visos de retorno al ámbito administrativo privado y los reclamos por el reconocimiento de las identidades indígenas y campesinas como derechos colectivos fueron efectivamente aprobados en la nueva Constitución.

Así, ambas organizaciones políticas —el MIP y el MAS— reunieron en su seno las principales demandas de los sectores indígenas y campesinos en Bolivia. La realidad en Ecuador se presenta mucho más compleja.

El movimiento indígena del Ecuador se organizó principalmente en torno a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador que reunió en su conformación a la Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAIE) a partir de su creación en 1986. Entre sus principales objetivos figuraron la consolidación de los pueblos y nacionalidades indígenas del país, la lucha por la tierra y territorios indígenas, la creación de un sistema de educación intercultural bilingüe, la resistencia a la opresión de las autoridades civiles, eclesiales y al colonialismo y la defensa de la dignidad de pueblos y nacionalidades indígenas. En 1990 la CONAIE lideró el primer levantamiento indígena y a partir de ahí, jugó el rol de principal articulador de las demandas indígenas, campesinas y de pequeñas organizaciones populares y fuerzas de izquierda (Ramírez: 2010, 20-21), buscando incluir sus reclamos históricos en la agenda de los gobiernos de turno.

La Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS) creada en 1995 aglutinó a la CONAIE junto con otras organizaciones populares, fueron éstas quienes presentaron una fuerte oposición al proceso de reformas neoliberales que se promovían desde el gobierno. Debido a que el proyecto de la CONAIE para mediados de la década (proyecto que incluía la plurinacionalidad, autodeterminación y territorialidad) exigía una representación propia dentro del sistema político para no delegar más intereses en otros partidos, se vio la necesidad de crear el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik. Sus propuestas alcanzaron a entrar en la agenda del accionar gubernamental en el marco de la reforma constituyente en 1998. Los resultados, sin embargo, pueden evaluarse como ambivalentes: así como se amplió el campo de los derechos colectivos, también se legitimó la agenda neoliberal.

Sin embargo, no es posible reconocer el accionar político de la CONAIE como una coordinación armoniosa con Pachakutik. Durante la crisis que llevó a la caída de Mahuad Witt en 2000, Antonio Vargas —presidente de la CONAIE— fue uno de los triunviros de la Junta que destituyó al primer mandatario y permaneció en el poder menos de un día, junto con Lucio Gutiérrez y Carlos Solórzano (Ramírez: 2010, 23). En 2001 y 2002 la distancia entre la CONAIE —con posturas cada vez más indigenistas—, y la CMS se acrecentó, así como también la distancia entre ésta y Pachakutik. En los comicios presidenciales de 2002, Antonio Vargas se postuló con el respaldo de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE), mientras

que Pachakutik se abstuvo de presentar una candidatura y respaldó a Lucio Gutiérrez quien resultó electo en segunda vuelta. La alianza duró pocos meses —pese al nombramiento de algunos puestos políticos para Pachakutik— y terminó por quebrarse en la coyuntura conflictiva de la presentación de un proyecto de ley por parte del Ejecutivo que buscaba implementar políticas acordadas con el Fondo Monetario Internacional.

La mala experiencia del brevísimo paso por el gobierno afectó la organización institucional de la estructura representativa liderada por Pachakutik, así como también propició una percepción generalizada del movimiento indígena como el culpable del ascenso de Gutiérrez. El repliegue silencioso de las acostumbradas y multitudinarias marchas que en los años 90 pusieron en jaque a los gobiernos nacionales dio lugar a una postura pasiva en la escena política del país a partir de la distancia tomada hacia el gobierno de Gutiérrez y cuya ausencia pudo sentirse, como se señaló anteriormente, en las movilizaciones forajidas que derrocaron al líder de Sociedad Patriótica en abril de 2005. Si bien la CONAIE volvió a liderar las protestas en contra de la firma del Tratado del Libre Comercio en el gobierno de Alfredo Palacio, ni su discurso ni sus posturas reaccionarias al régimen lograron —como antaño— aglutinar a la mayoría opositora. Las voces de los líderes y las bases indígenas y campesinas no tuvieron eco entre la multitud urbana que se dio cita en la Plaza Grande, frente a Carondelet, al grito “que se vayan todos” en 2005.

Alianza PAIS por su parte, presentó las propuestas de campaña para las presidenciales de 2006 con ligeros matices entre el proceso previo a las elecciones de octubre y la carrera hacia la segunda vuelta que consagró la victoria sobre el empresario Álvaro Noboa Pontón del Partido Renovador Institucional Acción Nacional (Recalde: 2008, 2). Si en sus inicios los aspectos sobre los que se insistió fueron principalmente la lucha contra la «partidocracia» y el proyecto de reforma constitucional; una vez conocidos los resultados de la primera vuelta que ubicaron a Correa con 4 puntos porcentuales por debajo del líder del PRIAN (Consejo Nacional Electoral) se fortaleció la difusión de propuestas más concretas como la creación de viviendas, planes sociales de educación, salud; el mantenimiento de la dolarización y el rechazo generalizado a las políticas neoliberales²⁵.

No sin grandes discusiones al interior de las organizaciones indígenas, se optó por presentar un candidato propio a las elecciones presidenciales de 2006, el desencanto de la experiencia de respaldar a un candidato ajeno sus filas seguía vivo en el recuerdo de la caída de Gutiérrez. Alianza PAIS, por su parte, dejó de lado toda posibilidad de coalición con otro tipo de organizaciones y movimientos sociales y buscó sostenerse en base a una estructura política propia y diferenciada. Los acercamientos

²⁵ Con el fin de sostener su vocación anti-partidaria, Alianza PAIS optó por no presentar candidatos para las elecciones legislativas. De modo que su primera participación en la contienda electoral fue con la candidatura del binomio Correa y Moreno en octubre 2006.

hacia la población se realizaron mediante la organización de comités ciudadanos locales o familiares, todos conducidos por miembros a este y sin recurrir a la asistencia de ninguna organización ajena al partido. Desde sus orígenes entonces, Alianza PAIS no buscó identificarse con los intereses de las organizaciones indígenas sino pretendió una representación de alcance nacional.

Los resultados de las elecciones de octubre dieron el segundo lugar al binomio Rafael Correa-Lenin Moreno, detrás del candidato del PRIAN. Mientras que Luis Macas, candidato de Pachakutik apenas alcanzó el 2,19% de los votos. Correa pasó así a segunda vuelta y si bien existieron pronunciamientos de respaldo a su candidatura por parte de organizaciones populares, su final victoria contra el representante tradicional de la derecha oligárquica puede incluso ser interpretada como respuesta a una motivación de de-selección respecto de Noboa (Ramírez: 2010, 35).

Dicho esto, es posible afirmar que el MAS nació como referente de los movimientos sociales con un claro protagonismo de los sindicatos campesinos e indígenas en resistencia al modelo neoliberal. Mientras que, la emergencia de Alianza PAIS se conformó en el complejo proceso de articulación de los reclamos de diferentes organizaciones civiles, más bien urbanas, escasa o medianamente organizadas como una coalición de fracciones de «la izquierda tradicional, intelectuales, activistas de la nueva izquierda social y figuras provenientes de novísimas organizaciones ciudadanas y personajes sin trayectoria militante» (Ramírez: 2010, 36).

13.1.2. Los procesos constituyentes en Ecuador y Bolivia

Tanto en Bolivia como en Ecuador, durante los primeros meses de los gobiernos de Morales y Correa, la propuesta de la convocatoria a la asamblea reformativa a la Constitución estuvo en el centro discursivo de los mandatarios y de la opinión pública.

En Bolivia, la Asamblea Constituyente se instaló en agosto de 2006 en Sucre y se convirtió en el escenario de las más complejas discusiones que atravesaban al país en esos meses. En este escenario el MAS contó con 142 de los 255 asambleístas electos. El Pacto de Unidad²⁶ fue sin lugar a dudas, la expresión más acabada de las demandas que diferentes organizaciones indígenas y campesinas buscaron incorporar

²⁶ Los antecedentes del Pacto de la Unidad se remontan a los meses posteriores a la Guerra del Gas en 2003 cuando organizaciones indígenas, pueblos originarios y asalariados campesinos se reunieron en Santa Cruz a fin de diseñar la propuesta de Convocatoria a Asamblea Constituyente que se veía como inevitable. Después de unos meses, se elaboró su propuesta bajo el lema «los excluidos de siempre no vamos a excluir a los excluidores de siempre» (Garcés: 2013, 32). La amplitud del debate que se dio en el seno del Pacto de Unidad y el eco que sus propuestas tuvieron sobre el texto constitucional dan cuenta de un proceso democrático sin precedentes en la historia boliviana. Garcés (2013) sostiene que estuvieron siempre presentes seis temas en el debate propuesto por el Pacto de Unidad: modelo de Estado, ordenamiento territorial y autonomías, recursos naturales, tierra y territorio, representación política y derechos colectivos indígenas.

en el Nueva Constitución Política (NCP). Sus propuestas incluyeron principalmente la «refundación» de Bolivia como un estado plurinacional, el reconocimiento de las autonomías territoriales, de la justicia comunitaria, la elección de sus representantes según sus usos y costumbres y en el área económica, una transformación productiva centrada en la reforma agraria y la nacionalización de los hidrocarburos (Svampa: 2010, 27-31).

En efecto la NCP reunió gran parte de las propuestas presentadas en el Pacto de Unidad, dejando, sin embargo, algunas importantes resoluciones en la ambigüedad, por ejemplo, la compleja relación entre la aplicación del derecho positivo y la justicia indígena. Debido a la incertidumbre respecto del término de las discusiones entre el oficialismo y la oposición y la presión del movimiento social sucreño la Asamblea se trasladó a un recinto militar a las afueras de Sucre y entre el 23 y 24 de noviembre de 2007 aprobó la Constitución sin presencia de la oposición (Zuazo: 2010, 131). Posteriormente, el Congreso realizó ciento cuarenta y cuatro modificaciones al texto original y éste fue sometido a referéndum. El pueblo boliviano votó por el «sí» alcanzando un 61,43% del total de los votos. El 7 de febrero de 2009, la NCP fue promulgada en la Gaceta Oficial.

En 2007 se creó la Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM) como una instancia de coordinación conformada por sindicatos y representantes de los poderes Ejecutivo y Legislativo (Zuazo: 2010, 130). Este hecho si bien puede verse como el modo de dar cuerpo a la figura de «gobierno de los movimientos sociales» también puede leerse como un intento de cooptación de los liderazgos sindicales.

Los sucesos en el Ecuador son diferentes desde el momento de convocatoria a la Asamblea Constituyente. Alianza PAIS no presentó candidaturas a representantes en el Congreso, de modo que —ya en el gobierno— optó por destituir a 57 diputados acusados por obstruir ilegalmente la convocatoria a la consulta (Ramírez: 2010, 37). Únicamente de este modo se allanó el camino. El siguiente paso fue clave en la consolidación del correísmo en el poder, las candidaturas presentadas a la Asamblea Constituyente alcanzaron con éxito 80 de las 130 curules en juego. El bloque se conformó con el respaldo de partidos pequeños como el mismo Pachakutik, el Movimiento Popular Democrático y la Izquierda Democrática.

El país entero experimentó un impulso participativo sin precedentes y de una modalidad desconocida hasta el momento. La participación de la sociedad civil se evidenció en la movilización de grupos de personas, más o menos organizados de todas partes del país. Alberto Acosta —primer presidente de la Asamblea Constituyente— expresó la importancia histórica de la institución de la Asamblea, puesto que en las constituyentes anteriores únicamente se buscaba negociar el traspaso del poder de una élite a otra, mientras que el proceso de 2007-2008 reconocía su origen en los movimientos sociales, en crecimiento desde los 90. Sin embargo, los movimientos sociales a los que se refiere, no son necesariamente, los indígenas y campesinos, sino la multitud urbana a la que hicimos referencia anteriormente.

Entre los temas que provocaron los primeros roces al interior del bloque estuvieron los referidos a la ecología. Como resultado creció la distancia entre los dos hombres más fuertes del momento en la política nacional: Correa y Acosta y los movimientos indígenas y campesinos. La propuesta de Acosta con el respaldo de Pachakutik fue exitosa en la consagración de los «derechos de la naturaleza» (Asamblea Nacional Constituyente: 2008, 70). Además, se declaró la plurinacionalidad del Estado y si bien ya en la Constitución de 1998 se reconocieron los derechos colectivos, en la presente se buscó consolidarlos y ampliarlos; se incluyó también el reconocimiento de la justicia indígena; en el marco de la búsqueda del «sumak kawsay» o buen vivir, si bien este último no puede identificarse entre los reclamos históricos de los pueblos indígenas en Ecuador.

13.1.3. Sobre la plurinacionalidad y el buen vivir/ vivir bien

En Bolivia, la pretensión del Movimiento Nacionalista Revolucionario de ciudadanizar a los indígenas, convirtiéndolos en los campesinos de la nación en la década de los 50, contribuyó a la formación del movimiento katarista en los años 70; en cuyas proclamas, bien puede ubicarse el germen de la idea de un Estado plurinacional.

A mediados de los años 80, el presidente Víctor Paz Estenssoro mediante el Decreto 21060 impuso el programa de ajuste estructural al estilo de la mejor receta neoliberal. 1990 fue un año clave para la consolidación de los reclamos indígenas también en Bolivia. Precisamente en la «Marcha indígena por el territorio y la dignidad» se expresaron las reivindicaciones por el reconocimiento que excede a la esfera de los reclamos económicos. Dos años más tarde, el Congreso Ordinario de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) instaló la Asamblea de Nacionalidades Originarias con el objetivo de recuperar la tierra y el territorio «usurpados».

Durante la primera presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada, entre 1993 y 1997, podemos afirmar que la referencia a la diversidad se materializó en términos de la administración de políticas de la diferencia; de manera que con la pretensión de sostener el modelo económico privatizador e instalar un multiculturalismo de Estado se aprobaron una serie de leyes «bajo los slogans de “descentralización”, “participación”, “unidad en la diversidad”, “interculturalidad”, etc.» (Garcés: 2013, 28). La Ley Nro. 1585 del 12 de agosto de 1994 reformó a la Constitución de la República de Bolivia introduciendo cambios a la Constitución de 1967 entonces vigente. Según el artículo 1: Bolivia define su carácter como «libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural» (Honorable Congreso Nacional de Bolivia: 1994, s/n). En el artículo 171 además reconoce los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas; la personería jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos y finalmente, faculta a que las autori-

dades de tales comunidades ejerzan sus funciones de administración y apliquen normas propias para la solución de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y las leyes (Honorable Congreso Nacional de Bolivia: 1994, s/n).

Mientras que, la Ley Nro. 2631 de 20 febrero de 2004 entre las reformas a la Constitución, incluyó algunas referentes a la participación política de los indígenas. El artículo 223 reconoce a los pueblos indígenas como personas jurídicas de derecho público y el artículo 224 reconoce el derecho a la representación política de manera directa y sin la mediación de los partidos políticos (Honorable Congreso Nacional de Bolivia: 2004, s/n).

El MAS supo llevar su promesa de campaña a la Constitución en lo referente a la definición de Bolivia como un «[...] Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario [fundado] en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico...» (Asamblea Constituyente de Bolivia: 2009, 12) en lugar de la Carta Magna anterior en que se afirmaba como “multiétnica y pluricultural [...] unitaria”, y definía al Estado como «Social y Democrático de Derecho». Por supuesto, este cambio no es una cuestión menor: el sujeto de derechos deviene además de individual, colectivo, de modo que se reconoce a los ciudadanos en su individualidad y las naciones-y-pueblos-indígena-originario-campesinos, expresión que, a decir de Gabriela Montaña debe leerse «como una sola palabra»²⁷. Con esta primera definición, se abre el camino para los artículos que más adelante, garantizarán la descentralización del poder al permitir diferentes modalidades de autonomías en el marco de la Unidad del Estado.

La NCP además establece en su artículo 2 que «[...] dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley».

El artículo 3 establece que «la nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano».

Por su parte, en el Capítulo Cuarto del Título II: Derechos Fundamentales y Garantías, se establecen los «Derechos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos», para la definición de los sujetos de estos derechos el artículo 30

²⁷ Expresión tomada de la Conferencia impartida sobre el proceso constituyente boliviano, por la entonces presidenta de la Cámara de Senadores el 28 de julio de 2012, en su visita a Buenos Aires. Esta expresión se remite a lo que señalan los artículos 3 y 30 inciso primero de la NCP.

inciso I. precisa que «Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española». A partir del artículo 190 y hasta el 192, se establece la «Jurisdicción Indígena Originaria Campesina». Mientras que, del artículo 289 al 296 se define la «Autonomía Indígena Originaria Campesina».

Por otra parte, la Constitución incorporó principios éticos-morales en lenguas nativas de los pueblos indígenas: «Artículo 8 [...] *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)».

Entre estos, el «suma qamaña» tuvo un lugar privilegiado en los discursos del presidente Morales, en los que lo presentaba asociado al cuidado medioambiental y como la alternativa al desarrollo capitalista, en oposición al «vivir mejor» (Schavelson: 2012, 469). El término originario del aymara, de reciente incorporación en el escenario y en el lenguaje políticos hace referencia a «una cosmovisión donde el hombre se integra a su entorno, con la Pachamama y otros seres no humanos a partir de la reciprocidad, la complementariedad, y no la competencia típica del capitalismo, resumida en la fórmula de [buscar] “Vivir Mejor”» (Schavelson: 2012, 45).

A decir de Simón Yampara, dirigente aymara que se atribuye haber incorporado el término «suma qamaña» en la política boliviana, éste puede entenderse como «un paradigma de vida que toda la humanidad está buscando, porque implica el bienestar y armonía de todos y no de unos pocos. Es una posible solución a la crisis de civilización moderna» habida cuenta que «La matriz ancestral milenaria tiene su paradigma de vida en Suma Qamaña, vivir bien en armonía integral, mientras que la matriz occidental centenaria tiene su paradigma de vida en el progreso y desarrollo» (Yampara: 2010, s/n). La materialización de esa pretensión de convivencia armónica se realizó en la incorporación de carácter plurinacional del Estado boliviano, a decir de Yampara y otros defensores del buen vivir, como David Choquehuanca (2010).

Aun cuando son varios los criterios compartidos con su par boliviana, los cambios en el marco del reconocimiento de la plurinacionalidad en Ecuador, se dieron en respuesta a los reclamos de un porcentaje de población indígena diez veces menor que en el caso boliviano.

En Ecuador, ya en las memorias de los primeros encuentros de los movimientos indígenas se puede apreciar la inquietud respecto de la urgencia del reconocimiento legal por parte del Estado sobre la particularidad de su identidad diferenciada de la mayoría de la población. La propuesta de la CONAIE en los noventa —en torno a la que se organizó principalmente el movimiento indígena ecuatoriano— tuvo como fin la construcción de un «Nuevo modelo de Estado y una Nación Plurinacional» (1994). El criterio de «plurinacionalidad» que en sus inicios se supuso como un atributo de

la nación considerada como diversa, al paso de los años se reformuló hasta constituirse en parte del carácter del Estado. En 1997, el Proyecto Político de la CONAIE —conservando su amplia convocatoria originaria a fin de hacer frente al neoliberalismo—, ratificó su rechazo al modelo de Estado uninacional y planteó la meta de construir un nuevo Estado plurinacional, pluricultural y plurilingüe y consecuentemente, una nueva sociedad humana intercultural (1997).

La Constitución de 1998 influenciada por el pensamiento neoliberal, incluyó los reclamos de los indígenas y campesinos, mediante el tratamiento que se dio a la cuestión de la diversidad étnica en términos administrativos y no políticos. La gestión —entendida como *management*— (Rodríguez, 2013) de las condiciones de vida de los desventajados de la sociedad, particularmente de los pueblos indígenas y campesinos, se imprimió en el texto constitucional bajo el paraguas del multiculturalismo. Este sentido, con el artículo primero de dicho cuerpo legal se pretendió dar por cumplido con las luchas de tantos años al definir al Estado como «social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico» (Constitución Política de la República del Ecuador: 2008, 1).

La insatisfacción vino con el paso de los años, cuando indígenas y campesinos corroboraron la ausencia de la inclusión prometida y la persistencia del sentido discriminatorio continuó percibiéndose en las relaciones sociales diarias.

En el proceso previo a la Asamblea Constituyente de 2007, la propuesta de la CONAIE se organizó en torno a cinco principios fundamentales, el primero de ellos se refería a «La construcción de un Estado plurinacional, que deseche para siempre las sombras coloniales y monoculturales que lo han acompañado desde hace casi 200 años» (CONAIE: 2007), de ahí que la plurinacionalidad se comprenda como: «[...] un cambio en la estructura del Estado y del modelo económico, en el marco del reconocimiento de niveles importantes de autogobierno territorial y del manejo y protección de los recursos naturales, en el ejercicio de la autoridad sobre las instituciones que manejan asuntos de vital importancia como la educación y la salud, en el reconocimiento de la pluralidad jurídica, en la oficialización de los idiomas indígenas y la construcción de una verdadera interculturalidad sin imposiciones».

De este modo, la plurinacionalidad, lejos de amenazar la tradicional pareja moderna Estado/nación, propugnaba alcanzar la deseada «unidad en la diversidad» con el horizonte de fortalecer a una nueva forma de Estado (CONAIE: 2007, 10). La Constitución de Montecristi recogió este reclamo al definir al Estado como «constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico».

Los principales artículos referentes a la materialización de la plurinacionalidad se detallan a continuación: El artículo 56 establece que «las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible». De igual forma, en el artículo 57: «[...] se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y

nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social [...]».

Por su parte, el artículo 60 define que «los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura [...]».

El artículo 171, referente a la justicia indígena establece que «[...] las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria».

El artículo 257 establece que «en el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos».

La plurinacionalidad tiene un amplio y documentado respaldo en las proclamas y manifiestos de las organizaciones indígenas, distinto de lo que sucede con el “sumak kawsay”, que se menciona por primera vez en la propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente en 2007, y con varias interpretaciones imprecisas: «Actualmente, el Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el “buen vivir” transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamás, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra Pacha Mama».

Por otra parte, se refiere al buen vivir como un sistema económico alternativo al capitalismo y también equiparado con un régimen de vida saludable. Sin embargo, fue el Plan Nacional de Desarrollo (Senplades: 2007, 5) que se presentó ante la Asamblea Constituyente en 2007 el que mayor impulso le dio a la inclusión del «buen vivir» en la política nacional, del PND provinieron las primeras definiciones oficiales sobre el “sumak kawsay”: «El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades,

capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable» (Senplades: 2007, 53).

Ya en la Constitución, el preámbulo señala «Nosotras y nosotros [...] decidimos construir [u]na nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*», mientras que se dedican sendos artículos a la descripción de los “Derechos del Buen Vivir” que comprende el ejercicio de un conjunto de derechos de segunda y tercera generación, e incluso la definición del “Régimen del Buen Vivir” que abarca un complejo sistema guiado por la inclusión y la equidad, el cumplimiento de los objetivos del régimen de desarrollo y el cuidado ambiental.

Ahora bien, entre los dirigentes indígenas no hay un consenso sobre la pertinencia o no del acervo del «*sumak kawsay*» en sus comunidades. Muchos coinciden en identificarlo con el “*ally kawsay*” el momento máximo de una festividad comunitaria, mientras que otros lo definen como formas alternativas de vida (en respeto y armonía con la naturaleza), de consumo (opuesto al crecimiento promovido por el capitalismo), e incluso, de gobierno (lo cual no se define claramente). Algunos por su parte, reconocen que la inclusión del «buen vivir» provino más de reconocidos militantes de izquierda y ambientalistas que de las comunidades indígenas; otros, más abiertamente afirman que en las negociaciones por la inclusión de la plurinacionalidad como un rasgo definitorio del Estado se aceptó que se incluyera el término “*sumak kawsay*” en kichwa —aun cuando no hay una traducción que coincida con la citada “buen vivir”²⁸— en la Constitución.

La planificación nacional —con no pocas ambigüedades— entre 2007 y 2017 se ordenó en torno a la búsqueda del buen vivir; y, habida cuenta de la variada conceptualización que se le asignó al término “*sumak kawsay*” —entendido como un “significante vacío”— enmarcó la implementación de políticas públicas de todo tipo: más o menos desarrollistas.

13.1.4. Conclusiones

La participación de las organizaciones indígenas en las últimas décadas —más o menos directamente en el régimen de gobierno— no registra precedentes en la historia de Bolivia y Ecuador. Esta relación resulta más estrecha, imbricada y estructural en el caso del MAS y distante, aún contradictoria y coyuntural en el caso de Alianza PAIS. En el primer caso es un encuentro por principios, en el segundo un acercamiento por compromisos. Esto se debe a que —como se ha expuesto— los orígenes

²⁸ «Sumak» se traduce como «bello, bonito, lindo, precioso, delicioso, distinguido» y «*kawsay*» como «vida», «cultura», y los verbos «vivir» y «habitar» (Ministerio de Educación: 2009).

del MAS son indígena-campesinos, mientras que APAIS se mantuvo al margen de las proclamas indígenas.

En ambos países, la plurinacionalidad estuvo históricamente en las reivindicaciones indígenas. Ésta, que en sus inicios se refería a la concepción de naciones diversas, acabó por ser incorporada como un rasgo definitivo del carácter del Estado en las Constituciones aprobadas en 2008 en Ecuador y en 2009 en Bolivia. Esta reivindicación provino, en el caso de Bolivia, desde un porcentaje ampliamente mayoritario de la población, distinto del caso ecuatoriano, en donde la población indígena es 10 veces menor.

En Bolivia y Ecuador, en los noventa y previo a la vigencia de las últimas Constituciones, la cuestión de la diversidad fue tratada en términos administrativos como la gestión —*management*— de la diferencia, en el marco del modelo multiculturalista que defiende, entre otros principios, la convivencia pacífica y la tolerancia. En ambos casos, la inclusión de la «plurinacionalidad» en los textos constitucionales se percibió como una superación del legado neoliberal al incorporar las demandas históricas de los pueblos indígenas. La operacionalización de la misma, no obstante, se realizó de manera ambigua.

Por otra parte, la incorporación de los postulados del «buen vivir» y del «vivir bien» tiene tanto defensores como detractores en los pueblos indígenas, siendo así que muchos no aprueban su traducción al kichwa o aymara, respectivamente, o que le atribuyan una serie de significados, que van desde una filosofía de vida, hasta el bienestar, pasando por el disfrute personal y un óptimo estado de salud. Curioso resulta tanto que sea el «sumak kawsay» y el «suma qamaña» los que —sin certeras raíces indígenas— hayan sido incorporados en las Cartas Magnas en lenguas originarias, como también que sean los que mayor repercusión hayan tenido, en los discursos de Correa y Morales a nivel local y en espacios regionales e internacionales, en la planificación nacional, en las políticas públicas y en los medios de comunicación; cuando los reclamos indígenas en Ecuador y en Bolivia buscaban el reconocimiento de Estados plurinacionales, en el anhelado sueño de la «unidad en la diversidad».

14. La articulación de la política latinoamericana en torno a la idea de buen vivir. El caso del Ecuador (2007-2017)

Ana Patricia Cubillo-Guevara y Antonio Luis Hidalgo-Capitán

El buen vivir es uno de los conceptos más innovadores del campo de la Economía Política del Desarrollo surgido a comienzos del siglo XXI (Hidalgo-Capitán, 2011: 305). Dicho concepto, de origen ecuatoriano (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán: 2015), puede ser definido como aquella propuesta política que pretende la consecución de la «vida en armonía con uno mismo, con la sociedad y con la naturaleza» (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y García-Álvarez: 2016, 36). Como tal, y referido al caso ecuatoriano, el buen vivir ha sido interpretado por algunos autores (Gudynas y Acosta: 2008, 109) como un modelo de bienestar alternativo a cualquier modelo de desarrollo («alternativa al desarrollo»), mientras que otros autores (Ramírez: 2008, 400) lo han entendido como un modelo de desarrollo alternativo («desarrollo alternativo progresista»).

Si bien suele considerarse que el buen vivir ha sido el modelo de desarrollo implementado por los gobiernos de Rafael Correa en Ecuador, entre 2007 y 2017, hay quienes sostienen que el modelo de desarrollo implementado fue realmente el neo-extractivismo; entendiéndose por neo-extractivismo aquel modelo de desarrollo basado en la apropiación de los recursos naturales, en grandes volúmenes o bajo prácticas de alta intensidad, que genera economías de enclave, que nutre exportaciones masivas hacia el mercado mundial y que permite reorientar los ingresos públicos derivados de estas exportaciones hacia las políticas sociales progresistas, para contribuir a la redistribución de la renta y la riqueza (Gudynas: 2011).

Esta contradicción se explica por el uso que se da a la expresión modelo de desarrollo. Aquí distinguiremos entre modelo histórico-estructural y modelo de desarrollo. El primero sería «aquel modelo que representa el funcionamiento de un sistema socioeconómico durante un período largo de tiempo en el que su estructura permanece constante» (Hidalgo-Capitán: 2005, 314). Mientras que el segundo sería

«aquél modelo que representa los pasos que debe seguir un sistema socioeconómico para transitar de un modelo histórico-estructural a otro por medio de una transformación estructural» (Hidalgo-Capitán: 2005, 314). En este sentido, el neo-extractivismo sería el modelo que explica el funcionamiento del sistema socioeconómico ecuatoriano entre 2007 y 2017, como variante del modelo histórico-estructural primario-exportador de enclave o extractivismo. Mientras que el buen vivir sería el modelo de desarrollo, o modelo de transformación estructural, que, por medio de un conjunto de políticas públicas, debería generar una transición desde la variante de enclave del modelo primario-exportador (extractivismo) hacia una variante del modelo multiexportador (Hidalgo-Capitán: 2005) que permitiría la vida en armonía (posextractivismo).

Como modelo de desarrollo alternativo, el buen vivir debería implicar la implementación de políticas socioculturales y socioeducativas de tipo decolonial²⁹ para contribuir a la consecución de la armonía personal (Mignolo: 2007), la aplicación de políticas socioeconómicas de corte poscapitalista³⁰ para contribuir a la consecución de la armonía social (Dierckxsens: 2005) y la aplicación de políticas socioecológicas de corte biocéntrico³¹ para contribuir a la armonía ambiental (Gudynas: 2010). En este sentido, el buen vivir es un concepto que articula las políticas públicas de los países que optan por implementarlo como modelo de desarrollo alternativo.

Con independencia de la mayor o menor implementación de este tipo de políticas en Ecuador, el buen vivir ha sido considerado como el modelo de desarrollo entre 2007 y 2017; y como tal ha sido un elemento clave de la planificación nacional del desarrollo desde 2007.

Ese mismo año, el gobierno del Movimiento Alianza Patria Activa i Soberana (Movimiento Alianza PAIS), liderado por Rafael Correa³², reestructuró la Secretaría

²⁹ Entendemos la decolonialidad del poder, del saber y del ser como aquella estrategia política encaminada a eliminar la discriminación política y a poner en valor los conocimientos y las identidades de los grupos sociales subalternos de una sociedad; en el caso de Ecuador se trataría, específicamente, de eliminar la discriminación política y de poner en valor los conocimientos y las identidades de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

³⁰ Entendemos el poscapitalismo como aquel sistema socioeconómico: en el que el mercado no es el mecanismo protagonista en la asignación de recursos escasos entre usos alternativos para la satisfacción de las necesidades fundamentales de las personas (economía con mercado, pero no de mercado); en el que la propiedad privada no es la forma protagonista de posesión de los recursos productivos y de la riqueza (propiedades y posesiones diversas); y en el que el ánimo de lucro y la maximización de la utilidad no son los únicos comportamientos racionales de las personas (racionalidades diversas).

³¹ Entendemos el biocentrismo como aquella concepción del mundo: que coloca a la naturaleza como el centro de las preocupaciones de las personas, las cuales son consideradas como una parte más de la misma; y que reconoce que la naturaleza tiene valores intrínsecos que deben ser protegidos, independientes de la utilidad que pueda tener para las personas.

³² Economista y ex-profesor de la Universidad San Francisco de Quito, que fue ministro de Finanzas entre 2005 y 2006, y que, tras fundar el Movimiento Alianza PAIS, fue presidente del Ecuador entre 2007 y 2017, exiliándose en Bélgica desde 2018.

Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), por medio de la fusión de otros organismos de planificación preexistentes. Desde entonces, el buen vivir ha sido considerado como el modelo de desarrollo de los gobiernos de Rafael Correa y de Alianza PAIS y como el principal concepto orientador de las políticas públicas de desarrollo de la Revolución Ciudadana del Ecuador. Así pues, este concepto ha sido el elemento vertebrador de los Planes Nacionales de Desarrollo (PND); aunque su relevancia ha sido variable desde 2007 hasta 2017 (Manosalvas: 2014; Caria y Domínguez: 2014; Vega: 2014; Artega-Cruz: 2017; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara: 2018).

Este cambio de relevancia ha venido acompañado de un proceso de resignificación constante del concepto de buen vivir por parte de las instituciones públicas ecuatorianas. En este sentido, en este documento nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Cómo se fue configurando, y desconfigurando, el buen vivir como modelo de desarrollo de los gobiernos de Ecuador entre 2007 y 2017? Por tanto, el objetivo de este trabajo es describir cómo el concepto de buen vivir se fue resignificando como modelo de desarrollo de los gobiernos de Rafael Correa.

Para alcanzar este objetivo realizaremos un análisis teórico-conceptual del buen vivir, tal y como éste ha sido incluido en los principales documentos oficiales elaborados por la Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador (ANCE), por la SENPLADES, por la Vicepresidencia de la República del Ecuador (VRE) y por la Secretaría del Buen Vivir (SBV). Partiendo de la premisa de que el significado oficial del buen vivir ha ido variando sustancialmente en este período, realizaremos dicho análisis teniendo en cuenta tanto el contexto político en que dichas resignificaciones se llevaron a cabo, como el papel desempeñado por los principales actores políticos que propiciaron las mismas.

No obstante, la consideración del buen vivir como modelo de desarrollo, si bien tiene en Ecuador su ejemplo paradigmático, no es un fenómeno exclusivamente ecuatoriano, sino que existen otros casos en América latina donde este concepto ha jugado un papel similar. Así, por ejemplo, en Bolivia, el vivir bien (la versión boliviana del buen vivir, derivada de la concepción aymara de bienestar, el *suma qamaña*, e incorporado en la Constitución boliviana) (Asamblea Constituyente de Bolivia, ACB, 2009) ha sido también considerado como modelo de desarrollo y marco de referencia de las políticas públicas estatales; y también ha sufrido al menos dos resignificaciones importantes bajo los gobiernos de Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS), una realizada por el Vicepresidente de la República, Álvaro García-Linera (2010), como «socialismo comunitario andino» y otra realizada por los Cancilleres, David Choquehuanca (2010) y Fernando Huanacuni (2010), como «*suma qamaña*».

En Nicaragua, bajo los últimos gobiernos de Daniel Ortega y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), se adaptó el buen vivir andino-amazónico como «vivir limpio, vivir sano, vivir bonito, vivir bien», tal y como fue resignificado

por la Primera Dama de la República y Coordinadora del Consejo de Comunicación, Rosario Murillo (2013), en una estrategia nacional de políticas sociales lanzada en 2013, y como «buen vivir comunitario», tal y como se incorporó en la reforma constitucional de 2014 (Asamblea Nacional de Nicaragua, ANN, 2014: art. 60). Dicho concepto trataba de enlazar en español con expresiones de la concepción de la vida deseable de los pueblos indígenas nicaragüenses, tales como el «*yanni iwanka*» miskitu, el «*yaksihni yalahnim*» mayangna, el «*naas mlika aakri*» rama o el «*au bun amuru ni*» garífuna. Mientras que en El Salvador, bajo el gobierno de Salvador Sánchez Cerén y del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), también se adaptó el buen vivir andino-amazónico como «socialismo del buen vivir», según la resignificación que hizo el asesor gubernamental de origen vasco-español Iosu Perales (2016).

En estos cuatro casos de países latinoamericanos con gobiernos de izquierda (todos de corte bolivariano), el concepto del buen vivir ha sido resignificado, una o varias veces, desde su concepción indígena original para ponerlo al servicio de un proyecto nacional de «socialismo del siglo XXI» (Dieterich: 2002); cuando no al servicio de los proyectos personales de los mandatarios de dichos países (Correa; Morales / García-Linera; Ortega / Murillo; Sánchez Cerén). Sin embargo, de todos ellos, el caso ecuatoriano es el más relevante, de ahí que nos centremos en él.

14.1. Antecedentes del concepto político de buen vivir

El concepto de buen vivir utilizado en el ámbito de las políticas públicas ecuatorianas procede de la traducción, y sobre todo de la adaptación, del concepto indígena kichwa de *sumak kawsay*, que originalmente se entendía como vida límpida y armónica. Dicho concepto, procedente de la Amazonía ecuatoriana, formó parte del *Plan Amazanga* de la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) (Viteri *et al.*: 1992), como concepto político alternativo al concepto de desarrollo sostenible (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán: 2015).

El Sacha Runa Yachai (o la sabiduría del hombre de la selva) [...] es la que le guía en su 'largo camino al Sumak Allpa' [...]. El Sumak Allpa (Tierra sin Mal) es el principio que regula la relación entre los seres humanos y la naturaleza mediante un uso y manejo equilibrado-dinámico del territorio y los recursos naturales [...]. El Sumak Kawsai (Vida límpida y armónica) orienta el modo de vivir. Norma las relaciones entre los seres humanos en base a principios igualitarios, comunitarios, recíprocos; se alimenta del diálogo con la naturaleza y su dimensión espiritual. El Sacha Kawsai Riksina es el arte de entender-comprender-conocer-convencerse-estar seguro-ver [...]. El Sacha Runa Yachai constituye [...] un conjunto de conocimientos, técnicas y métodos para lograr una buena vida, en armonía con la naturaleza. Es la ciencia del Sumak Kawsai, pero 'no hay Sumak Kawsai sin Sumak Allpa', [...] no hay vida sin naturaleza (Viteri *et al.*: 1992, 56-57).

Desde la Amazonía, el concepto de *sumak kawsay* se fue difundiendo, gracias sobre todo a la labor realizada por Carlos Viteri³³ (1992, 2000, 2003), quién lo tradujo por primera vez como buen vivir y lo planteó como un concepto político alternativo al concepto de desarrollo. Dicha difusión se produjo tanto dentro del movimiento indígena ecuatoriano (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE; Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE; Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE; Universidad Intercultural *Amawtai Wasi*, UIAW; etc.), como entre académicos e intelectuales progresistas cercanos al partido político indigenista Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUP-Pachakutik) (Alberto Acosta³⁴, Pablo Dávalos³⁵, etc.) (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015).

En la cosmovisión de las sociedades indígenas [...], no existe el concepto de desarrollo [...]. Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’; que se define también como ‘vida armónica’, que en idiomas como el *runa shimi (qichwa)* se define como el *alli káusai* o *súmac káusai* [...]. El concepto del *alli káusai* constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas (Viteri: 2000).

A partir de aquí, y de la mano de Alberto Acosta, el buen vivir, como alternativa al desarrollo y forma de vida en armonía con las personas y la naturaleza, se incorporó como concepto político en el *Plan de Gobierno de Alianza PAIS 2007-2011* (Alianza PAIS: 2006), que lideraba Rafael Correa, y que fue redactado entre otros por Alberto Acosta, Fander Falconí³⁶ y René Ramírez³⁷. Esta inclusión fue muy escueta y se hizo como un concepto híbrido de aportaciones de diferentes movimientos sociales alternativos ecuatorianos y que, por tanto, trascendía la propuesta indígena del *sumak kawsay* (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán: 2015).

³³ Antropólogo kichwa-amazónico, que fue, como miembro de Alianza PAIS, secretario ejecutivo del Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (ECORAE) entre 2009 y 2013 y asambleísta entre 2013 y 2017; y que fue de nuevo electo asambleísta por Alianza PAIS en 2017, abandonando posteriormente la bancada de dicho movimiento en 2018 y exiliándose en México en 2019.

³⁴ Economista y ex-profesor de FLACSO Ecuador, fundador de Alianza PAIS, que fue ministro de Energía y Minas en 2007, asambleísta constituyente por Acuerdo PAIS y presidente de la ANCE entre 2007 y 2008; y que, tras abandonar dicho movimiento, fue candidato presidencial por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas en las elecciones de 2013.

³⁵ Economista, ex-profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y asesor del movimiento indígena ecuatoriano, que fue viceministro de Finanzas en 2005, candidato a asambleísta por el MUP-Pachakutik en 2017 y a la alcaldía de Quito en 2019.

³⁶ Economista y ex-profesor de FLACSO Ecuador, fundador de Alianza PAIS, que fue secretario nacional de Planificación y Desarrollo entre 2007 y 2009 y entre 2011 y 2013 ministro de Relaciones Exteriores, entre 2009 y 2010 y ministro de Educación entre 2017 y 2018.

y ministro de Relaciones Exteriores entre 2009 y 2010; y que desde 2017 es ministro de Educación.

³⁷ Economista y ex-profesor de FLACSO Ecuador, fundador de Alianza PAIS, que fue secretario nacional de Planificación y Desarrollo entre 2009 y 2011 y secretario nacional de Educación Superior, Ciencia y Tecnología entre 2011 y 2017.

Un fin compartido: un Buen Vivir en armonía con la naturaleza [...]. Pensamos en todos los sectores de la sociedad ecuatoriana, particularmente en los sectores populares, en los desposeídos, en los marginados, pero no sólo como sujetos pasivos, si no como protagonistas en este proceso de cambio, para que desde ahora puedan adueñarse del presente y sobre todo de su futuro [...]. Convocamos a toda la ciudadanía, así como a todas las organizaciones sociales, sindicales, indígenas, de mujeres, de emigrantes, de ecologistas, de jóvenes, de jubilados, también a las asociaciones de artistas, de deportistas, de profesionales, de investigadores, de académicos comprometidos con la construcción de una sociedad equitativa, justa, libre y competitiva. Por igual, nos interesa el concurso de aquellos grupos que emprenden y producen riqueza en el país, empresarios y trabajadores, comprometidos con el cambio (Alianza PAIS: 2006, 11).

Éste sería, por tanto, el punto de partida para la utilización del concepto de buen vivir como modelo alternativo de desarrollo o modelo de desarrollo alternativo, según el caso, y, por tanto, como marco de referencia de las políticas públicas aplicadas en Ecuador bajo los gobiernos de Rafael Correa y su Alianza PAIS entre 2007 y 2017. Se trata, por tanto, de un concepto que, en su origen y su evolución temprana, tuvo un carácter decolonial («*Sacha Runa Yachai*»; «filosofía de vida de las sociedades indígenas»; «en los sectores populares, en los desposeídos, en los marginados»), poscapitalista («principios igualitarios, comunitarios, recíprocos», «construcción de una sociedad equitativa, justa, libre y competitiva») y biocéntrico («no hay *Sumak Kawsai* sin *Sumak Allpa*», «en armonía con la naturaleza»).

14.1.1. El buen vivir como modelo de desarrollo en Ecuador 2007-2017

A lo largo de los tres mandatos de Rafael Correa (2007-2009; 2009-2013; 2013-2017), en el ámbito del desarrollo y de las políticas públicas en Ecuador, se pueden distinguir siete resignificaciones del concepto original del buen vivir, como *sumak kawsay* (decolonial, poscapitalista y biocéntrico), realizadas por los *policy makers* ecuatorianos para convertirlo en un modelo de desarrollo. En dicho proceso sus dimensiones decolonial, poscapitalista y biocéntrica han tenido relevancias variables.

a) El buen vivir durante el primer gobierno de Rafael Correa (2007-2009)

El primer gobierno de Rafael Correa, que debía haber tenido lugar entre 2007 y 2011, se acortó hasta 2009, como consecuencia de la promulgación de una nueva constitución en 2008. Durante este mandato presidencial el concepto político de buen vivir sufrió dos resignificaciones, una en el *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010* y otra en la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008, derivando, en principio, de la primera de ellas la mayoría de las políticas públicas implementadas en Ecuador durante este período.

a.1) La primera resignificación del buen vivir como desarrollo humano y su aparición en el *PND 2007-2010*

Tras la victoria electoral de la candidatura de Rafael Correa y Lenin Moreno³⁸ en las elecciones presidenciales de 2006, al frente de Alianza PAIS, la idea del buen vivir, como vida en armonía con las demás personas y con la naturaleza, llegó al *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010. Planificación para la Revolución Ciudadana (PND 2007-2010)* (SENPLADES: 2007) y se incorporó como un elemento de referencia más para las políticas públicas de desarrollo en Ecuador.

El PND 2007-2010 fue elaborado en 2007 por un equipo de intelectuales y funcionarios dirigido por René Ramírez, subordinado de Fander Falconí en la SENPLADES. Fue precisamente René Ramírez quien incluyó el concepto de buen vivir en el *PND 2007-2010*; sin embargo, este concepto no constituía un elemento importante en el pensamiento sobre desarrollo de René Ramírez, que procedía del Centro de Investigaciones Sociales del Milenio (CISMIL, organismo público ecuatoriano financiado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, que se integró en SENPLADES en 2007), donde había trabajado sobre el concepto de desarrollo humano sostenible como forma de desarrollo alternativo. Por ello, cuando coordinó la redacción del PND 2007-2010, colocó al desarrollo humano, y en menor medida al desarrollo sostenible, como conceptos orientadores de las políticas públicas de desarrollo. Aun así, incorporó el concepto de buen vivir, aunque resignificado como desarrollo humano y, por tanto, como una forma de desarrollo alternativo, opuesto al desarrollo económico de corte neoliberal que había marcado la planificación del desarrollo en Ecuador en años anteriores; pero no como una alternativa al desarrollo. Por tanto, el papel desempeñado por el buen vivir en el *PND 2007-2010* es claramente marginal y sólo se cita 3 veces en 458 páginas frente a las 62 veces que se cita el desarrollo humano. La expresión «buen vivir» aparece concretamente en los capítulos «Presentación» y «¿Qué entendemos por desarrollo?», pero no a lo largo de los demás capítulos del *PND 2007-2010*, lo que es síntoma de la escasa relevancia del mismo en el diseño de las políticas públicas de desarrollo en dicho momento.

Así, en el *PND 2007-2010* el buen vivir aparece identificado con el desarrollo humano (PNUD: 1990) y equiparado a la idea de vida deseable o bienestar, con referencias a la paz, a la naturaleza y a la cultura.

Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable.

³⁸ Administrador público y empresario ecuatoriano, fundador de Alianza PAIS, que fue vicepresidente de Ecuador entre 2007 y 2013; y que desde 2017 es presidente del Ecuador aunque abiertamente enfrentado con Rafael Correa.

[...] Nos obliga a reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros a fin de posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir compartido (SENPLADES: 2007, 54).

En este sentido, esta primera resignificación mantiene un cierto carácter decolonial («prolongación indefinida de las culturas») y biocéntrico («armonía con la naturaleza»), siendo aún su dimensión poscapitalista poco evidente («identidades colectivas»).

a.2) La segunda resignificación del buen vivir como la dimensión social y ambiental del desarrollo y su emergencia en la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008

Tras la elaboración del *PND 2007-2010*, arrancó la ANCE, donde Alianza PAIS se presentó formando diversas coaliciones, tanto nacional (Acuerdo PAIS) como provinciales, con otras fuerzas políticas, como Nuevo PAIS (NP), Alternativa Democrática (AD), Partido Socialista-Frente Amplio (PS-FA), Movimiento Popular Democrático (MPD), Movimiento de Unidad Plurinacional-Pachakutik (MUP-Pachakutik), entre otros. Así, los asambleístas electos por Alianza PAIS, junto con los electos por los partidos con los que iba coaligada, conformaron un bloque oficialista en la ANCE, liderado por Alberto Acosta. Los aspectos constitucionales del «régimen de desarrollo» se discutieron en la mesa 7, presidida por el asambleísta de MUP-Pachakutik, Pedro Morales³⁹, y de la que formaba parte entre otros, Alberto Acosta. Fue precisamente Pedro Morales, con el asesoramiento de Pablo Dávalos, quien propuso la inclusión en la Constitución del concepto de *sumak kawsay*, como subterfugio para introducir el concepto de plurinacionalidad (Cubillo-Guevara: 2016, 129-130), llegando a proponer que el futuro *Plan Nacional de Desarrollo* fuese sustituido por un *Plan Plurinacional para el Sumak Kawsay* (Dávalos: 2007).

La propuesta fue bien acogida por Alberto Acosta, quien apreció en la misma la oportunidad para dotar al concepto de buen vivir, de origen indígena, de un significado más amplio por medio de un proceso participativo bajo una lógica del posdesarrollo. No obstante, durante el año 2008, se produjo un distanciamiento entre Alianza PAIS y el MUP-Pachakutik en el seno de la ANCE, que rompió el bloque oficialista; distanciamiento que también se dio entre Rafael Correa y Alberto Acosta, que terminó con la renuncia de éste como presidente de la ANCE. Así, con un presidente de la ANCE más afín a Rafael Correa se concluyó la redacción de la Constitución en 2008, que terminó por recoger un concepto de buen vivir muy vago e impreciso, equiparable a las dimensiones sociales y ambientales del desarrollo, e identificado

³⁹ Educador y economista y gerente de la Cooperativa de Ahorro y Crédito de Riobamba, que fue asambleísta constituyente por el MUP-Pachakutik y presidente de la mesa 7 sobre «régimen de desarrollo» de la ANCE entre 2007 y 2008.

con el bienestar (Cubillo-Guevara: 2016, 132-133). No obstante, a pesar de que Rafael Correa dio el visto bueno a la inclusión del concepto del buen vivir en la constitución, dicho concepto, y sobre todo sus implicaciones, nunca llegaron a ser asumidas por él, como se demostraría en las consecuentes resignificaciones que desde su gobierno se le fue dando al concepto.

En la ANCE se entendió el buen vivir como el fin último del desarrollo, algo así como el bienestar o la dimensión social y ambiental del desarrollo.

Desarrollo es un proceso dinámico y permanente para la consecución del buen vivir de todos y todas en común, según sus diversos imaginarios colectivos e individuales, en paz y armonía con la naturaleza y entre culturas, de modo que su existencia se prolongue en el tiempo (ANCE: 2008a, acta 107).

Dicho concepto se convirtió en una de las principales innovaciones conceptuales de la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008 (ANCE: 2008b), que citó el término 21 veces (23 si se contabiliza el *sumak kawsay* como sinónimo de buen vivir), 2 de ellas en los títulos y capítulos, estableciendo la existencia de unos «Derechos del buen vivir» (agua, alimentación, ambiente sano, comunicación, información, cultura, ciencia, educación, hábitat, vivienda, salud, trabajo y seguridad social) y de un «Régimen del buen vivir» (que incluiría todas las políticas públicas de carácter social y ambiental), junto a un «Régimen de desarrollo» (que incluiría todas las políticas públicas de carácter económico). La Constitución estableció además un claro vínculo entre desarrollo (de carácter económico) y buen vivir (de carácter social y ambiental), pues consideró el desarrollo como un medio para alcanzar el fin del buen vivir.

El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza (ANCE: 2008b, art. 275).

Esta segunda resignificación del buen vivir refuerza el carácter decolonial de la primera resignificación («armonías [...] entre las culturas», «*sumak kawsay*», «comunidades, pueblos y nacionalidades», «marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades») mantiene el carácter biocéntrico («armonía con la naturaleza», «convivencia armónica con la naturaleza») y comienza a incluir un cierto carácter poscapitalista («la planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente»). No obstante, el impacto de esta segunda resignificación no se concretó en las

políticas públicas ecuatorianas, pues pronto fue sustituida por la tercera resignificación tras las elecciones de 2009.

b) El buen vivir durante el segundo gobierno de Rafael Correa (2009-2013)

Durante el segundo gobierno de Rafael Correa, que se desarrolló entre 2009 y 2013, el concepto político de buen vivir sufrió tres nuevas resignificaciones, una en el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, otra en el documento *Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano*, y la tercera en el documento *Transformación de la Matriz Productiva*; derivando, en principio, de la segunda de ellas la mayoría de las políticas públicas implementadas en Ecuador en este período.

b.1. La tercera resignificación del buen vivir como modelo alternativo de desarrollo y su omnipresencia en el *PNBV 2009-2013*

Tras la aprobación de la *Constitución de la República del Ecuador*, en 2009 se celebraron elecciones presidenciales y legislativas, en las que ganó Alianza PAIS, dando lugar a la reelección de Rafael Correa como presidente y de Lenin Moreno como vicepresidente. No obstante, durante el año 2009, mientras se elaboraba el nuevo *PND*, las relaciones entre el gobierno de Alianza PAIS y el movimiento indígena ecuatoriano comenzaron a deteriorarse, hasta tal punto que el MUP-Pachakutik poco a poco dejaría de ser un partido que respaldaba al gobierno para convertirse en uno de los partidos opositores más beligerante.

René Ramírez, como secretario nacional de SENPLADES, estuvo al frente del equipo que redactó el *PND 2009-2013*, en medio de un clima de exaltación política por las innovaciones conceptuales de la nueva constitución («buen vivir», «derechos de la naturaleza», «ciudadanía universal», «plurinacionalidad» ...). Así, éste trató de incorporar dichas innovaciones en el nuevo plan, que se denominó *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo el Estado Plurinacional e Intercultural (PNBV 2009-2013)* (SENPLADES: 2009); y por ello eligió el concepto de buen vivir como elemento central y omnipresente de este plan. Además, la incorporación en su subtítulo de los términos «plurinacional» e «intercultural», de origen indigenista, implicó un intento por incluir algunos postulados indígenas en dicho plan, en un momento en que el movimiento indígena era aún cercano a Alianza PAIS, pese a que ya no eran aliados políticos.

La irrupción de la expresión «buen vivir» en el *PNBV 2009-2013* fue abrumadora. No sólo dicha expresión pasó a formar parte del título de dicho plan, sino que ésta fue de lejos la expresión más citada en el documento, con 428 referencias en 520 páginas. La expresión «buen vivir» aparece en todos los capítulos del *PNBV 2009-2013*, además de en los títulos de muchos de ellos, destacando entre todos el capítulo «Un cambio de paradigma: del desarrollo al Buen Vivir», en el que se profundiza en

el significado de dicho concepto, y el capítulo «Objetivos nacionales para el Buen Vivir», en el que se configura dicho concepto como articulador de las políticas públicas de desarrollo del Ecuador.

El buen vivir aparece en el *PNBV 2009-2013* como un concepto bastante más desarrollado que en el *PND 2007-2010* y que en la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008, y lo hace como cita directa de un texto previo de Ramírez (2008), elaborado como documento de base para este *PNBV*. La concepción del buen vivir de Ramírez, que se convertiría en la primera concepción gubernamental del buen vivir, era una suerte de *collage*, «champús» o «mejunje» «posmoderno» (Oviedo: 2011, 181-187) de muchas vidas deseables imaginadas y podía considerarse como una alternativa al desarrollo.

Entendemos por Buen Vivir: ‘la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas [...]. Supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, y sin producir ningún tipo de dominación a un otro) [...]. Nos obliga a reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros —entre diversos pero iguales— a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido’ (SENPLADES: 2009, 10).

De hecho, el *PNBV 2009-2013* «propone un desplazamiento de la palabra desarrollo para incorporar en el debate el concepto del Buen Vivir» (SENPLADES: 2009, 32). En este sentido, el buen vivir se convirtió, tal y como se detalla en el apartado 3 del *PNBV 2009-2013*, «Un cambio de paradigma: del desarrollo al Buen Vivir», en el nuevo paradigma de la planificación ecuatoriana de las políticas públicas.

Esta tercera resignificación del buen vivir estaba en consonancia con los postulados indigenistas, ecologistas y posdesarrollistas (Dávalos: 2008a y 2008b; Kowii: 2009; Acosta y Martínez: 2009) y enfatizó aún más su carácter decolonial («prolongación indefinida de las culturas humanas», «Estado plurinacional e intercultural»), mantuvo su carácter biocéntrico («armonía con la naturaleza») y reforzó ligeramente su carácter poscapitalista («reconstruir lo público», «diversos pero iguales», «reciprocidad y mutuo reconocimiento», «porvenir social compartido»). Sin embargo, su impacto en las políticas públicas ecuatorianas fue muy poco significativo, ya que el buen vivir como alternativa al desarrollo fue rápidamente sustituido por una nueva resignificación del término como socialismo del *sumak kawsay*.

b.2. La cuarta resignificación del buen vivir como socialismo del *sumak kawsay* en 2010

A pesar de que la concepción del buen vivir recogida en el *PNBV 2009-2013* supuso una apropiación del concepto por parte del gobierno de Alianza PAIS, este concepto de buen vivir nunca fue del agrado del Rafael Correa. Éste entendía que podía limitar su margen de acción política, sobre todo cuando en 2009 Ecuador se integró en la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TCP). Dicha integración supuso, de facto, la adscripción del gobierno ecuatoriano de Alianza PAIS a la corriente política neo-marxista denominada ‘socialismo del siglo XXI’ (Dieterich: 2002), que venía siendo impulsada por el gobierno bolivariano de Venezuela.

Con el gobierno de Alianza PAIS adscrito al «socialismo del siglo XXI», el concepto gubernamental del buen vivir recogido en el *PNBV 2009-2013* ya no reflejaba la interpretación que del mismo hacía el gobierno, por lo que se inició un nuevo proceso de resignificación de éste en el seno de la SENPLADES. Así, René Ramírez, como secretario nacional de la SENPLADES, elaboró el ensayo *Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano* (Ramírez: 2010), en el que hizo una nueva resignificación del buen vivir como variante ecuatoriana del «socialismo del siglo XXI»; además organizó un evento internacional con la participación de intelectuales neo-marxistas latinoamericanos para reflexionar sobre «Los nuevos restos de América Latina: socialismo y sumak kawsay», publicando posteriormente las ponencias presentadas (SENPLADES: 2010).

Por ello, desde 2010, el buen vivir pasó a entenderse como el socialismo del *sumak kaway*, obligando a que las políticas públicas, que debían derivar del *PNBV 2009-2013* y de la concepción del buen vivir como alternativa al desarrollo, desde 2011, se derivaran de esta cuarta resignificación del concepto realizada por René Ramírez.

El nuevo pacto de convivencia de la Constitución de 2008, el *socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano*, recupera una ética biocéntrica de convivencia [...] Parte del hecho de la abismal desigualdad, exclusión y discriminación que existe en [...] Ecuador [...]. Una primera arista de la propuesta es reducir tales brechas a través de procesos de (re)distribución de los beneficios del desarrollo [...] mediante el reconocimiento de la justicia intergeneracional y considerando como sujeto de derecho a la naturaleza [...]. Parte del objetivo de buscar el Buen Vivir de los ciudadanos y colectivos — todos y todas sin discriminación alguna—, que no es viable si no se tiene como meta la garantía de los derechos de la naturaleza, la reducción de las desigualdades sociales, la eliminación de la discriminación, de la exclusión, y la construcción del espíritu cooperativo y solidario que viabilice el mutuo reconocimiento entre los ‘iguales diversos’ en el marco de una bioestrategia de generación de riqueza (Ramírez: 2010, 43-44).

Esta cuarta resignificación del buen vivir se alejó de los postulados indigenistas y posdesarrollistas y propició que diversos intelectuales ecuatorianos, como Luis Macas (2010), Luis Maldonado (2010) o Alberto Acosta (2010) comenzaran a disputar

el significado del buen vivir, generando así una trifurcación del concepto (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez, 2014). Dicha resignificación restó importancia a la dimensión decolonial del buen vivir («*sumak kawsay*»), enfatizó su carácter biocéntrico («biosocialismo», «ética biocéntrica» «garantía de los derechos de la naturaleza», «bioestrategia de generación de riqueza»), pero sobre todo reforzó su carácter poscapitalista («socialismo», «(re)distribución de los beneficios», «justicia intergeneracional», «reducción de las desigualdades sociales», «eliminación de la discriminación, de la exclusión», «construcción del espíritu cooperativo y solidario»). En este caso, su impacto en las políticas públicas ecuatorianas fue muy significativo, ya que la dimensión poscapitalista del socialismo del *sumak kawsay* fue el principal referente de las mismas en este período.

b.3) La quinta resignificación del buen vivir como finalidad de la transformación de la matriz productiva en 2012

Sin embargo, no todos los sectores del gobierno de Rafael Correa se sentían cómodos con la resignificación del buen vivir como socialismo del *sumak kawsay*, y una parte de él, liderados por el nuevo secretario nacional de Planificación y Desarrollo, Fander Falconí, y el ministro coordinador de Producción Empleo y Competitividad, Santiago León⁴⁰, impulsó una quinta resignificación más moderada del concepto. Esta quinta resignificación tuvo un carácter más neoestructuralista, ya que estaba orientada a la transformación de la matriz productiva, como variante de la transformación productiva con equidad (CEPAL: 1990). Este concepto, que ya aparecía con escasa relevancia en el *PNBV 2009-2013*, en el que se citaba 4 veces, pasará posteriormente a ser un concepto central de la planificación del desarrollo de Ecuador.

Para potenciar la relevancia de la transformación de la matriz productiva como referente de las políticas públicas de desarrollo para el buen vivir, la SENPLADES, bajo la dirección de Fander Falconí, publicó en 2012 un breve documento divulgativo denominado *Transformación de la Matriz Productiva. Revolución productiva a través del conocimiento y el talento humano* (SENPLADES: 2012).

El patrón de especialización primario exportador y extractivista ha sido posiblemente el problema más grave de la economía ecuatoriana durante toda la época republicana. Superarlo equivale a dar un giro total en la estructura del país y le permitirá al Ecuador la construcción del país del Buen Vivir que se anhela. El gobierno de la Revolución Ciudadana ha dado pasos importantes hacia un nuevo orden económico y social equitativo e inclusivo, impulsando decididamente la transformación del patrón de especialización productiva de la economía. Existen mejoras sustanciales en los indicadores de formación

⁴⁰ Economista ecuatoriano y ex-profesor de la Universidad Santa María, que, como miembro de Alianza PAIS, fue ministro coordinador de la Producción entre 2011 y 2013, viceministro de la Producción 2015 y 2016 y ministro de Industrias y Productividad entre 2016 y entre 2017 y 2018; y en 2017 director de la Corporación Financiera Nacional.

de capacidades en el marco de la educación y en el uso de tecnologías de conectividad y telecomunicaciones, asimismo se han alcanzado logros en infraestructura para la productividad sistémica como carreteras, desarrollo científico, cambio de matriz energética y dotación de bienes y servicios esenciales. Sin embargo, el cumplimiento de este desafío histórico demanda profundizar los resultados alcanzados a través de esfuerzos coordinados y planificados de largo plazo de todas y de todos. La transformación de la matriz productiva convertirá al país en generador y exportador de mayor valor agregado a través del aprovechamiento del conocimiento y el talento humano, con inclusión de nuevos actores sobre la base de una adecuada redistribución y equidad, asegurando de esta manera el Buen Vivir (SENPLADES: 2012, 25).

Esta quinta resignificación del buen vivir se alejó definitivamente de los postulados indigenistas, ecologistas y posdesarrollistas y suprimió las dimensiones decolonial y biocéntrica del buen vivir, matizando además de manera significativa su dimensión poscapitalista («nuevo orden económico y social equitativo», «esfuerzos coordinados y planificados de largo plazo», «adecuada redistribución y equidad») e incluso compensándola con una dimensión más capitalista («transformación del patrón de especialización productiva de la economía», «formación de capacidades», «uso de tecnologías de conectividad y telecomunicaciones», «infraestructura para la productividad sistémica», «cambio de matriz energética», «dotación de bienes y servicios esenciales», «país [...] generador y exportador de mayor valor agregado»). La relevancia de este concepto en las políticas públicas se concretaría un año más tarde, en el siguiente plan nacional de desarrollo (SENPLADES: 2013).

c) El buen vivir durante el tercer gobierno de Rafael Correa (2013-2017)

Durante el tercer gobierno de Rafael Correa, entre 2013 y 2017, el concepto político de buen vivir sufrió otras dos resignificaciones, una en el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017* y otra en el documento *El Buen Vivir. ¿Qué, por qué, para qué y cómo?*, aunque las políticas públicas implementadas en Ecuador durante este período parecen desvinculadas de ambas resignificaciones.

c.1. La sexta resignificación del buen vivir como socialismo del buen vivir y su pérdida de relevancia en el *PNBV 2013-2017* frente la transformación de la matriz productiva

Cuando en 2011, René Ramírez abandonó la SENPLADES y regresó Fander Falconí como secretario nacional, éste le dio una sexta resignificación al buen vivir, aunque dentro del marco del «socialismo del siglo XXI». Ese mismo año, Alberto Acosta impulsó la creación de la plataforma de izquierdas, opositora a Alianza PAIS,

denominada Frente Montecristi Vive⁴¹, desde la que se intentó recuperar los ideales y los valores de la Constitución de 2008, y entre ellos el buen vivir, que según sus miembros habían sido abandonados en la práctica por el gobierno de Rafael Correa.

Dos años después, en 2013, en un contexto de fuerte y sostenido crecimiento económico impulsado por la elevación del precio del petróleo y de otras *commodities* minerales, Alianza PAIS volvió a ganar las elecciones presidenciales y legislativas en Ecuador, con la reelección de Rafael Correa como presidente y de Jorge Glas⁴² como vicepresidente. En dichas elecciones presidenciales, Alberto Acosta se enfrentó, y perdió, contra Rafael Correa, liderando la Unidad Plurinacional de las Izquierdas, una coalición de partidos y movimientos sociales de izquierdas que incluía, entre otros, al partido indigenista MUP-Pachakutik y al Frente Montecristi Vive.

En dicho contexto, Fander Falconí lideró el equipo que redactó el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Todo el mundo mejor (PNBV 2013-2017)* (SENPLADES: 2013). Este subtítulo indicaba ya un cierto desplazamiento de conceptos constitucionales de origen indígena (interculturalidad y plurinacionalidad) por nuevos conceptos más próximos al socialismo (crecimiento y equidad). Así, Fander Falconí introdujo en el *PNBV 2013-2017* el nuevo concepto gubernamental de buen vivir, resignificado ahora como «socialismo del buen vivir», ya que él fue el responsable de la redacción del capítulo 2 «El Socialismo del Buen Vivir»; aunque dicho capítulo estaba inspirado en el ensayo de Ramírez (2010) y en el *Programa de Gobierno de Alianza PAIS 2013-2017* (Alianza PAIS: 2013). Este proceso de resignificación realmente desvirtuó aún más el concepto de buen vivir, que dejó de ser un sinónimo de alternativa al desarrollo, como lo había sido en el *PNBV 2009-2013*, para convertirse en un sinónimo de desarrollo socialista, apoyado en el crecimiento, la transformación productiva y la equidad. Así el concepto de transformación o cambio de la matriz productiva se convirtió en el nuevo concepto estrella del *PNBV 2013-2017*, restando protagonismo al concepto resignificado y desvirtuado de buen vivir.

⁴¹ Integraron el Frente Montecristi Vive, en un primer momento, destacados ex asambleístas constituyentes y algunos fundadores del Movimiento Alianza PAIS, tales como Manuela Gallegos (empresaria ecuatoriana, fundadora de Alianza PAIS, que fue Secretaria de Pueblos y Participación Ciudadana entre 2007 y 2009), Betty Amores (jurista ecuatoriana que fue asambleísta constituyente por Acuerdo PAIS entre 2007 y 2008 y asambleísta por Alianza PAIS entre 2009 y 2013), Gustavo Darquea (político ecuatoriano que fue asambleísta constituyente y presidente de la mesa 3 «Estructura institucional del Estado» de la ANCE entre 2007 y 2008 y miembro de la Comisión Legislativa y de Fiscalización entre 2008 y 2009 por Acuerdo PAIS), Fernando Vega (sacerdote ecuatoriano que fue asambleísta constituyente por Acuerdo PAIS, presidente de la mesa 8 de la ANCE sobre «Justicia y lucha contra la corrupción» entre 2007 y 2008 y asesor en la Secretaría Nacional de Migración entre el 2010 y 2011), Pedro Morales y Alberto Acosta.

⁴² Ingeniero eléctrico ecuatoriano, que, como miembro de Alianza PAIS, fue Ministro de Telecomunicaciones y Sociedad de la Información entre 2009 y 2010, Ministro Coordinador de Sectores Estratégicos entre 2010 y 2012 y vicepresidente de la República del Ecuador entre 2013 y 2017 y entre 2017 y 2018, hasta que fue destituido y encarcelado por corrupción.

No obstante, dicho concepto teóricamente mantuvo su dimensión ambiental al inspirarse también en la concepción europea del ecosocialismo, a raíz del ensayo de los académicos franceses Matthieu Le-Quang y Tamia Vercoutère, *Ecosocialismo y Buen Vivir* (Le Quang y Vercoutère: 2013).

El [...] Socialismo del Buen Vivir [...] articula la lucha por la justicia social, la igualdad y la abolición de los privilegios, con la construcción de una sociedad que respete la diversidad y la naturaleza [...]. El fin [...] es *defender y fortalecer la sociedad, el trabajo y la vida en todas sus formas*. El primer paso es resolver el acceso a bienes, oportunidades y condiciones que garanticen —al individuo, a la colectividad y a las generaciones futuras— una vida digna sin perjudicar a la naturaleza [...]. Nuestro desafío fundamental es universalizar los derechos y las oportunidades para que toda la ciudadanía ecuatoriana viva en plenitud. La realización y la felicidad individuales van de la mano del bienestar colectivo, del mutuo reconocimiento y la solidaridad, del respeto a la dignidad ajena y del cuidado de la naturaleza. Para ello debemos crear las condiciones para mejorar constantemente nuestra vida, sin deteriorar las oportunidades de los demás; construir un Estado plurinacional y popular que proteja los intereses de las mayorías, con capacidad de gobernar y modificar la dominación capitalista; y construir una organización popular que impida el dominio de los intereses particulares (SENPLADES: 2013, 16-17).

En el *PNBV 2013-2017*, la expresión ‘buen vivir’ siguió siendo la más citada, aunque en una cantidad sensiblemente inferior que en el *PNBV 2009-2013*, con 228 citas en 600 páginas. La expresión «buen vivir» aparece en todos los capítulos del *PNBV 2013-2017*, además de en los títulos de algunos de ellos, destacando entre todos el capítulo «El Socialismo del Buen Vivir», en el que se resignifica el concepto de buen vivir como parte de un programa político socialista, y el capítulo ‘Objetivos nacionales para el Buen Vivir’, en el que se configura dicho concepto resignificado como articulador de las políticas públicas de desarrollo del Ecuador.

No obstante, la nueva expresión de «transformación» o «cambio de la matriz productiva» se citaba también 101 veces en el *PNBV 2013-2017*, por lo que, aunque supuestamente el socialismo del buen vivir, como sinónimo de desarrollo socialista, era el concepto orientador del *PNBV 2013-2017*, realmente dicho concepto debió compartir su protagonismo con el concepto de la transformación de la matriz productiva. De hecho, este nuevo concepto fue el aglutinador de la principal estrategia política del tercer mandato de Rafael Correa. Y ello fue así porque el *PNBV 2013-2017* colocó la transformación de la matriz productiva como medio para alcanzar el fin del buen vivir (Caria y Domínguez: 2016), desplazando, por tanto, al buen vivir de la orientación de gran parte de las políticas públicas ecuatorianas, que pasaron a estar orientadas directamente por este nuevo concepto.

De hecho, el aumento de la relevancia de la transformación de la matriz productiva, se puso de manifiesto cuando Rafael Correa encargó a Jorge Glas coordinar, como vicepresidente, todas las políticas públicas encaminadas a dicho fin. Así en 2015, la VRE publicó el documento *Estrategia nacional para el cambio de la matriz*

productiva. (Vicepresidencia de la República del Ecuador: 2015), en el que la expresión «buen vivir» aparece citada 13 veces frente a las 44 veces que se cita la «transformación» o el «cambio de la matriz productiva» en 120 páginas.

La resignificación del buen vivir como socialismo del buen vivir provocó una reacción por parte de algunos intelectuales indigenistas, ecologistas y posdesarrollistas ecuatorianos, que generó una eclosión de la literatura sobre el buen vivir (Lang y Mokrani: 2011; Lang, López y Santillana: 2013; Hidalgo-Capitán, Guillén y Déleg: 2014) y consolidó la trifurcación del concepto antes mencionada (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán y Domínguez-Gómez: 2014).

Esta sexta resignificación del buen vivir siguió alejándose de los postulados indigenistas, ecologistas y posdesarrollistas e ignorando sus dimensiones decolonial y biocéntrica del buen vivir (ni siquiera se habla ya de socialismo del *sumak kawsay*, sino del socialismo del buen vivir, sólo se hace referencia a «una sociedad que respete la diversidad y la naturaleza» y a «construir un Estado Plurinacional y popular»); sólo da cierta relevancia a su dimensión poscapitalista («socialismo», «la justicia social, la igualdad y la abolición de los privilegios», «de la mano del bienestar colectivo, del mutuo reconocimiento y la solidaridad», «modificar la dominación capitalista», «construir una organización popular que impida el dominio de los intereses particulares»); aunque compensa dicha dimensión con matices propios del capitalismo («producir más, producir mejor, producir cosas nuevas»). La relevancia de esta nueva resignificación del concepto buen vivir en las políticas públicas se concretaría sólo hasta el estallido de la crisis fiscal del año 2015.

c.2) La séptima resignificación del buen vivir como felicidad y su vaciamiento desde la Secretaría Nacional del Buen Vivir

Casi simultáneamente a la redacción del *PNBV 2013-2017*, liderada por Fander Falconí, el gobierno de Rafael Correa creó la Secretaría del Buen Vivir en 2013, al frente de la cual colocó a Freddy Ehlers⁴³. Dicha secretaría estaba dedicada a promover la «felicidad» de los ecuatorianos y los logros sociales del gobierno de Alianza PAIS en los medios de comunicación.

Desde la SBV, Freddy Ehlers impulsó la última resignificación del concepto de buen vivir como «felicidad», simplificando así al máximo su significado. Esta resignificación fue incluida en un documento divulgativo denominado *El Buen Vivir. ¿Qué, por qué, para qué y cómo?* (Secretaría del Buen Vivir: 2015) y publicado por dicha secretaría.

⁴³ Periodista ecuatoriano, que fue candidato presidencial por el Movimiento Cívico Nuevo País en 1996 y 1998, y parlamentario andino por Nuevo País entre 2002 y 2006, y que, como miembro de Alianza PAIS, fue secretario general de la Comunidad Andina entre 2007 y 2010, ministro de Turismo entre 2010 y 2013 y secretario de Buen Vivir entre 2013 y 2017.

El *Buen Vivir* es un sinónimo de *felicidad*, pero no de carácter momentáneo, sino de la vida en su conjunto; *la felicidad* que representa la vida en plenitud, comprendiendo la armonía en tres dimensiones: las personas, la comunidad y la naturaleza [...]. La transformación cultural que estamos promoviendo requiere de un cambio en los valores, actitudes y prácticas de todas las personas. Re-encontrarse a uno mismo, reconocer todo lo bueno que tenemos, nuestra ilimitada capacidad de amar, entender la íntima relación que nos une a todos los seres humanos, vincular nuestra felicidad a la de los demás y sentir que todos nosotros somos parte de la naturaleza, por lo que no podemos lastimarla sin a la vez autodestruirnos, son pasos en el camino hacia una vida consciente (Secretaría del Buen Vivir: 2015, 27-32).

La SBV propició, además, la frecuente presencia de Freddy Ehlers en los medios de comunicación nacionales y extranjeros difundiendo una versión vitalista (*new age*) del buen vivir como felicidad. Dicha secretaria, con el propósito de divulgar el buen vivir entre los ecuatorianos, llegó incluso a producir dos programas semanales de televisión, denominados *Ama la vida – Buen Vivir* y *Acuerdo Buen Vivir*, para el canal público *El Ciudadano*.

La propia creación de la SBV, al margen de la SENPLADES y dependiente directamente de la Presidencia de la República, junto con las funciones asignadas a la misma (difundir el concepto de buen vivir, fomentar la práctica del buen vivir e impulsar la vida consciente para alcanzar la felicidad), supuso el definitivo alejamiento del concepto del buen vivir de cualquier tipo de modelo de desarrollo y de cualquier marco de referencia de las políticas públicas ecuatorianas y su conversión en un instrumento de «marketing político» (Acosta, citado por Fernández, Pardo y Salamanca: 2014, 102), bajo el eslogan gubernamental «el buen vivir es la felicidad de los ciudadanos» (Ehlers, citado por EFE: 2015).

Esta nueva resignificación del buen vivir como felicidad, realizada por la Secretaría del Buen Vivir, generó un amplio rechazo social y su ridiculización por una parte de la opinión pública; al tiempo que comenzaron a proliferar los ensayos críticos sobre el estilo de gobierno cada vez más autocrático de Rafael Correa (Cuvi *et al.*: 2013; Dávalos: 2014; Muñoz-Jaramillo: 2014). En la práctica supuso el vaciamiento del buen vivir de sus tres dimensiones originales, decolonial, poscapitalista y biocéntrica, y su adscripción a una supuesta filosofía *new age* que nada tenía que ver con el buen vivir como *sumak kawsay*, salvo tal vez un cierto carácter espiritual, pero basado en una espiritualidad vitalista de carácter occidental.

14.1.2. Epílogo del buen vivir como modelo de desarrollo en Ecuador desde 2017

Como consecuencia de todo lo anterior y de la crisis que estalló en Ecuador en 2015, la popularidad de Rafael Correa comenzó a caer. Debido a ello, y a pesar de que la reforma constitucional de ese año permitía la reelección presidencial indefinida, éste decidió no optar a ella de manera inmediata, y propuso la incorporación de una disposición transitoria en dicha reforma para que la reelección no fuese posible

en las elecciones presidenciales de 2017. Por ello, Rafael Correa cedió su candidatura presidencial al que fuese su vicepresidente en sus dos primeros gobiernos, Lenin Moreno, formando un tándem (impuesto por Rafael Correa) con su vicepresidente en su tercer gobierno, Jorge Glas.

Sin embargo, una vez electo como presidente, Lenin Moreno puso fin al "correísmo" y a la relevancia concedida al buen vivir en los gobiernos de Rafael Correa. Así, eliminó la SBV, reubicó el buen vivir como un elemento más del *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Toda una vida* (PND 2017-2021) (SENPLADES: 2017), que perdió la denominación de *Plan Nacional para el Buen Vivir* (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara: 2018). De esta forma el buen vivir fue desapareciendo progresivamente como referente de la política ecuatoriana y, en parte como consecuencia de ello, también de la política latinoamericana.

14.1.3. Conclusiones

El buen vivir, con sus siete resignificaciones a partir el concepto original de *sumak kawsay*, ha sido considerado como el modelo de desarrollo y el concepto articulador de las políticas públicas en Ecuador durante los gobiernos de Rafael Correa. No obstante, las políticas públicas implementadas en este país no siempre estuvieron en concordancia con las tres dimensiones originales del buen vivir (decolonial, poscapitalista y biocéntrica). A pesar de ello, el buen vivir ha sido considerado como un modelo de desarrollo de referencia para el resto de los países de la izquierda revolucionaria latinoamericana, especialmente para Bolivia, Nicaragua y El Salvador. En estos cuatro casos, el concepto del buen vivir ha sido resignificado, una o varias veces, desde su concepción indígena original para ponerlo al servicio de los proyectos nacionales de 'socialismo del siglo XXI'.

15. Diálogos entre buen vivir y feminismos. Encuentros y desencuentros en el horizonte crítico latinoamericano
Paula D'Amico y Daniela Pessolano

El objetivo de este capítulo⁴⁴, fruto del diálogo entre dos investigaciones distintas, es visibilizar los puntos de contacto, así como algunas tensiones entre el Buen Vivir / Vivir Bien⁴⁵ y los feminismos latinoamericanos. El encuentro entre estas perspectivas nos interesa particularmente en tanto ambas apuntan de manera crítica sobre los efectos e implicancias del capitalismo sobre las y los sujetas/os y la naturaleza, y ofrecen alternativas al enfoque hegemónico del desarrollo. Así, en línea con lo planteado por Pérez Prieto y Domínguez Serrano acordamos en la importancia de «contribuir a reelaborar un marco teórico sobre la sostenibilidad que permita trascender el sesgo economicista y androcéntrico de las teorías hegemónicas, así como de construir un paradigma socioambiental alternativo» (2015, 35).

En primer lugar, abordamos los puntos centrales de la propuesta del Buen Vivir y referimos brevemente a los mecanismos de traducción concreta en las reformas constitucionales de Bolivia y Ecuador procurando visualizar similitudes y diferencias, así como potencialidades y limitaciones de estos procesos.

Luego en un segundo apartado, damos cuenta de las críticas que el Buen Vivir plantea sobre el desarrollo entendido de manera convencional, es decir, asociado al

⁴⁴ El presente trabajo constituye una versión actualizada de un artículo elaborado por las mismas autoras en el año 2013, bajo el título Diálogos entre feminismos y buen vivir/vivir bien: distintas perspectivas, múltiples puntos de encuentro, publicado en la Revista Confluencia Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. pp. 13-35. Disponible en <http://bdigital.uncu.edu.ar/5626>.

⁴⁵ Este enfoque es denominado *Buen Vivir* en Ecuador y como *Vivir Bien* en Bolivia, es por ello que en esta primera referencia lo nombramos de las ambas maneras para hacer justicia de las dos denominaciones. Sin embargo, con el objetivo de agilizar la lectura de aquí en adelante lo denominaremos solamente Buen Vivir.

crecimiento económico y sostenido en una idea de progreso lineal. En similar dirección, este enfoque cuestiona la definición de la naturaleza como “canasta de recursos” pues parte de una mirada integral y de interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza. Seguidamente revisamos las confluencias —aunque también algunas tensiones— entre el Buen Vivir y distintas perspectivas feministas, principalmente de origen latinoamericano, como el feminismo poscolonial, el feminismo andino comunitario y popular y la economía feminista. En este punto, destacamos que en tanto el Buen Vivir configura una ruptura con la modernidad capitalista y amplía la mirada de la economía, permite la resignificación de los procesos de sostenibilidad de la vida, a la vez que un replanteamiento del papel de la naturaleza y de las mujeres en ellos.

Por último, en las reflexiones finales recuperamos los aspectos nodales desarrollados en el cuerpo del trabajo, a la vez que sostenemos que el diálogo y encuentro, aunque también las tensiones, entre el Buen Vivir y los feminismos latinoamericanos forman parte de los desafíos contemporáneos de las ciencias sociales en Latinoamérica, interpeladas incesantemente por el carácter transformador de los procesos de lucha regionales⁴⁶.

15.1. Potencialidades y limitaciones de los constitucionalismos transformadores de Bolivia y Ecuador

Cuando nos referimos al Buen Vivir pensamos en los pueblos y comunidades originarias y sus aliados progresistas de Nuestra América; en campesinos, mujeres, jóvenes y ancianos, largamente oprimidos y excluidos. También contemplamos la posibilidad de relaciones sociales más igualitarias y en íntima e indisoluble articulación con la naturaleza. Asimismo, no podemos dejar de destacar las experiencias concretas de dos países latinoamericanos que hace aproximadamente una década iniciaron su tránsito hacia el Buen Vivir. Nos referimos a Bolivia y Ecuador, que en los años 2009 y 2008 respectivamente, reformaron sus textos constitucionales a fin impulsar proyectos nacionales sustentados y guiados bajo sus premisas. Dicho esto, queremos resaltar que la incorporación “normativa” del Buen Vivir es producto de la histórica lucha que vienen librando esos grupos sociales a los que hacíamos referencia. Así, el proceso de reformas y su culminación en ambos textos constitucionales cristaliza movimientos de resistencia que reconocen un largo tiempo histórico y cuyo

⁴⁶ Quisiéramos aclarar que la redacción de este capítulo se realizó con anterioridad al golpe de Estado acontecido en Bolivia, en el año 2019. Esta ruptura del orden institucional afecta y alcanza, sin dudas, los procesos histórico-políticos y los debates teóricos que aquí abordamos. Por su parte, en el caso de Ecuador, desde el arribo a la presidencia de Lenin Moreno, en el año 2017, la puesta en marcha de acciones o iniciativas que puedan concretar las premisas del Buen Vivir también se han visto afectadas. Específicamente nos referimos a estos dos países porque son objeto directo de nuestro análisis, aunque el arribo de fuerzas políticas conservadoras, aun con sus singularidades, se verifica en buena parte del Cono sur. Estos hechos fortalecen lo que señalamos al terminar este párrafo: los procesos de luchas regionales y sus ímpetus transformadores, obstaculizados por la avanzada conservadora, refuerzan aún más los desafíos de las ciencias sociales latinoamericanas.

origen se encuentra en la violenta conquista de los territorios latinoamericanos en el siglo XV.

El componente indígena es uno de los principales cimientos del Buen Vivir en tanto disloca y desarticula el paradigma eurocéntrico occidental y con ello su noción de desarrollo. La centralidad y relevancia de la cosmovisión indígena no supone negar o desechar corrientes de pensamiento que también postulan la construcción de un mundo con mayores niveles de igualdad y armonía, es decir, aquellas que se enmarcan en la larga y fructífera tradición crítica europea. Significa más bien un distanciamiento de tales trayectorias teóricas, de modo tal que permita asumir el tiempo histórico latinoamericano, que en la actualidad experimenta una cualidad inédita: la persistencia de problemas modernos (fraternidad, igualdad, libertad) para los cuales no hay soluciones modernas occidentales (De Sousa Santos: 2010). De esta manera, lejos de sobrevalorar o convertir en dogma los conocimientos y prácticas indígenas, se apuesta a reflexionar desde un espacio profundamente latinoamericano, aunque en diálogo con otros paradigmas. Al decir de Acosta, «una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continua descolonización de la sociedad» (2010, 11). En definitiva, asumir otros saberes y valores que se diferencien de los prevalecientes en el mundo occidental, ligados a la mercantilización y el lucro, la privatización y la dominación. Recuperar los saberes indígenas se traduce en valorar el conocimiento ancestral, los objetivos colectivos, el reconocimiento social y cultural, las conductas éticas y espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza (Acosta: 2010).

Dicho diálogo e intercambio es expresado por De Sousa Santos (2010) en el concepto de ecología de saberes, el cual designa que no existe la ignorancia o el conocimiento en absoluto, sino que todos los conocimientos son incompletos. Es la búsqueda de un inter-conocimiento que supone dar espacio a otros conocimientos sin olvidar el propio. Las prácticas de los seres humanos entre sí y de éstos con la naturaleza implican diversas formas de conocer, sin embargo, el proyecto civilizatorio moderno privilegia fuertemente el saber científico, por su parte construido y distribuido de manera desigual. Es por ello que el Buen Vivir ofrece un camino para activar la ecología de saberes, recurriendo a los saberes indígenas y al uso contrahegemónico del saber científico. En línea con lo expuesto precedentemente y con la cita que iniciamos este trabajo, el Buen Vivir configura un proyecto político en sentido amplio que sabe reconocer el horizonte de su tiempo histórico, y aun con contradicciones y limitaciones, abrir un camino original que conduzca a la producción teórica y práctica cuya centralidad sea “ese otro que resiste en su ser otro”.

Si bien Bolivia y Ecuador impulsaron procesos de inclusión del Buen Vivir en sus textos constitucionales, dieron estos primeros pasos de manera divergente⁴⁷. Así, pasaremos a comentar brevemente la conformación de ambas Asambleas Constituyentes, dado que las especificidades de las trayectorias nacionales repercutieron en la fisonomía adquirida por cada constitución.

En el año 2000, Bolivia inició el proceso de reforma constitucional, el cual fue conducido en este primer momento por un amplio y diverso espectro de organizaciones sociales, especialmente originario indígenas campesinas⁴⁸, que lograron articular sus propuestas en un documento conocido como Pacto de Unidad. En 2006, con la llegada de Evo Morales (representante del Movimiento Al Socialismo —MAS—) a la presidencia del país, las iniciativas reformistas fueron capitalizadas por el ejecutivo. Ello no supuso una crítica radical de los actores sociales que habían protagonizado el proceso hasta ese momento, en tanto buscaban garantizar la consolidación de la constituyente y la sanción del nuevo texto constitucional. Un conjunto de dificultades y obstáculos, que significaron retrocesos para el movimiento popular, atravesaron y marcaron el desarrollo y desenvolvimiento de allí en adelante. En primer lugar, el incumplimiento del carácter plurinacional de los mecanismos de selección de los representantes constituyentes mediante la utilización de vías tradicionales (elecciones) y no de democracia directa, como se estableció originariamente. Además, la asamblea raramente tuvo autonomía y se bloqueó durante meses por la definición de las mayorías (absoluta o calificada). Otra cuestión de importancia fue la profundización de las diferencias territoriales y regionales, evidenciándose en la decisión del MAS de no tratar el tema de la capitalidad, lo que produjo fuertes y violentas resistencias en Sucre. Finalmente, la permanencia del racismo contra los/as representantes indígenas, lo que puso de manifiesto las resistencias a las transformaciones y cambios que supone la plurinacionalidad y la interculturalidad (De Sousa Santos, 2010). Este conjunto de tropiezos terminó por deslegitimar la asamblea, lo que fue capitalizado por el congreso nacional, que, transformado en congreso constituyente, preparó la versión definitiva del texto constitucional, validada través de un referéndum nacional en 2009.

⁴⁷ Parte de esas distinciones recaen en la denominación específica y el contenido del Buen Vivir: en Ecuador se lo designa como *sumak kawsay*, proviene del pueblo quichua y refiere al buen vivir en un sentido amplio. Por su parte, en Bolivia, se lo denomina como *suma qamaña* y se interpreta como una buena vida en comunidad, como un “buen convivir”. En este último caso, además, se suman otras expresiones cercanas como *ñandereko* (vida armoniosa) y *teko kavi* (vida buena) de los pueblos guaraníes (Gudynas: 2011a).

⁴⁸ Conformaron dicho Pacto, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias Bartolinas Sisa (FNMCIOS “BS”), el Movimiento Cultural Afrodescendiente, la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC).

En el caso de Ecuador, el contexto político y social en el cual se conformó la Asamblea Constituyente asumió características distintas. En abril de 2007, el partido de gobierno, Alianza País, que llevó a la presidencia a Rafael Correa, obtuvo el 60% de los representantes constituyentes, consiguiendo así controlar la conducción de la Asamblea. Tal como en el caso boliviano, las contradicciones y disputas marcaron el ritmo de la constituyente, dos de las cuales destacamos como más significativas. La primera, refiere a la intervención personal del presidente Correa en los trabajos y debates de la Asamblea, lo que en parte negó el carácter originario de la misma. Las participaciones del ejecutivo con relación a temas como extractivismo y ambientalismo, modelo económico y plurinacionalidad terminaron por generar fuertes tensiones con el sector progresista de la Constituyente; lo cual quedó a la vista en el notorio enfrentamiento entre Correa y Alberto Acosta, presidente de la Asamblea y fundador de Alianza País. La otra tensión importante provino de sectores conservadores, grupos católicos ligados al Opus Dei y parte de los medios de comunicación, que resistían el avance de los intereses populares. Estas tensiones provocaron la renuncia anticipada de Acosta y desvirtuaron el desenvolvimiento previsto para concluir con el texto constitucional definitivo. En efecto, se aprobaron 387 artículos en tres semanas, lo que contrastó con la disponibilidad de tiempo y la calidad de debate de los primeros tramos del proceso de reformas. Finalmente, en septiembre de 2008, la nueva constitución quedó refrendada por un contundente triunfo del presidente Correa y de sus sectores aliados.

Más allá de divergencias y matices, y buscando poner en primer plano los procesos de lucha, Bolivia y Ecuador demuestran que las transformaciones de carácter progresista que pusieron en marcha agrietaron —en parte— la dominación occidental y capitalista. Una herramienta clave fue el uso contrahegemónico de la democracia representativa, el derecho y el constitucionalismo, es decir, la utilización creativa por parte de las clases populares de instrumentos políticos hegemónicos a fin de expandir y motorizar sus agendas. Estos constitucionalismos transformadores o nuevos constitucionalismos son forjados e impulsados desde abajo, con un gran protagonismo de los excluidos y sus aliados. De la conjunción del uso contrahegemónico y la inclusión de la visión indígena surge algo nuevo, una normatividad que no tiene una definición precisa y que ha permitido incluir otros saberes y prácticas (De Sousa Santos: 2010).

Ciertamente, una constitución supone mucho más que un cuerpo normativo rígido, en tanto es expresión de un determinado proyecto de país y de las fuerzas sociales en pugna que buscan darle forma. A este respecto, señala Acosta que toda «constitución sintetiza un momento histórico; [que en ella] se cristalizan procesos sociales acumulados y se plasma una determinada forma de entender la vida» (2010, 5). El carácter progresista de la nueva normatividad de Bolivia y Ecuador no es suficiente para transformar radicalmente sus sociedades, pero sí constituye un elemento destacado en tal dirección. En el tránsito hacia proyectos plurinacionales basados en el Buen Vivir, la mayor visibilidad y protagonismo que en los textos constitucionales

asumen las formas de vida los movimientos populares, define parte de las potencialidades de los procesos de transformación en marcha. Sin embargo, cuando su involucramiento en tales procesos se retacea o cercena surgen limitaciones que dejan expuestas «las dificultades de realizar, dentro del marco democrático, transformaciones políticas profundas e innovaciones institucionales que rompan el horizonte capitalista, colonialista, liberal y patriarcal de la modernidad occidental» (De Sousa Santos: 2010, 63).

15.1.1. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo y los aportes del feminismo

15.1.1.1. El campo económico y los derechos de la naturaleza

Este Buen Vivir se conforma y define como una alternativa al orden capitalista dominante debido a una variedad de aspectos o elementos. Como ya vimos, uno de ellos proviene de la relevancia otorgada a los saberes tradicionales e indígenas. De la misma manera, las definiciones y concepciones en materia económica y en torno a la naturaleza emergen como cuestiones de especial relevancia.

Una parte importante de los y las autoras que estudian el Buen Vivir lo conciben como una alternativa al enfoque hegemónico del desarrollo, el cual sostiene que mediante el crecimiento económico es posible arribar a estadios o etapas de bienestar social generalizado. La denominada teoría del derrame afirma que los beneficios derivados de la expansión económica se volcarán naturalmente a los sectores menos favorecidos. El Buen Vivir es contrario a tal definición ilusoria del bienestar, a la par que critica su carácter universal y construcción como discurso dominante, sintoniando así con propuestas postdesarrollistas (Gudynas y Acosta: 2011)⁴⁹. De esta manera, «no sería un conjunto de desarrollos alternativos sino una exploración de opciones a la idea misma del desarrollo, sus expresiones en la gestión política, su institucionalidad y sus discursos de legitimación» (Gudynas y Acosta: 2011, 79). En definitiva, se desarticula del programa convencional del desarrollo y con ello de la idea de progreso lineal y continuo, estandarte de la modernidad occidental.

De lo anterior se entiende que la economía no se conciba como un ámbito diferenciado, distanciado y dominante sobre otros aspectos de la vida en sociedad, sino en estrecha vinculación con expresiones culturales, políticas, sociales y espirituales.

⁴⁹ Junto al enfoque postdesarrollista, centrado en las demandas ecológicas/ambientales y en el fuerte cuestionamiento al paradigma del desarrollo, encontramos otras dos corrientes que abordan el Buen Vivir desde perspectivas diferentes. Por un lado, la versión estatista y socialista, cuyo foco de atención este puesto en la equidad social, relegando las cuestiones ambientales, culturales e identitarias a un segundo plano. Los aportes del vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, constituyen un cabal ejemplo de esta corriente. Por el otro, autores y autoras, que buscan dar cuenta del componente indígena y pachamamista del Buen Vivir, donde asumen protagonismo la autodeterminación de los pueblos indígenas, así como los elementos espirituales de la cosmovisión andina. Para profundizar sobre las tres corrientes, consultar Hidalgo-Capitán, 2013.

Es igual de relevante que cualquiera del resto de ámbitos sociales, incluso se define con y por su relación con ellos. La deslegitimación de la esfera económica como directriz de la organización social cuestiona, asimismo, que el bienestar se defina únicamente por los ingresos económicos o a las posesiones materiales. Por el contrario, el Buen Vivir entiende que el bienestar de los seres humanos se conforma por la conjunción e integralidad de múltiples dimensiones, que es un proceso en permanente construcción, y que está íntimamente ligado al de los no humanos.

Otra cuestión relevante se dirige a impulsar vínculos equilibrados entre mercado, sociedad y naturaleza. Una lectura rápida podría asemejarla directamente a las propuestas de desarrollo sostenible hegemónicas⁵⁰, sin embargo, plantea considerables diferencias, en tanto el punto de partida es la crítica profunda de tales concepciones. La idea de sustentabilidad sigue estando presente, aunque con otros contenidos⁵¹. Este razonamiento, además, permite reconsiderar la diversidad como elemento clave y con ello revalorizar y visibilizar otras economías, en las cuales el papel de las mujeres y el trabajo de cuidados se resignifica. Cabe señalar que no se trata de extinguir los intercambios mercantiles y pasar a una economía de autoconsumo, más bien se apunta a la construcción de articulaciones dinámicas entre las diversas formas de organización económica.

En este punto, para los casos de Ecuador y Bolivia, países que dependen en gran medida de la exportación de sus recursos naturales —en particular gas y petróleo—, el desafío se encamina a superar el extractivismo, esto es, poner en marcha una transición hacia una economía postpetrolera que permita optimizar la extracción de estos recursos con mínimos o controlados efectos ambientales y sociales, por lo que se vuelve urgente frenar la expansión de la frontera hidrocarbúrfica (Acosta: 2009)⁵². En definitiva, se intentan privilegiar actividades económicas que no alteren la capacidad de los ecosistemas de regenerarse y mantenerse en el tiempo, a la vez que impulsar transiciones plurales hacia economías inteligentes, donde sea posible agregar valor a bienes y servicios (Fernández, Pardo y Salamanca: 2014).

⁵⁰ Son aquellas provenientes de organismos internacionales como Naciones Unidas y el Banco Mundial, que han construido un concepto de desarrollo sustentable que asegura el crecimiento económico ilimitado, aunque con un ropaje “verde”, lo que opera como un dispositivo tranquilizador en tanto, se supone, toma medidas para morigerar la crisis socio ambiental (Lander: 2011).

⁵¹ En dicho sentido, sintoniza con el denominado enfoque de la sustentabilidad súper fuerte, donde se utiliza el concepto de patrimonio natural (en lugar, de capital natural o recursos naturales) que no anula las formas de valoración económica, pero las reubica en relación a valoraciones ecológicas, estéticas, simbólicas, etc. (Gudynas: 2004).

⁵² Cabe mencionar a este respecto, el emblemático conflicto desatado en torno a la explotación de hidrocarburos en las inmediaciones del Parque Nacional Yasuní (Ecuador). Este caso manifiesta las dificultades del Buen Vivir en el orden práctico, especialmente aquellas que refieren los vínculos entre desarrollo económico y cuidado de la naturaleza.

Bajo este marco, resulta fundamental la intervención y control del Estado en la economía, pero también las múltiples formas organizativas populares. La intervención estatal es relevante e indispensable para la consecución del Buen Vivir, aunque voces críticas alertan sobre los riesgos de que tal accionar quede entrampado en los límites de una modernización capitalista, en la cual resulte paradójicamente funcional al orden establecido (Acosta: 2012). Al respecto, Alberto Acosta, al ser consultado en una entrevista sobre las particularidades del caso ecuatoriano, responde: «[...] el retorno del Estado es un hecho positivo en muchos aspectos. Pero no se intenta para nada construir otro tipo de Estado, potenciando, valorando, multiplicando todos los aportes que pueden venir desde las distintas culturas indígenas y afro. El retorno del Estado no está abriendo la puerta, en el caso ecuatoriano, a una verdadera transformación, es nuevamente un membrete. Se acepta la declaración constitucional de Estado plurinacional, pero no se camina hacia el Estado plurinacional» (Acosta en Fernández, Pardo y Salamanca: 2014, 107)⁵³.

Si la economía es concebida de una manera amplia, diversa y resigna el lugar entronizado que ostenta en el orden del capital, seguidamente entenderemos que las concepciones de la naturaleza también se alejan de las versiones tradicionales. De tal forma, ya no serán meros recursos naturales o materias primas, al tiempo que tampoco son ilimitados o infinitos. El Buen Vivir augura la posibilidad de vínculos de mayor equilibrio y menores niveles de deterioro entre sociedad y naturaleza, principalmente porque la producción se define por las necesidades y no por la generación y regeneración de valor. Ecuador llevó adelante las innovaciones jurídicas más relevantes mediante la incorporaron de los llamados “derechos de la naturaleza”⁵⁴. Con ellos, se reconocen sus valores intrínsecos independientemente del uso o utilidad que los seres humanos le otorguen. Al tiempo que pierde su sentido de propiedad, tampoco se define como intocable para satisfacer las necesidades del ser humano. Los derechos de la naturaleza se encaminan a proteger y mantener «los sistemas de vida, los conjuntos de vida; su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos» (Acosta: 2010, 17). En esta línea, Zaffaroni apunta que «no se trata

⁵³ Frente a este tipo de cuestionamientos, se erigen una serie de argumentaciones y respuestas que corresponden, en los términos de Hidalgo Capitán (2013), a la perspectiva estatista y socialista del Buen Vivir. Un exponente paradigmático de tal corriente es sin dudas Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia. En este caso, la problemática central pasa por asegurar la equidad social mediante políticas redistributivas, con lo que la contradicción entre modelo de desarrollo e impactos ambientales queda en un segundo lugar. Cabe señalar que no se desconoce, pero definitivamente no constituye el eje central del Buen Vivir, en oposición al enfoque posdesarrollista.

⁵⁴ La constitución ecuatoriana incluye los derechos de la naturaleza en el Capítulo VII, destacándose el artículo 71: La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos; y el artículo 72, que dispone derechos de restauración a la naturaleza, la cual será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados

del tradicional bien común reducido o limitado a lo humano, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo a los humanos de los cuales se requiere complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente» (2012, 111).

Pero, además, la centralidad otorgada a la naturaleza abre el espacio a una distinción jurídica relevante. Por un lado, se desenvuelve el campo de la justicia ambiental, abocada a las reparaciones de los seres humanos por daños ambientales; y por el otro, la justicia ecológica, que busca garantizar la persistencia y sobrevivencia de las especies y ecosistemas como redes de vida; va en ello el “derecho a la existencia” de los propios seres humanos (Acosta: 2010). De esta manera, en la constitución ecuatoriana la cuestión ambiental conjuga dos vertientes: un abordaje clásico o tradicional referido a los derechos de tercera generación (derechos a un ambiente sano) y simultáneamente los derechos intrínsecos de la naturaleza (Gudynas: 2011b).

15.1.1.2. El Buen Vivir en diálogo. Encuentros y tensiones con distintos enfoques feministas

En procura de mejores condiciones de vida para las mujeres, distintas corrientes feministas han dialogado críticamente con las concepciones y prácticas hegemónicas del desarrollo, y con mayor expectativa se han acercado al debate del Buen Vivir, estableciendo puntos de encuentro e integrando las fuerzas de lucha que confluyen en la definición de su institucionalización.

Una parte significativa de los feminismos que dialogan y participan del Buen Vivir comparten la crítica a la modernidad capitalista y promueven una ecología de saberes feministas (Red de Feminismos Descoloniales, 2014 en Varea y Zaragocin: 2017; De Sousa Santos: 2010). En este sentido, según De Sousa Santos el feminismo poscolonial o descolonizador «[...] es de trascendente importancia en la construcción de las epistemologías del Sur, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad» (2010, 104). Este feminismo se revela en primera instancia ante la pretensión homogeneizadora del feminismo euronorcentrico y sus aliados feminismos hegemónicos locales. Uno de sus principales referentes en el “tercer mundo” es Chandra Talpade Mohanty quien sostiene que el uso de una categoría “mujer” homogénea, reduce ahistóricamente a las mujeres a la condición de género, desconociendo otros factores determinantes de la identidad como la clase y la etnicidad. La definición de las mujeres del “tercer mundo” como oprimidas, con un estatus de objeto, ubica a las mujeres del “primer mundo” como sujetos de la historia y además facilita que estas últimas puedan juzgar desde el universalismo etnocéntrico las estructuras familiares, económicas, religiosas, etc. de otras culturas, tomando como referencia los estándares occidentales y definiendo a aquellas que se apartan de los mismos como “subdesarrolladas” o “en desarrollo”. Esto es interpretado por Mohanty como una forma de colonización y apropiación, que niega la pluralidad de diferentes grupos de mujeres (Mohanty: 1997 en Aguinaga, Lang, Mokrani y Santillana: 2011). Desde la perspectiva dominante, el único desarrollo posible es el del “primer mundo” desconociendo

las experiencias de resistencia, que además son consideradas marginales (Portolés: 2004 en Aguinaga *et al.*: 2011).

Los feminismos andinos, comunitarios y populares que nos convocan en este escrito, han surgido ligados a los movimientos sociales en Latinoamérica, principalmente indígenas, en el marco de las luchas contra las reformas neoliberales de las últimas dos décadas que implicaron el fortalecimiento del extractivismo y de la división internacional del trabajo en perjuicio de las mayorías empobrecidas, fundamentalmente mujeres procedentes de los sectores populares, indígenas, afroamericanas y campesinas (Aguinaga *et al.*: 2011). Estos feminismos presentes en Bolivia y Ecuador se caracterizan por formar parte de las resistencias más amplias al neoliberalismo, en el proceso de búsqueda de recuperación del Estado en su rol redistributivo, antimperialista y plurinacional. Constituyen un importante aporte a la institucionalización de Buen Vivir, articulando de manera compleja «[...] la lucha por la descolonización, la despatriarcalización, la superación del capitalismo y la construcción de una nueva relación con la naturaleza» (Aguinaga *et al.*: 2011, 77). Las interlocutoras no son ya mujeres de clase media, mestizas y profesionales sino negras, indígenas y campesinas que «[...] resignifican el feminismo desde sus contextos, experiencias, producciones culturales de la vida cotidiana y situación laboral, y en donde la naturaleza, la Pachamama, aparece como categoría central de encuentro y también de movilización» (Aguinaga *et al.*: 2011, 78).

Es interesante destacar, no obstante, que a lo largo de los años las demandas y propuestas de género y feministas han sido acogidas y plasmadas de manera diferencial según el país en cuestión. Siguiendo a Vega (2013) más allá de los conflictos existentes, en Bolivia el gobierno ha conservado una base social amplia, con el apoyo de las organizaciones indígenas, contexto en el que las mujeres indígenas han incrementado su visibilidad y empoderamiento. En esta dirección, han logrado participar activamente del debate social e impactar en las políticas públicas siendo un ejemplo significativo de ello la creación en 2010 de la Unidad de Despatriarcalización perteneciente al Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas (Vega Ugalde: 2013). En Ecuador en cambio, luego de la constituyente, el gobierno se distancia de las organizaciones indígenas a causa de la profundización del extractivismo y de la criminalización de la protesta social (Vega Ugalde: 2013). En este país el movimiento de mujeres y feminista ha demostrado una menor capacidad de organización e impacto que en Bolivia, siendo el campo de la economía social y popular en el que han logrado mayor injerencia (Vega Ugalde: 2013).

Pese a las diferencias de ambos países, Zaragocin y Varea (2017) reconocen como aspecto común y problemático, que la aplicación práctica del Buen Vivir ha resultado más tolerante con la violación de derechos de las mujeres que con aquellos que corresponden a las poblaciones indígenas y a la naturaleza (Zaragocin y Varea: 2017). En este escenario las feministas andinas, comunitarias y populares constituyen una fuerza de lucha dentro del entramado de actores que buscan imprimir su visión e

intereses en la institucionalización del Buen Vivir. De esta manera y particularmente en Bolivia se encuentran luchando por una descolonización en sentido feminista, ya que para ellas no hay descolonización posible sin despatriarcalización. Según Paredes, feminista comunitaria, no se da un paso automático de la primera a la segunda. Para ella haber expulsado al gringo y al q'ara del manejo del gobierno y de las principales instituciones del Estado no fue fácil pero sí posible, ahora resta expulsar al gringo, al q'ara y al patrón que habita en los propios hombres y en las mujeres mismas, la «[...] descolonización de nuestras propias cabezas y nuestros propios cuerpos» (Paredes: 2011, 2). Al respecto sostiene que existe un patriarcado incaico precolonial y que su no reconocimiento por parte de sus hermanos indígenas no es otra cosa que el desconocimiento de las propias formas de colonización y dominación (Paredes: 2011).

Los feminismos aportan a los procesos de descolonización en marcha, pues denuncian que no es lo mismo ser mujer blanca profesional, que mujer indígena campesina, de la misma manera que no es equivalente ser negro y pobre que negra y pobre. Esto lleva a pensar no sólo en las desigualdades y dominaciones que se producen entre comunidad y culturas distintas sino al interior de estas: en la diferencia también puede existir desigualdad (De Sousa Santos: 2010) hecho que vienen manifestando feministas indígenas en sus comunidades.

Distintas autoras (Rivera: 2004; Hernández Castillo: 2001 y Celiberti: 2010) coinciden en señalar que las comunidades indígenas deben afrontar los problemas reales de desigualdad y violencia de género más allá del discurso o la propuesta indígena, que en cierta medida enfatiza los aspectos positivos de su cultura y su relación con la naturaleza.

Sin dudas un cuestionamiento nodal de estos feminismos a las concepciones del Buen Vivir es respecto de la complementariedad chacha-warmi, que refiere a la relación de género de la cosmovisión andina y alude a un particular binarismo entre hombres y mujeres. «La idea central del concepto es que ni el hombre ni la mujer aislados son plenamente ciudadanos o personas enteras de su comunidad. Son la mitad de un todo y sólo juntos constituyen un ser completo ante la comunidad» (De Sousa Santos: 2010, 107). Choque Quispe sostiene que «una cosa son los principios y otra las prácticas» y que «esta visión que todavía queda anclada en el esencialismo andino desconoce la realidad de la gente» (Choque Quispe: 2009, 36 en De Sousa Santos, 2010 y en Celiberti, 2010). Es por esta razón que se argumenta, no la necesidad de desechar esta noción sino de hacerla efectiva en la cotidianidad, construyendo un mayor protagonismo público de las mujeres y en las organizaciones, eliminando las jerarquías que se ocultan tras la complementariedad.

Paredes en cambio propone otra forma de ver las relaciones entre mujeres y hombres. Entiende que la complementariedad heterosexual de la familia indígena es la naturalización de la opresión, discriminación, explotación y dominación de las mujeres, a diferencia de esto, llama a sustituir la noción de pareja por la de par político y la de familia por la de comunidad. Comunidad es otra forma de comprender la

sociedad, existiendo comunidades deportivas, culturales, religiosas políticas, de lucha, barriales, agrícolas, universitarias compuestas por dos mitades (que pueden ser tres partes si hay personas intersexuales) imprescindibles, no jerárquicas y autónomas una de la otra. Estas partes no conforman una pareja, sino un par político, por lo que deja de lado la heterosexualidad obligatoria (Paredes: 2011).

Tal como ya afirmamos el Buen Vivir ha sido pensado de manera predominante como una alternativa a la propuesta hegemónica de desarrollo, motivo por el cual la economía se ha convertido en un campo de discusión privilegiado. Campo, asimismo, en el que el feminismo económico y ecológico y el Buen Vivir han logrado confluir y retroalimentarse. Este aspecto ha sido evaluado de manera positiva por algunas pensadoras, pero también críticamente como una limitación del horizonte de las discusiones sobre los derechos de las mujeres (Vega: 2017).

Según Vega (2017) la categoría de sostenibilidad de la vida es un punto de encuentro, especialmente en el contexto ecuatoriano, entre la propuesta del *Sumak Kawsay* y la economía feminista, sin embargo, la autora aclara que tienen distintas acepciones en una y otra. Mientras que en la primera «[...] el énfasis se coloca en la relación armónica de la comunidad con la naturaleza, en el respeto y conexión con sus ciclos, pues de ella depende la continuidad de la vida económica y comunitaria» (Vega: 2017, 44), en la segunda «[...] el énfasis radica en el trabajo de cuidado que se realiza para atender las necesidades humanas y que ha sido asignado culturalmente, principalmente a las mujeres» (Vega: 2017, 44).

En distintas partes del mundo, las feministas han participado de las disputas en materia económica movilizadas por las condiciones de invisibilidad del trabajo femenino y la concentración de las mujeres en tareas reproductivas y no remuneradas (Benería: 2004, Espino: 2011; Esquivel: 2011). Han realizado un esfuerzo por redefinir el concepto dominante de trabajo habitualmente ligado al empleo y a la relación de dependencia, identificando diversas modalidades de trabajo y elaborando la noción de trabajo de cuidados definido a partir de las experiencias femeninas. Han sostenido, también, una visión integradora entre procesos productivos y reproductivos, afirmando que el trabajo de cuidados constituye la base oculta de la economía y que con el trabajo gratuito las mujeres han subsidiado históricamente los procesos de acumulación del capital. Situaron la actividad económica en un marco amplio que sobrepasa el mercado, dando visibilidad y protagonismo a relaciones, procesos y actores/as que no se desenvuelven —o no únicamente— en relaciones mercantiles. Asimismo, se propusieron un cambio de paradigma para la economía que implica una transformación radical de sentido y finalidad: pasar de la preocupación por el crecimiento económico y la obtención de ganancia al foco en la satisfacción de las necesidades vitales de los seres humanos, a la sostenibilidad de la vida (Carrasco: 2001 y 2009; León: 2010; Aguinaga *et al.*: 2011).

En este sentido, múltiples son las coincidencias con la economía pensada en función de la consecución del Buen Vivir⁵⁵. La principal se sitúa en que el paradigma económico no está orientado por la lógica de la acumulación y la reproducción ampliada del capital, sino por la afirmación de una lógica de sostenibilidad y reproducción ampliada de la vida (León: 2011). De esta manera, la vida y el trabajo constituyen ejes de la economía bajo los principios de solidaridad, reciprocidad, complementariedad y cooperación, sustituyendo a la centralidad del mercado, la competencia y el egoísmo, como principios rectores (León: 2011).

A diferencia del pensamiento económico dominante que entiende que los individuos actúan de manera independiente unos de otros, en la búsqueda de la maximización de las ganancias y las utilidades, el Buen Vivir se funda en el reconocimiento de que los seres humanos somos parte de la naturaleza, dependemos de ella, y somos interdependientes unos de otros (León: 211).

La economía no se reduce al ámbito y a los códigos del mercado capitalista, sino que se entiende de forma ampliada; incluye procesos y relaciones no mercantiles como el trabajo de cuidados y la producción para el autoconsumo. Esto posibilita reconocer distintos/as actores/as como por ejemplo las mujeres indígenas, pues como señala León «la economía realmente existe y se caracteriza por la diversidad de formas de organizar la producción, la reproducción, el trabajo y el intercambio» (León: 2011, 4).

El trabajo ocupa un rol central y se define en su diversidad, en este sentido, la constitución ecuatoriana actual y en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2008-2013 reconocen, sus distintas modalidades (trabajo en relación de dependencia o autónomo, trabajo de auto sustento y de cuidado humano). El cuidado en este marco se convierte en una categoría económica central, inscribiéndose en la reproducción de la vida en sentido integral. Retoma las reflexiones de la economía feminista al respecto, pero las trasciende, pensando el cuidado no sólo para los seres humanos sino para todas las formas de vida, es decir se trata de establecer sistemas de vida que no deben depredar la naturaleza, que requiere de su restauración, de protección y de manejo sustentable. El cuidado en sentido integral se liga a un cuestionamiento del concepto de productividad, pues supera el objetivo de maximizar ganancias y la sobrevalorización de la inversión y el dinero, pasando a sostener como objetivo la maximización de la sostenibilidad y diversidad económica, con equilibrio humano y ambiental (León: 2011).

⁵⁵ A partir de aquí referiremos especialmente al caso ecuatoriano y a los desarrollos teóricos de Magdalena León, una referente destacada en la temática que ha participado activamente como asesora en el proceso constituyente ecuatoriano y en la definición de políticas públicas.

15.1.2. Reflexiones finales

En este trabajo dimos cuenta de lo que a nuestro entender son los trazos centrales del Buen Vivir, para lo cual vinculamos aspectos de orden conceptual con las experiencias de institucionalización de dos países latinoamericanos, Bolivia y Ecuador, que han iniciado el tránsito hacia la conformación de proyectos plurinacionales basados en sus premisas. Tal como hemos expuesto, y siguiendo a los y las autoras que guiaron nuestro trabajo, el Buen Vivir, más allá de las particularidades de ambos contextos nacionales, es un proyecto en disputa y en incesante (re)construcción. Así, a la par que consideramos un avance sustancial que los nuevos constitucionalismos hayan permitido resignificar formas de vida que se desmarcan de la lógica dominante, y que ello haya sido posible por una histórica lucha de los sectores campesino indígenas, también reconocemos sus limitaciones. Una de suma relevancia asoma cuando el proceso de reformas pierde el protagonismo de dichos sectores y de sus aliados progresistas, y queda ceñido a iniciativas estatales que terminan por apaciguar la potencia y el alcance de las transformaciones en marcha. Sigue siendo un gran desafío para las democracias latinoamericanas llevar adelante innovaciones institucionales que quiebren el horizonte capitalista, colonial, liberal y patriarcal de la modernidad occidental.

La recuperación de las cosmovisiones indígenas y sus concepciones alternativas de la naturaleza, el reconocimiento de la interdependencia entre los seres vivos, la centralidad de la vida y el trabajo, la valoración positiva de la diversidad productiva y reproductiva de la vida, la visibilización de distintos protagonistas de los procesos económicos, el cuestionamiento del mercado como esfera central de la economía y el importante lugar ocupado por la economía del cuidado, constituyen una fuente de vitalidad privilegiada del Buen Vivir, donde claramente el rol que ocupan las mujeres en la reproducción de la vida es visibilizado y revalorizado.

Los feminismos han encontrado cabida en el Buen Vivir y se han constituido como una fuerza en pugna en el entramado de actores sociales que buscan imprimir su visión e intereses en los procesos sociales en marcha. De esta forma, principalmente las feministas andinas, comunitarias y populares luchan por una descolonización en sentido feminista, lo que implica la imposibilidad de pensar la descolonización sin despatriarcalización. Otro de los retos entonces radica en avanzar firmemente en la defensa amplia de los derechos de las mujeres, los que han quedado un tanto relegados en comparación, por ejemplo, con la defensa del ambiente. En contextos de deconstrucciones y reconstrucciones entonces, distintas corrientes feministas se acercan al Buen Vivir a través de acuerdos y consensos, pero también de advertencias y tensiones.

Para finalizar, entendemos que es necesario realizar un brevísimo comentario sobre la importancia del diálogo teórico (como el que aquí establecimos entre Buen Vivir y feminismos) pero también la indudable relevancia de activar diálogos fluidos

entre las producciones académicas y la praxis de los sectores populares. Las posibilidades de renovación y transformación de las ciencias sociales latinoamericanas son un correlato del andar simultáneo con las experiencias de resistencia de nuestros países. Para ello resulta fundamental rebelarse contra la impronta androcéntrica, eurocéntrica y etnocéntrica en la construcción de un conocimiento científico que apoye simultáneamente los procesos descolonizadores y despatriarcalizadores.

16. Del discurso a la práctica: la realidad económico-política del extractivismo

Ibeth Johana Molina Molina y Arnold Esteban Bonilla Reyes

La explotación de recursos naturales a gran escala, juega un papel importante en la economía de muchos países tanto industrializados, como en los mal llamados “en vía de desarrollo”. Aun cuando es evidente que el ejercicio extractivo genera repercusiones irreparables al medio ambiente, a los ecosistemas y al tejido social presente en los territorios intervenidos, pareciera que las consecuencias a pequeño, mediano y largo plazo no fueran suficientes para reevaluar esta opción debido a los daños sociales y por ser ambientalmente impertinente.

No obstante, la tensión social que se presenta a partir de la disputa por el uso, explotación o conservación del territorio es hoy motivo de lucha en diferentes latitudes del continente americano, por parte de colectivos sociales urbanos o campesinos, indígenas y comunidades afro descendientes quienes experimentan en carne propia las consecuencias nefastas de unas políticas de estado que privilegian los dividendos económicos que este tipo de actividades genera, al derecho de estas comunidades por habitar y existir en estos territorios.

En este capítulo, se analizarán cuáles son las repercusiones del extractivismo y qué categorías podrían ayudar a explicar dichas implicaciones asociadas a la concepción de territorio.

16.1. Las promesas del desarrollo

Para empezar, es necesario analizar cómo, particularmente en Latinoamérica, se ha instalado el concepto de desarrollo económico como un discurso o categoría que perfila las metas hacia las cuales se orientan los países, el cual surge como la respuesta (desde Occidente) a las dificultades de las naciones del “tercer mundo” para alcanzar los niveles aceptables de crecimiento económico, en relación con los países industrializados. El concepto de desarrollo se convierte entonces en ideología oficial y en

eslogan, en el sentido en que los países del tercer mundo no crecían económicamente porque no se desarrollaban y por esta razón, no alcanzaban la solución inmediata a sus carencias y necesidades. Así, el desarrollo se asumió desde indicadores definidos por la racionalidad de los mecanismos económicos, ignorando otros elementos que configuran y dinamizan una sociedad: «El desarrollo, debe ser visto como un régimen de representación, como una “invención” que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados» (Escobar: 1996, 14).

Este discurso, sustentado y apoyado casi exclusivamente desde el crecimiento económico, entró en una etapa de discusión y debate en América latina, aproximadamente a partir de la década de los setenta, porque planteó una visión homogénea y exógena de desarrollo que develó unos desequilibrios insostenibles y los altos costos sociales para las sociedades en vía de desarrollo. Esto a raíz de la reflexión y transformación social que promovieron académicos como Paulo Freire en Brasil con la pedagogía del oprimido, y Fals Borda en Colombia, con la investigación acción participante, y las apuestas teóricas posteriores de Max Neef con su apuesta de desarrollo a escala humana (1986), o Sergio Boisier con el desarrollo territorial (1999), y también con las luchas de resistencia que desde los movimientos indígenas o grupos minoritarios han gestado apuestas tan interesantes de posdesarrollo como el buen vivir o las autonomías de los pueblos afrodescendientes.

De ahí que surgieran posturas “alternativas” que respondan de una forma más integral a las necesidades y al contexto de las naciones. Junto con estas alternativas se fortalecieron los movimientos sociales y sus luchas, que exigían a los discursos desarrollistas nuevos caminos para ejercer su soberanía sobre el territorio y ampliar los canales de participación y ejercicio de su ciudadanía.

No obstante, el desarrollo sigue siendo un factor determinante para la economía mundial, pese a las amplias disputas epistemológicas y sociales, esta categoría continúa organizando el mundo, y las implicaciones del modelo de desarrollo económico en su variante neoliberal depredadora, ha transitado a la extracción de recursos naturales a gran escala, como posibilidad concreta de éxito y acumulación de capital; esta condición se naturaliza en el imaginario colectivo como el dominio de los recursos naturales sin restricción alguna y con una visión insostenible a futuro.

Gudynas afirma que la idea del desarrollo quedó, por tanto, atada al crecimiento económico y, en consecuencia, también quedaron subordinados los temas del bienestar humano, ya que se consideraba que la desigualdad y la pobreza se resolverían esencialmente por medios económicos (sf, 1). Asimismo, Escobar nos recuerda que es a partir del concepto de pobreza que se construyó en gran parte, el sistema discursivo moderno, de hecho, fue en relación con la pobreza como surgieron las modernas formas de pensamiento sobre el significado de la vida, la economía, los derechos y la administración de lo social (1996, 53). En esa dicotomía, surgieron también modelos

de desarrollo sostenible, asociados a balancear el vínculo entre el ámbito económico y social, y al “control” de sus efectos más o menos inmediatos sobre la naturaleza o el medio ambiente: «En el marco del neoliberalismo, los discursos de ecodesarrollo serán desplazados por los de desarrollo sustentable, atendiendo a las nuevas condiciones de los países latinoamericanos que atravesaban por la crisis de la deuda. Se planteaban las condiciones de desigualdad de los diferentes Estados a nivel mundial, frente a lo cual el desarrollo sustentable se plantea como un estadio de cuidado de la naturaleza como requisito para la supervivencia de la vida humana, pero sin las tensiones de profundizar en los principios de igualdad y democracia» (Toro *et al.*: 2012, 117).

No obstante, estos modelos, ampliamente recogidos por el andamiaje institucional del orden mundial y local a través de los diferentes programas de desarrollo, de fondo no problematizan las condiciones estructurales que no permiten que dichos modelos se adapten a las realidades particulares, ni problematizan la compleja relación entre naturaleza y sociedad, motivada por el carácter destructivo de la noción contemporánea del desarrollo y la degradación ambiental que se institucionaliza en las políticas públicas a pequeña y gran escala.

Así, estos discursos se institucionalizan vía complejas tramas de significación legal, cultural y social que circulan en las políticas públicas locales y se instalan en las prácticas sociales, ocupándose de definir la realidad en cierta forma y no de otra, como lo señala Enrique Leff «el discurso dominante de la sostenibilidad promueve un crecimiento económico sostenido, soslayando las condiciones ecológicas y termodinámicas que establecen límites y condiciones a la apropiación y transformación capitalista de la naturaleza» (2004, 23). Esto lo analizaremos en las páginas siguientes, no sin antes establecer la relación entre los modelos de desarrollo imperantes y su enclave territorial, así como las producciones de sentido en torno a esos vínculos insoslayables.

16.1.1. Territorio y ecología política

El vínculo que existe entre sociedad, naturaleza y territorio es analizado por diferentes perspectivas teóricas, una de ellas es la Ecología Política, que estudia los conflictos por la distribución, acceso y control de los recursos naturales en un territorio específico. En ese sentido, analizar las relaciones entre sociedad, cultura y naturaleza devela una forma de producción de sentido que involucra la comprensión de las relaciones sociales en y sobre el territorio, los intereses de los actores presentes junto a las relaciones de poder en la toma de decisiones sobre el uso del mismo, en relación con las formas de ser y estructurar la vida en comunidad. En pocas palabras, comprender los conflictos asociados a los intereses particulares que determinan el uso y apropiación del territorio.

Los conflictos ecológicos distributivos dan cuenta de la controversia de información, intereses o valores que se refieren a aspectos relacionados con el acceso,

apropiación, calidad y distribución ecológica o económica de los recursos naturales. Sanabria (2013) se refiere a la distinción entre lo que se produce socialmente y la manera como se apropia individualmente, así como las externalidades causadas por el uso de los recursos naturales, cambiando las condiciones del entorno y afectando la calidad de vida de las personas.

A partir de esta referencia, entender las repercusiones del extractivismo implica analizar las prácticas que históricamente los actores han ejercido sobre el territorio, las cuales se ignoran intencionalmente —en la mayoría de los casos— cuando se avala la explotación de recursos a gran escala; es decir, es clave reconocer los mecanismos mediante los cuales los actores sociales se apropian de su territorio, los cuales trascienden el ámbito legal. No obstante, las políticas transnacionales extractivistas se amparan en mecanismos legales que garantizan la explotación y superponen esta perspectiva sobre el derecho histórico a que los habitantes participen o deliberen en la forma más adecuada para determinar su ocupación. La perspectiva jurídica a partir de la cual los Estados deciden cómo intervenir la tierra, desconoce en gran medida el factor socio-cultural y ambiental vinculado al territorio: «La esencia del concepto de territorio, está en su carácter recreador de la propia existencia de las comunidades o colectivos que lo apropian, así como en sus atributos: totalidad multidimensional, soberanía y multiescalaridad. El territorio como totalidad multidimensional, implica que cada territorio contiene dentro de sí las dimensiones política, económica, social, cultural y ambiental. Su atributo de soberanía hace alusión a que su apropiación no es poder exclusivo del Estado, sino construcción histórica de los pueblos, de las clases y de los diferentes grupos sociales existentes al interior de los estados, existen pues, múltiples soberanías que pueden ser ejercidas por diferentes sujetos sociales» (Sánchez: 2013, 41).

En este sentido, el territorio está compuesto por múltiples escalas geográficas, por la diversidad de perspectivas, usos y apropiaciones, que se unen por medio de la multidimensionalidad de significaciones (Mançano: 2008) que pueden ser representadas como escalas sobrepuestas que dan cuenta de la acción política en varios niveles que pueden vincular lo local, regional, nacional hasta el ámbito internacional.

16.1.2. Violencia, conflictos y despojo: productos exportables

En concordancia con lo anteriormente expuesto, el actual sistema económico está fundamentado en la acumulación de riqueza, para eso los grandes conglomerados de capital deben moverse y transformarse constantemente, lo que avala el uso desmedido de la naturaleza y el territorio en una lógica extractivista que es nociva para la sostenibilidad en un sentido amplio. Dicho modelo se soporta mediante complejos dispositivos jurídicos que se han exportado a los diferentes gobiernos latinoamericanos y que se acompañan por reformas laborales, tributarias o ajustes estructurales que se traducen en una gran concentración de riquezas por la vía del

despojo y la explotación de recursos naturales: «El Estado pasó de ser un agente económico y líder de los proyectos extractivos a un agente regulador y administrador de los recursos existentes para favorecer la entrega de los recursos del subsuelo a las multinacionales» (Medina: 2014, 64).

Una de las promesas de este modelo extractivista, es la indemnización a los territorios y sus habitantes a partir de un margen de ganancias que permita dedicar parte de ellas a realizar actividades productivas alternativas que compensarían los daños ocasionados a la naturaleza, sin embargo, dichas acciones jamás restablecerían las condiciones naturales existentes en el momento de iniciarse la explotación de los recursos.

Así las cosas, uno de los impactos ambientales más significativos del extractivismo se relaciona con la disminución en la calidad y disponibilidad de agua en las zonas de los proyectos mineros, por afectación a las aguas superficiales y subterráneas, lo que pone en riesgo el consumo humano y el mantenimiento de las especies acuáticas y la vida silvestre en general.

Otro impacto explícito en el contexto social es el desplazamiento “obligatorio” de los habitantes de dichos territorios, por causa de la expansión de proyectos de exploración y explotación de recursos naturales. En ese sentido, la minería es una actividad que se desarrolla en mayor medida en áreas rurales, así, el desplazamiento, el despojo y la usurpación de tierras son comunes para las poblaciones campesinas, indígenas y afro (en el caso colombiano) que habitan en territorios ricos en minerales y que son objeto de explotación minera legal e incluso informal: «Las investigaciones relacionadas con el impacto social se centran en las movilizaciones de campesinos e indígenas en rechazo de los proyectos mineros que se instalan en los territorios afectando las prácticas culturales, la actividad agraria y el derecho a la tierra; sin embargo, las luchas de los trabajadores son poco abordadas, aunque hay algunos estudios que muestran cómo la minería a gran escala no solo despoja y explota a las comunidades campesinas e indígenas sino también a sus trabajadores, siendo en Colombia las luchas laborales en la gran minería las principales en número y frecuencia en los últimos años» (Guerrero: 2012, 4).

Asimismo, la lógica del despojo se materializa como una afectación relevante de este modelo extractivista, al establecer vínculos “non sanctos” con actores armados ilegales vinculados de manera directa con la explotación minera, por ejemplo, en el caso colombiano, debido a la numerosa presencia de agentes “grises”⁵⁶ quienes a

⁵⁶ Este es un término enunciado por el economista Luis Jorge Garay, quien afirma que «los agentes grises son agentes que se mueven en la legalidad y la ilegalidad, lo que les posibilitan tener una conexión con la economía abiertamente ilegal y con la legal, para no solo lavar capitales e introducir las utilidades o parte de las utilidades del negocio ilegal en la economía legal, sino para poderla legalizar y a su vez reproducir. También para poder tener mayor grado de influencia desde fuera y/o desde dentro del Estado para fines políticos, sociales, económicos y penales. Incluso, jurídicos. Eso es lo que nosotros llamamos avance en la reconfiguración y captura del Estado que le permite

su vez son actores del conflicto armado (en el caso colombiano) que se mueven entre la legalidad y la ilegalidad, privilegiando la concreción de sus intereses particulares, con fines de lucro, y recurriendo a la violencia como una vía legítima de aumento de los capitales grises sin ningún condicionamiento social o político. Esta es otra de las formas de afectación que reciben los territorios y sus comunidades: «Encontramos algo muy grave y es que, si se cruza el mapa de las solicitudes de licencia minera con el del desplazamiento forzado tradicional, el abandono y despojo de tierras, se descubre un traslapamiento muy alto. Además, en municipios con alto nivel de violencia es donde hay más intereses mineros, y eso no quiere decir que la minería por sí sola genere violencia, sino que hay una lucha, como lo ha mostrado Paul Colie, en estudios del Banco Mundial, en la medida en que hay riquezas grandes en territorios donde el Estado no tiene toda la legitimidad. En estos escenarios, los grupos que suplantán al Estado buscan el predominio del poder del territorio para aprovecharse de la riqueza, y eso genera violencia» (Garay: 2013).

Es por ello, que la minería se convierte así en una actividad muy llamativa para este tipo de organizaciones tanto así, que no tienen límites por ejemplo en el desplazamiento de comunidades, o el aumento de la violencia y el daño irreparable a los ecosistemas. «Los minerales como oro, coltán y uranio no solo son más rentables y representan una excelente fuente de recursos, sino que la actividad es mucho menos peligrosa que el narcotráfico» (Toro *et al.*: 2012, 352); por lo tanto, este tipo de explotación genera una serie de ventajas para estos grupos al margen de la ley, por ejemplo, este tipo de minería no es ilegal, funciona perfectamente para acceder a las complejas redes de lavado de dinero y sin la persecución de las autoridades.

Así pues, la violencia se legitima como un factor determinante en la pugna por la dominación del territorio, por ejemplo en el caso colombiano, un asunto de extrema importancia, luego de la firma de los acuerdos de paz (2016) entre el Estado con la guerrilla de las FARC, fue el reconocimiento de la violencia —que siempre ha existido— hacia los líderes comunitarios, quienes cumplen una función social determinante: se mediadores entre las diferentes instituciones y las comunidades de base organizadas en torno al uso o apropiación de los territorios, en la mayoría de los casos, en sectores alejados del país, donde la debilidad del Estado prevalece y las garantías de los derechos básicos es nula.

La violencia sistemática contra defensores del territorio está asociada a varios factores, especialmente por el uso del territorio: a partir de los años noventa, la violencia en Colombia produjo miles de desplazamientos y el despojo de la tierra, en

a estas organizaciones y redes poder satisfacer de una manera más eficiente el conjunto de sus propósitos, porque no son solo económicos sino también de otra naturaleza» (Entrevista disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12793568>).

sectores hoy estratégicos para la extracción minera, los cultivos ilícitos, la explotación de hidrocarburos y las grandes extensiones de agroindustria, ganadería extensiva y monocultivos.

Luego de la firma del acuerdo, es notorio el auge de comunidades organizadas en torno a las víctimas reclamantes de sus tierras despojadas, situación que intentan contrarrestar los diferentes actores “grises” quienes con poder económico, político o militar continúan interesados en los predios despojados y por vía de la violencia sistemática y privada, impiden el cumplimiento de la ley. Las amenazas permanentes y muerte selectiva a los líderes de estos colectivos de ciudadanos organizados, que en la mayoría son de origen campesino o de minorías étnicas, tienen la clara intención de a través del miedo y el terror, fracturar las formas de acción colectiva en torno al uso legítimo del territorio y a las posibilidades de organización comunitaria y social que no son útiles al modelo de desarrollo extractivista imperante: «La evidencia más nefasta de esta situación se refleja en el incremento significativo de los homicidios contra estos activistas: se trató del 27% entre 2017 y 2018, según la Defensoría del Pueblo. De este modo, se pasó de 133 homicidios en 2016 a 126 en 2017 y a 172 en 2018. [...] Al consolidar los casos de 2018, la entidad estableció que entre el 1 de enero de 2016 y el 31 de diciembre de 2018 fueron asesinados 431 líderes sociales y personas defensoras de los derechos humanos, en su mayoría vinculados a Juntas de Acción Comunal (JAC), indígenas, comunitarios, campesinos y afrodescendientes» (Guevara: 2019, 4).

Las regiones donde más se presentan asesinatos a estos activistas sociales coinciden con las regiones del país más alejadas, donde hay una débil presencia del aparato estatal; donde históricamente se han dado importantes luchas de resistencia frente al modelo de desarrollo impuesto o por la tenencia de la tierra y donde la diversa oferta de materias primas industriales minero-energéticas, hídricas, agroquímicas y biogénicas, entre otras, es abundante o estratégica.

Este es uno de los retos de la construcción de la paz en un país como Colombia, donde los conflictos alrededor de los proyectos minero energéticos que restringen valor social y político al territorio lo reducen a un valor mercantil de producción ilimitada en términos económicos, este, es uno de los síntomas de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “Paz neoliberal”: «La paz neoliberal es la falsa paz, que consiste en continuar la violencia política por vía de la violencia pretendidamente no política. De la criminalidad política hacia la criminalidad común combinada con la criminalización de la política [...] La paz que va a liberar mucho territorio colombiano para el desarrollo de la explotación de los recursos naturales, en donde seguramente estarán muy presentes las empresas norteamericanas. El máximo de conciencia posible del imperialismo norteamericano es la paz neoliberal» (De Sousa Santos: 2017, 274-282).

Con todo y eso, la construcción de paz sigue siendo un anhelo en los pueblos y comunidades que habitan los diversos territorios, pues es a través de la generación de

relaciones en y sobre el territorio, que se producen formas de saber y poder que determinan la construcción de identidades compartidas, en efecto, de comunidades de sentido y acción, de convivencia y de paz.

Del mismo modo, otra consecuencia del modelo extractivista que queremos destacar, es cómo la noción de ruralidad y producción agrícola se ha ido transformando en las tensiones que producen los macroprocesos globales y los procesos territoriales locales, de ahí que la noción de expropiación, despojo, proletarianización y precarización del campesino se viralice a lo largo y ancho del continente: «La ruralidad pasa entonces a ser un medio para y por el poder, y es despojada del valor intrínseco de ser hábitat. Las consideraciones industriales sobre la riqueza del hábitat, no parten de la definición propia de sus características y significados primordiales, sino de los bienes materiales existentes en él» (Monsalve: 2014, 29).

De esta manera, el modelo de desarrollo extractivista y su andamiaje político ejerce directamente en este sector de la población, complejos procesos de desigualdad y asimetría en la toma de decisiones sobre el uso del territorio, el cual, es el fundamento de existencia del campesino, uso y dominio que de por sí es restringido, en tanto, las economías de producción agrícola rural se resumen a la satisfacción de las necesidades básicas y sobrevivencia de estos agentes, quienes a su vez encarnan la pobreza y la precarización de la ruralidad versus la modernización de las economías emergentes, quienes inciden directamente en la principal actividad campesina, la producción agrícola: «Lo que permite concluir, que aun cuando las explotaciones mineras afectan la producción agrícola nacional, este impacto solo es dramático en la producción de alimentos —particularmente en la economía campesina—, puesto que las políticas rurales en Colombia, durante las dos últimas décadas han procurado aumentar y proteger las grandes inversiones en cultivos agroindustriales, destinados en su mayoría a la producción de agro-combustibles a partir de monocultivos de palma aceitera, entre otros» (Toro *et al.*: 2012, 333).

Es decir, las relaciones del mercado son inclementes con las economías campesinas, quienes experimentan las enormes dificultades de productividad asociadas a un sistema de tenencia de la tierra que privilegia la acumulación de capital para la explotación agrícola a gran escala, lo que Svampa denomina “megaemprendimientos capital-intensivos” (2019) que a su vez son beneficiados o privilegiados por una plataforma jurídico-política que blindada y a su vez garantiza las operaciones de este tipo de emprendimientos a gran escala, que benefician a muy pocos en relación con el daño que produce en las tierras y en las poblaciones donde se instala.

16.1.3. Políticas y las instituciones en Latinoamérica

Con todo lo anterior, es necesario repensar por qué un sistema tan problemático y poco sustentable —en todos los sentidos— como el extractivo, termina siendo avalado y protegido a través de consensos políticos y discursos que se reproducen en diferentes ámbitos y que legitiman un repertorio de consecuencias —este capítulo

buscó exponer sólo algunas—. En ese sentido, es claro que las instituciones políticas que sustentan la capacidad de decisión y poder político-económico en Latinoamérica, se adaptaron a este sistema neoliberal, asumiendo cambios sustanciales en la estructura y políticas del Estado, que ahora son funcionales para el desarrollo extractivo (Damonte: 2014, 41): «En lo concerniente a las instituciones, América Latina tuvo un “defecto de nacimiento”. Los colonizadores españoles crearon en el Nuevo Mundo vastos imperios esclavistas destinados a extraer de la tierra los recursos naturales y otros productos; la gran mayoría de la población no tenía al principio, derecho a votar ni derechos de propiedad, ni podía participar en el sistema político con el objeto de demandar mayores inversiones en educación, infraestructura y otros elementos decisivos para el desarrollo» (Fukuyama: 2006, 331).

No obstante, luego de que el sistema colonial se dismantelara, las condiciones desequilibradas de los sistemas políticos en la región se mantuvieron, en beneficio de un desfase político y económico que beneficia, incluso en nuestros días, a una élite que ocupa el poder político y económico, y que privilegia una noción de desarrollo económico que mantiene la extracción de recursos naturales no renovables como una fuente de enriquecimiento y explotación, que contradictoriamente, termina siendo fundamental para la financiación a corto plazo de las naciones en Latinoamérica.

Por consiguiente, es contradictorio suponer que «el desarrollo de la extracción minera privada es el factor principal y natural para el crecimiento económico y este, a su vez, es condición necesaria para el bienestar social del país» (Damonte: 2014, 41). Este tipo de discurso, es el resultado de “democracias de baja intensidad” (De Sousa Santos: 2017) que no han establecido marcos regulatorios de la acción extractiva que privilegien la sustentabilidad y la vida a corto, mediano y largo plazo.

16.1.4. Y sin embargo, la resistencia continúa...

Finalmente, es preciso decir que ante la compleja realidad del extractivismo, la resistencia a este tipo de imposiciones es una llama que no se extingue en diferentes latitudes del continente americano. Ejemplo de esto, es el trabajo de diferentes comunidades en algunas regiones del territorio colombiano que ejercen su derecho a decidir si quieren o no la explotación minera y petrolera en sus territorios, debido a esto en los últimos cuatro años se ha logrado decirles “no” a proyectos extractivos⁵⁷. En este momento son siete los municipios que han rechazado la minería e hidrocarburos en consultas populares organizadas por la misma comunidad, ambientalistas y líderes sociales.

Por su parte en países como Perú, Ecuador, Bolivia o Argentina, se están viendo situaciones muy similares ya que las comunidades de campesinos, indígenas,

⁵⁷ Para más información sobre este tipo de iniciativas populares, consultar el capítulo No. 379 del programa periodístico Contravía, denominado: La Colosa, ¿la sed del oro o la defensa de la vida? Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=1exn1x9dIz4>

mujeres y jóvenes se están empoderando de estos procesos para deconstruir el modelo desarrollista extractivista, y generar así nuevas propuestas de resistencia encaminadas a otros modelos de posdesarrollo en favor de la supervivencia de sus comunidades y la sostenibilidad ambiental.

Un ejemplo de esto, está en el sur de la Amazonía ecuatoriana, donde las comunidades indígenas están haciendo frente a problemáticas que afectan sus territorios ancestrales como la extracción de recursos, la criminalización de la protesta debido a las tensiones en torno al agua y la tierra. De esta manera han conformado La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana —Confeniae— buscando mejorar su calidad de vida mediante el fortalecimiento de las organizaciones en cuanto a programas de desarrollo propios, defensa comunitaria del medio ambiente y los recursos naturales, la revalorización de los contenidos culturales, entre otros ejercicios participativos, como una forma de resistencia por la defensa de los territorios ancestrales en tensión con el modelo extractivista imperante.

Para terminar, es importante reconocer la importancia del territorio como un eslabón fundante entre el principio emancipador de la libertad de transitarlo, habitarlo y existir reciprocamente; es decir, como fundamento de la acción política y como posibilidad de existencia misma de las comunidades que lo habitan, física y simbólicamente. Es la gestión del mismo, lo que produce conocimiento social, en últimas, es la acción política como experiencia territorial lo que sustenta la producción de saber y poder que transforma el presente.

17. La relación conflictual entre desarrollo, Estado y tutelaje en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano

María del Rocío Pérez Gañán

A raíz de la implementación e institucionalización del desarrollo el 20 de enero de 1949, Truman, a través de un discurso que ratificaba la hegemonía de los Estados Unidos como centro del mundo, articuló los primeros trazos de un discurso político desarrollista que estableció las representaciones diferenciadas entre lo desarrollado y lo subdesarrollado (Esteva: 2000, 68), entre lo *referente* y lo *referido*. De este modo, se posibilitó la configuración de una narrativa que representaba a los países desarrollados como el estadio a alcanzar y a los no desarrollados como parte de un proceso inconcluso en el acceso a dicho estado ideal. Una narrativa que, a pesar de ser continuamente interpelada en su teoría y su práctica, parece no poder escapar de la tradición de un *despotismo epistemológico* en el que no se pone en entredicho el desarrollo en sí mismo sino sus modelos, sus formas y, de una forma específica, sus continuas carencias y fórmulas futuras de resolverlas. En esta línea, gobiernos, organizaciones, intelectuales, universidades y sociedad civil van protagonizando un sinfín de movimientos, procesos, dinámicas y actos junto a una inabarcable producción de literatura y buenas prácticas en aulas, instituciones, librerías, webs y espacios populares que siguen viendo las posibilidades de un desarrollo que, paradójicamente, en palabras de Saskia Sassen, se encuentra supeditado a un capitalismo que «ha entrado [...] en lógicas de extracción y de destrucción, su corolario» (Le Monde: 2014, 2).

En este complejo contexto, el desarrollo institucionalizado y globalizado se ha convertido en una teoría y una praxis procesual que cambia y se adapta en espacio y tiempo en base a tres ideas que comparte con las lógicas de la modernidad: *possibilia* [...] *continuum* [...] e *infinitorum* (Dussel: 1994) logrando vincular impositivamente el conocimiento y el poder que se genera en una racionalidad concreta (desarrollo) sobre las distintas racionalidades que han existido en cada lugar (otras formas de organización económica, política y sociocultural).

Luis Tapia en su obra *El tiempo histórico del desarrollo* señala como uno de los rasgos propios de la modernidad la «sustitución de concepciones cíclicas o circulares del tiempo por nociones de tiempo histórico que se suelen llamar lineales o progresivas, es decir, lanzadas hacia adelante» (2011, 21). De este modo, la temporalidad de los ciclos sociales y naturales no se respeta, se acelera, reduciendo los tiempos de los procesos del trabajo productivo y reproductivo —su *rotación de capital*—, para simplemente, producir más. Esta temporalidad de la modernidad va a interrelacionarse continuamente las dimensiones del presente, pasado y futuro, universalizándose su componente espacial e incluyendo el conocimiento de un próximo estadio (futuro potencial) que se origina a través del desarrollo de una historiografía (Heller: 1998) y que tratará de influir en ese futuro potencial en función de sus diagnósticos histórico-políticos (Prior: 2002, 102). En este sentido, el desarrollo, comparte estos rasgos de la modernidad en un ejercicio de linealidad homogeneizante e invisibilizadora que sustituye a la vez otras realidades existentes y causas del subdesarrollo. En base a un diagnóstico de situación se tomarán las medidas oportunas para paliar las problemáticas existentes legitimadas por una posibilidad futura de desarrollo, de igualdad con el desarrollado. No obstante, parafraseando a Celia Amorós, en vez de espacios de igualdad se han construido (e interiorizado) espacios de *lo idéntico* (Amorós: 1987) donde las acciones de desarrollo operan con la misma receta frente a lo que identifican como una problemática común a todas ellas: la necesidad de su desarrollo y su inclusión al consumo capitalista global. Así, los territorios caracterizados como tercer mundo, subdesarrollados o países en vías de desarrollo fueron representados desde el inicio con una necesidad de *tutela permanente*, al ser categorizados como *no capaces de desarrollarse por sí mismos*, en una clara omisión a la historiografía existente más allá de su designación como no desarrollados.

Alcanzar el estadio de desarrollo del *primer mundo* requería, entre otras cosas, de una estrategia que suavizara las dinámicas de transformación en las que los países no desarrollados se verían inmersos y en los que procesos impuestos desde fuera confrontarían, en muchos momentos, con las dinámicas y procesos propios que se venían sucediendo desde su interior. Esta estrategia se apoyaría en dos pilares fundamentales: por un lado, el aliento a la implantación de gobiernos de corte progresista en los territorios en los que el movimiento social poseyera una larga historia de lucha y una capacidad contestaría elevada —con la intencionalidad de reconvertir las resistencias en demandas a través de toda una ingeniería del desarrollo (Dávalos: 2014)—; y, por otro, la generación de toda una discursividad y experticia en la elaboración de esas demandas a través de un lenguaje propio y experto al que las poblaciones no desarrolladas debían adaptarse para poder ser escuchadas (Guerrero: 1994). Así, la interacción de estos dos elementos —gobiernos progresistas y discursividad desarrollista— fieles a la «noción ciudadana civilizatoria» (Guerrero: 1997) fue instituyendo desde la década de los cincuenta todo un aparato (pre)ocupado en ser experto del objeto (objetivo) del desarrollo y de la lógica (marco lógico) en la que debía llevarse a cabo

en base a cuatro parámetros económicos básicos: la acumulación del capital, la industrialización, la planificación y la ayuda para alcanzar el desarrollo (Escobar: 2007, 85-86). Bajo esta premisa, el desarrollo fue erigiéndose como un sistema de tutelaje (re)producido y ratificado por las instituciones del estado que gestionan y (re)construyen a través de lógicas determinadas y mediante mecanismos específicos las necesidades de los territorios.

Es necesario señalar que el papel del Estado y sus instituciones fueron —y son— tutelados, a su vez, por organismos internacionales como el Banco Mundial o el FMI cuya narrativa no va tan dirigida en estos contextos hacia una reducción de lo público, sino hacia una adaptación de lo público a las necesidades de desarrollo del mercado. De esta forma, la recuperación del Estado y una parte de las políticas sociales y de participación directa implementadas en estos territorios no respondería tanto a un discurso de los propios gobiernos de corte progresista en América Latina sino más bien estaría ratificando un discurso del Banco Mundial dentro de una agenda internacional programada (Díez Rodríguez: 2009, 1).

En Ecuador y Bolivia, los procesos de organización y movilización —que se intensificaron durante los años noventa, pero venían gestándose con anterioridad—, generaron entre finales del siglo XX principios del siglo XXI un progresivo descrédito de los gobiernos neoliberales que se habían implantado desde la transición a la democracia. Esta coyuntura política posibilitó la llegada al poder de dos proyectos políticos progresistas en ambos países: Alianza País (Ecuador) y Movimiento al Socialismo (Bolivia), los dos con un fuerte apoyo de bases sociales y con la intencionalidad de construir un Estado nacional de base popular (Panizza: 2009, 79). No obstante, este descrédito de los gobiernos neoliberales no explica por sí mismo el momento de posibilidad política de cambio. Durante los años noventa, en Ecuador y Bolivia se generó una concurrencia de movilizaciones y nuevos liderazgos sociales en un escenario de confrontación y lucha contra el Estado neoliberal y sus políticas. Siguiendo los trabajos de Van Cott (2005) y Martí i Puig (2008), puede observarse como el caso ecuatoriano se caracterizó por una organización unitaria y la existencia de una densa red de organizaciones como la Coordinadora de Movimientos Sociales y Organizaciones Sociales en 1995 y la CONAIE, mientras que el caso boliviano se movilizaba bajo una acción menos organizada, aunque con mayor intensidad, continuidad y acción sociopolítica (Martí i Puig y Bastidas: 2012, 21-22).

En esta línea, Martí i Puig y Bastidas (2012) analizan cómo a raíz de estos procesos de resistencia y movilización que acompañaron el ascenso al poder de los gobiernos del MAS en Bolivia y de Alianza País en Ecuador: «supuso un cambio crucial en la forma de ejercer el poder: se dio mayor énfasis a la presencia del Estado en el territorio, se pretendió acotar la discrecionalidad de actores privados nacionales y transnacionales, y se estableció una agenda inspirada en los reclamos populares del decenio anterior» (Martí i Puig y Bastidas: 2012, 24). Como resultado, se intensificó

la participación política de sectores que habían estado excluidos de las tomas de decisiones y que solo en raras ocasiones vieron representados sus intereses más allá de las luchas contra la pobreza. No obstante, tras la llegada al poder de ambas fuerzas, se empieza a acusar un ligero descenso en la participación de las y los ciudadanos en las movilizaciones, entornos asociativos y en movimientos de protesta (Latinobarómetro: 2011).

Esta reducción de las acciones de protesta y de resistencia puede explicarse — junto a otros factores—, por la participación de unas entidades que forman parte de la industria del desarrollo y que van a canalizar, junto a los gobiernos progresistas, las necesidades y reivindicaciones de la población por otros canales. Estas entidades son las organizaciones no gubernamentales (ONGD) y las fundaciones. En los países en vías de desarrollo —concretamente en la región latinoamericana—, ha sido frecuente una apropiación, por parte de las organizaciones no gubernamentales, de los discursos de izquierdas presentes en los movimientos sociales. Las ONGD fueron transformando las formas propias de lucha de los territorios en una resistencia programática basada en analizar cuatro puntos específicos: amenazas, debilidades, fortalezas y oportunidades (análisis FODA). Así, estas ONGD: «comenzaron a colonizar el pensamiento social. Estas ONGD se incrustaron en el tejido social y cambiaron la episteme del tejido social y de la resistencia» (Dávalos: 2014). Y en el mismo sentido Díez Rodríguez sostiene: «Las ONG de nuestros días vienen a situarse en el espacio aparentemente más contradictorio del discurso del Nuevo Orden: defensa de la ecología, la sustentabilidad, la participación y el alivio de la pobreza. Son metas para las que se reclama la participación de las ONG, aunque obviamente, estos buenos propósitos quedan subordinados a los objetivos tecnocráticos macroeconómicos claramente expuestos por BM: crecimiento, eficiencia, competitividad y productividad» (Díez Rodríguez: 2009, 1).

Como se señalaba anteriormente, en la última década, con la llegada al poder de Alianza País (Ecuador) y el MAS (Bolivia) se inició una despolitización de las organizaciones indígenas de base y de la población civil bajo la premisa nacional de saber lo que es *bueno para unos y para otros* pensado y accionado verticalmente desde un programa desarrollista. Esta transformación del discurso y la praxis del tejido social existente facilitó una despolitización de los movimientos sociales y su inserción en las políticas desarrollistas. En estos territorios, las esferas política e institucional han sido, quizás los ámbitos donde se generan las mayores tensiones entre Estado, desarrollo, tutelaje y resistencias, y los pueblos originarios han sido las poblaciones sobre las que estas tensiones operan con más fuerza.

17.1. El *continuum* del tutelaje y la ventriloquía sobre los pueblos originarios de Ecuador y Bolivia

Tanto en el Estado Plurinacional e Intercultural de Ecuador con su política de Buen Vivir como en el Estado Plurinacional de Bolivia con su política del Vivir

Bien⁵⁸, la población indígena ha logrado situar su condición socio-cultural política y económica en la esfera pública. Como consecuencia, en la actualidad, conceptos como *pueblos originarios*, *derechos colectivos*, *Sumak Alli Kawsay* o *Suma Qamaña*, están presentes en mayor o menor medida en las agendas políticas locales, nacionales e incluso en muchas internacionales (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán: 2015). Sin embargo, este posicionamiento en el campo político no ha sido un fenómeno espontáneo, sino que es el fruto de un proceso continuo de luchas y resistencias en los que el coste de hacerse escuchar ha transitado por diferentes procesos de ventriloquía y tutelaje (Guerrero: 1994 y 1997).

El Estado, tanto en Ecuador como en Bolivia, va a desplegar diferentes estrategias y mecanismos de (re)producción en los que va a (re)crear narrativas sobre lo que es Buen Vivir⁵⁹, lo que es Vivir Bien⁶⁰, lo que es ser indígena, y lo que no lo es (Das y Poole: 2004; Sharma y Gupta: 2006; Wanderley: 2009; De la Maza: 2012; Domínguez y Caria: 2014; Caria y Domínguez: 2016). Estas representaciones y lógicas que se generan están, asimismo, insertas en unas relaciones de poder que caminan entre la cordialidad, la tensión y el conflicto en las interacciones cotidianas, y que van a ser implementadas a través de políticas públicas en los diversos espacios de gobernabilidad. Es decir, donde se traslada el poder del discurso a la acción (De la Maza: 2012, 87).

El tutelaje sobre lo indígena no puede abordarse sin tener en cuenta el proceso histórico transitado. Siguiendo el análisis de Andrés Guerrero, podemos observar que la forma en la que se constituye el Estado Nacional en Ecuador va a seguir un patrón colonial hasta el año 1857, fecha en la que se deroga el Tributo de Indios⁶¹ y comienza a vislumbrarse una construcción de ciudadanía de carácter universalista (ilustración) que, no obstante, va a mantener la diferenciación entre población «indígena

⁵⁸ Tanto el Buen Vivir como el Vivir Bien son dos propuestas estatales de un modelo alternativo de desarrollo (no de una alternatividad al desarrollo) que hace especial hincapié en la necesidad de alejarse de modelos hegemónicos occidentales con el fin de construir un modelo propio *original* de progreso. A pesar de la intencionalidad reflejada en los procesos de construcción de estos modelos y de la acertada crítica al desarrollo imperante, los planteamientos de este nuevo «régimen de desarrollo» (Acosta: 2008) no han conseguido romper con el modelo tradicional (Zibechi: 2010, 5).

⁵⁹ «El Buen Vivir se planifica, no se improvisa. El Buen Vivir es la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. No es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito» (SENPLADES: 2013-2017, 11).

⁶⁰ La propuesta del Vivir Bien «se basa en la concepción del Vivir Bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en los pueblos indígenas, en las comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y las tierras altas, postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo» (Ministerio de Planificación del Desarrollo: 2010, 6).

⁶¹ El empadronamiento de las y los *indios* permitía un fácil seguimiento para la recaudación del tributo correspondiente a su «calidad de indio» (Guerrero: 1997).

y no-indígena» (Guerrero: 1997, 61). De este modo: «hay un sistema de representación de una población que es considerada no ciudadana, y sobre la cual el Estado nacional asume una tutoría. Bajo este esquema, la figura es la de los “protectores de indios”, quienes representan a los indígenas, en lo jurídico y en lo político, frente a los funcionarios públicos» (Guerrero: 1997, 62). Los indígenas son «sujetos-indios del Estado», caracterizados en calidad de «contribución indígena» y *narrativizados* en un «hecho público», que debe ser gestionado (Polo Bonilla: 2009, 132).

Tras la eliminación del Tributo de Indios, el Estado delegó la tutela y el control de lo indígena a los concejos municipales cantonales quienes legislaban, principalmente, el régimen laboral obligando, así, a las comunidades indígenas a buscar una red de intermediarios (ventrílocuos) a través de los cuales poder tener una «representación ante lo público-estatal» (Guerrero: 1997, 62). Bajo este ejercicio de poder, las poblaciones originarias se ven obligadas a adoptar el discurso de ciudadanía para poder existir. Sin embargo, la adopción de este discurso va a quedar reducido por un ejercicio de «ventriloquía» a lo que el Estado va a aceptar, a lo que le interesa, adecuando la demanda indígena a los códigos estatales existentes.

Seguidamente, en la modernidad que *florece* a mediados del siglo XIX (revolución técnica-industrial) se reforzarán los esquemas de representación de los pueblos *no europeos* como «sujetos de colonización y objetos a civilizar» (Llanos: 2009, 98). Durante este periodo y hasta mediados del siglo XX, los procesos de desindianización se acrecientan para evitar «los poderes hacendatarios», son nuevas estrategias que buscan desarrollarse a través de «una nueva imagen de sí valorizante en la comunidad y la sociedad nacional» (Guerrero: 1998, 121). Mediante estas estrategias de «desindianización», en palabras de Polo Bonilla, «se ha dejado de ser “indígenas de la administración privada” y se busca ser ciudadanos e individuos [...] Las estrategias que se despliegan buscan evitar, en lo posible, formas de discriminación y exclusión sociales». De esta manera se insta a lo indígena a participar en una especie de «traves-tismo físico» para «lograr una mimetización en las sombras del modelo ciudadano» y reducir «la violencia ciudadana en los espacios públicos» (Polo Bonilla: 2009, 136).

Durante la segunda mitad del siglo XX las poblaciones indígenas continúan bajo los mecanismos del tutelaje y la «ventriloquía». En este sentido, Guerrero muestra cómo la constitución del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEIE) —a partir del partido Comunista ecuatoriano—, continúa el ejercicio de este «hablar por» equiparando los conflictos indígenas con los conflictos de clase (al ver a los huasipungeros⁶² como proletariado), código comprensible para el aparato del Estado. De nuevo, las y los indígenas se ven discursivizados «desde afuera», a través de nociones ajenas a «su propia gestualidad de lucha y por su proceso civilizatorio» (Guerrero: 1997, 62-63). Así, el coste de adaptar las demandas a

⁶² Huasipungo es un pedazo de tierra que a principios del siglo XX el terrateniente entregaba al indígena para que realizase trabajos agrícolas o de pastoreo, a cambio del trabajo que debía realizar en las tierras del terrateniente. Las y los Huasipungueros eran indígenas que trabajaban esas tierras.

un código entendible para poder ser escuchada es permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la «noción ciudadana civilizatoria» (Guerrero: 1997). Un proceso civilizatorio que ha construido a las y los indígenas a semejanza de la población blanco-mestiza y no hay una alternativa para operar fuera de él. En palabras de Polo Bonilla: «esta construcción de lo indígena ha transitado por varias formas de gestión biopolítica: de “indios tributarios” a sujetos-indios del Estado, sujetos-indios de las haciendas a ciudadanos-étnicos, de ciudadanos-étnicos a sujetos-actores institucionales de los organismos multilaterales y de las ONG’s» (Polo Bonilla: 2009, 137). Siempre representados como necesitados de tutelaje.

Continuando el análisis de Polo Bonilla (2009), en la última etapa de gestión biopolítica los pueblos originarios como «sujetos-actores del desarrollo y sus instituciones» son conducidos hacia «un programa civilizatorio por medio de la imposición, ‘sugerencia’, de técnicas productivas, de uso de tecnologías, de nuevas nociones y problemáticas, etc., es decir, asignan nuevas prácticas, lenguajes, nuevos escenarios —‘la sociedad civil global’— y otras formas de inserción tecnocrática en el campo político» (Polo Bonilla: 2009, 137). Estas nuevas formas siguen operando como mecanismos de tutelaje ahora bajo el *know-how* de la experticia desarrollista.

En relación a Bolivia —que sigue, asimismo, un patrón colonial—, la representación de lo indígena va a estar ligada durante la segunda mitad del siglo XIX, a la generación de una amplia cartografía y estudios geográficos orientados al catastro y, especialmente, a la localización de recursos minerales. Estos informes y mapas, van a (re)crear una imagen concreta de los poblamientos indígenas como espacios de libre apropiación, gestión y control por parte de occidente. Específicamente, los estudios sobre el país boliviano se centraron en la diversidad étnica y en su futuro político (Pérez Gañán: 2017a). Desde la modernidad capitalista, Bolivia dependía de una inversión en la mejora de las vías de comunicación para facilitar una integración regional y favorecer el aumento de la «seguridad a la integridad del Estado» (Llanos: 2009, 106). En esta cartografía histórica, los indígenas son representados de dos formas: como «vagos», «ociosos» y «mano de obra» por un lado; y como «indisciplinados», «rebeldes» y «revolucionarios» por otro. En los textos históricos puede apreciarse como los rasgos identitarios relacionados con su cultura son devaluados mientras que se elogian las características que definen a los indígenas como mano de obra útil y beneficiosa para la economía (Pérez Gañán: 2017a). Según Mariano Llanos: «La implementación durante el siglo XIX de la modernidad capitalista en Bolivia tuvo que enfrentarse a un elemento específico: el tamaño de la población indígena para sostener el estatus inherente a la modernidad en los espacios político y económico del desarrollo: “esta élite boliviana construyó una ‘lógica marginalizante’ donde las representaciones estaban relacionadas con las actividades productivas artesanal y minera”» (Llanos: 2009, 109).

Paralelamente a la imposición de esta modernidad y a la idea de progreso lineal que conlleva, van a coexistir en Bolivia dos tradiciones de resistencia —una de base

indígena y otra (que intersecciona con esta) resultante de inequidades económicas, políticas y socioculturales— que se insertan en el proceso de integración del país en el sistema capitalista mundial. A pesar de que el elevado número de población indígena presentó resistencia a la implantación completa de la modernidad hegemónica, la necesidad de hacerse entender tuvo que atravesar mecanismos similares al del país ecuatoriano, un proceso tutelado y ventrílocuo en relación a sus necesidades y demandas (Guerrero: 1997). En este proceso ventrílocuo de resistencia se entrecruzaban tres ejes fundamentales: «el nacionalismo, el antiimperialismo y elementos culturales indígenas» (Llanos: 2009, 112). Aunque cada uno de estos ejes ha protagonizado espacios y tiempos distintos se puede apreciar un proceso de continuidad en el desarrollo histórico-político de Bolivia unido a una tradición de resistencia durante la segunda mitad del siglo XX en los que las poblaciones indígenas sincretizan sus demandas para hacerse entender en la vertebración con esos tres ejes, llegando a referirse a sí mismos/as «como síntesis de la resistencia indígena, nacional de la clase obrera y los sectores populares» (Llanos: 2009, 112).

A lo largo de la Historia, tanto en Ecuador como en Bolivia, el tutelaje y la ventriloquía han sido las formas de representar e interactuar con lo indígena desde los diferentes sistemas de gestión político-territorial público o privada. Estas formas han perdurado y se han instalado de forma naturalizada en las sociedades actuales de Ecuador y Bolivia. A través de estos mecanismos la (re)construcción de las representaciones e imágenes de lo indígena se insertan como «parte de los procesos de legitimación social del poder establecido, además que se afirman como vehículos de dominación simbólica que instituye un estado de cosas [...] pero no es un acto solo de representación sino de disposición práctica perceptiva con la cual se construye el lugar del “otro” y de sí mismo» (Polo Bonilla: 2009, 131).

Así, los sistemas dominantes en cada momento han buscado la manera de integrar en sus modelos de desarrollo una representación concreta de lo que necesitaba ser desarrollado y de qué forma debía hacerlo. Referido a los pueblos indígenas, el tutelaje y la ventriloquía han sido los mecanismos utilizados para que estas poblaciones asuman los códigos de conducta, de consumo y de intelección del mundo propios de las sociedades occidentales. Así, las narrativas y representaciones: «informarían de los “indios imaginados”: los que en distintos periodos históricos se han convertido en un capital cultural que ha servido a los intereses de los distintos imagineros» (Pequeño: 2007, 15).

17.1.1. La burocratización del tutelaje sobre los pueblos originarios en el Buen Vivir y el Vivir Bien

Hoy en día, las numerosas instituciones existentes nos ofrecen, como sujetos sociales, la posibilidad de proveernos prácticamente de cualquier cosa. Y no solo nos la ofrecen, sino que nos tutelan a lo largo de todo el proceso. Es posible obtener, por ejemplo, un carnet que certifica la residencia temporal en un determinado país, un

certificado de discapacidad, un bono de pobreza, una cuenta bancaria o una beca. Del mismo modo, se establecen políticas públicas para el acceso a la educación, a la sanidad, al deporte, a la asistencia social, etc. Con lógicas propias en cada ámbito. Las instituciones, de esta forma, van a (re)definir y matizar aún más las diferencias de clase-etnia-género de la colonialidad (Quijano: 1992) clasificando a los ahora *sujetos sociales* de una forma mucho más precisa a sus intereses ya que todos «estos bienes y servicios tienen que ver con la posibilidad de existir socialmente, ser alguien para las instituciones. En esa medida, la consideración sobre las identidades sociales en la modernidad avanzada no puede dejar al margen la inserción institucional de los sujetos en cuestión» (Cruces, Díaz de Rada *et al.*: 2003, 79).

Específicamente, para los diversos pueblos originarios de Ecuador y Bolivia, tener esta «posibilidad de existencia social» ha implicado tener que pasar a formar parte de esta red institucional, entrar en sus lógicas. Los procesos de inserción se han llevado a cabo desde una labor de experticia, tutelaje, asesorías e intermediaciones en la que se han negociado las necesidades, los derechos, las obligaciones y las condiciones de unos respecto a otras (Pérez Gañán: 2017b). Un sistema experto que recae, primordialmente, del lado institucional y que solo se hace accesible a las poblaciones originarias en lugares especificados y de formas concretas. Son los «puntos de acceso» (Giddens: 1994) a través de los cuales se interacciona y se ejerce «el poder» de control (Foucault: 1979) y el «tutelaje» (Guerrero: 1994) de las narrativas, las lógicas y los comportamientos.

En las instituciones de los Estados del Buen Vivir y del Vivir Bien este control y esta tutela se van a llevar a cabo de forma naturalizada e imperceptible, «regulado por las estipulaciones convencionales del contrato, las formas de dominación legal racional y el proceso constante de racionalización burocrática asociado tanto al Estado moderno como a las agencias de expansión capitalista» (Cruces, Díaz de Rada *et al.*: 2003, 78). La inserción (y tutelaje) de lo indígena en todo este sistema institucional weberiano ha generado expectativas de desarrollo en estas poblaciones que ven ahora como garante del cumplimiento de dichas expectativas al Estado y a las instituciones desarrollistas, quienes, a su vez, generan la oferta y condiciona y tutela la demanda. Esta tutela desarrollista actual se nutre de las representaciones y las narrativas históricas de los pueblos originarios para, de este modo, ratificar, un tratamiento paternalista en las interacciones habituales (Guerrero: 1994).

Las poblaciones indígenas han ido incorporándose a estas narrativas y discursos por una dinámica de supervivencia y por tener, de alguna manera, una voz. No obstante, coexisten, junto a esta *integración*, una heterogeneidad de procesos de resistencia a la pérdida de sus respectivas identidades (Ortiz: 2009). La intersección entre este tutelaje y las resistencias va a generar un abanico de representaciones e interacciones en los espacios sociales en continua (re)construcción interna y externa. Uno

de los mayores exponentes donde se despliegan discursos, representaciones y resistencias son las instituciones del Estado, ineludibles en el acceso a la condición de ciudadanía y su burocratización de la vida.

En estas situaciones, la praxis institucional se integra claramente dentro de los principios de racionalidad instrumental de Weber (1944) donde se supedita lo particular a «un sentido general de eficacia sistémica» (Cruces, Díaz de Rada *et al.*: 2003, 80). No obstante, por otro lado, se pone de manifiesto la diversidad de formas sutiles que las instituciones actuales proponen para reforzar sus mecanismos de tutelaje y ventriloquía sobre los sujetos: «[...] las instituciones contemporáneas tienden a re-personalizar sus vínculos con los sujetos usuarios. Oficinas de atención al cliente, al viajero, al vecino, al ciudadano; espacios de participación, de animación, de reclamación; formas de atención personalizada, individualizada, preferente; estrategias institucionales de imagen, de calidad, de satisfacción... Todos estos elementos se orientan a recomponer en términos renovados el vínculo entre ambos mundos y a convertir el inicial objeto de intervención en un partícipe activo. El ayuntamiento educa a sus empleados para que sonrían frente al público, y espera de éste que intervenga activamente en sus órganos consultivos. El banco elimina las barreras clásicas entre dentro y fuera mediante la transformación del típico espacio de ventanilla en un ambiente más acogedor e intimista [...]» (Cruces, Díaz de Rada *et al.*: 2003, 80-81).

No obstante, esta repersonalización tan solo suaviza los mecanismos de tutelaje y control. De esta manera, la existencia cotidiana se encuentra irrumpida por una rutina institucional que no permite elección alguna (Luhmann: 1979) ya que apenas existe posibilidad, en la actual modernidad, de situarse fuera del sistema. Con una historia de tradición y lucha por sus identidades y formas de vida, como poseen los pueblos originarios, resulta paradójico que hayan tenido que reclamar por conseguir ser reconocidos como parte de este sistema y acceder a los bienes y servicios de los que habían sido paulatinamente excluidos a través de las vías que el Estado propone. En este sentido, las interacciones van a estar marcadas por unas huellas de colonialidad (Quijano: 1992) aún existentes en unas instituciones herederas de muchas formas de hacer y de pensar hegemónicas. La lógica de las interacciones y las representaciones institucionales van a reflejar esta dualidad en la que, aunque las personas de los pueblos originarios sean titulares de unos derechos específicos que preservan sus identidades y formas de vida indígenas resulta imprescindible que se desarrollen, a la vez, dentro del modelo occidental. Ambas partes de esta dualidad están imbuidas de un paternalismo y de una colonialidad que han construido (y construyen) una idea de lo indígena como necesitado de desarrollo y de tutela, que es reproducida en la mayor parte de las interacciones que se generan (Guerrero: 1994).

Para De la Maza «las políticas públicas —en particular la política indígena— son diseñadas en diferentes niveles del Estado, dependiendo de los espacios de disputa de poder entre los gobernantes, y llegan a los ciudadanos concretos por medio de programas particulares. A nivel de discurso y de lineamientos de la política pública,

estas mismas representan o forman parte de los imaginarios del Estado, de la mirada política y económica de la sociedad y de los modos de intervención. Así, dan cuenta de las prioridades estatales y de los mecanismos de relación con la sociedad» (De la Maza: 2012, 87).

En Ecuador y Bolivia, las luchas por construir un Estado plurinacional en la práctica han quedado supeditadas a la necesidad de construir un Estado nacional que ha puesto el énfasis «en la ampliación de los derechos sociales y políticos universales (aquellos que tienen que ver con el acceso igualitario de todos los ciudadanos a la esfera económica, social y política) son sólo algunos ejemplos de esta tendencia» (Martí y Puig y Bastidas: 2012, 29). En el intento de conseguir un equilibrio entre universalismo y particularismo en la coyuntura actual de ambos países la propuesta indígena: «se debilita como alternativa al neoliberalismo» y es rebasada por los proyectos nacionalistas actuales de gobierno muy encaminados hacia un desarrollo económico extractivista. De esta forma, ambos gobiernos se (re)construyen con una doble lógica: «la de la democracia representativa, que genera mayorías frente a minorías y la de la participación de los actores particulares, abriendo canales de diálogo con las minorías para poder integrar y dar respuesta a las demandas de diversidad y reconocimiento» (Martí y Puig y Bastidas: 2012, 29). No obstante, ninguna de las dos lógicas escapa a los mecanismos de exclusión del tutelaje y la ventriloquía que se despliegan sobre las poblaciones representadas.

17.1.2. Consideraciones finales

Lo indígena en Ecuador y Bolivia ha pasado por una serie de procesos y vicisitudes desde la época colonial que ha ido adaptando sus cosmovisiones, identidades y formas de vida adecuándola a los intereses de los sucesivos poderes políticos y económicos. Estas circunstancias han supeditado las luchas y resistencias de estas poblaciones —sin eliminarlas— a la necesidad de hacerse entender y poder tener una existencia en las lógicas del poder de cada momento. Este tutelaje y esta ventriloquía han formado parte de las estructuras de poder hasta la época actual donde las políticas de desarrollo han acabado siendo parte —consciente o inconscientemente— de una estrategia sostenida en el tiempo de asimilación cultural sobre estos pueblos originarios.

En el marco de una modernidad globalización y capitalista, los diferentes modelos de desarrollo implementados han tratado de articularse como un modelo necesario de transformación planificada hacia un estadio superior (mejor) para y por sus integrantes en aras de alcanzar la modernidad representada (hegemónica). Estos modelos de desarrollo han generado unos discursos, unas representaciones y unas prácticas que han definido la supeditación de las distintas racionalidades a una sola racionalidad concreta. En el caso presentado la racionalidad indígena supeditada a una lógica colonial y mestiza que definen las formas de *ser*, *estar* y *hacer* de estas poblaciones en el mundo.

Aunque las racionalidades indígenas se han (re)construido históricamente bajo una continua ventriloquía y tutela de las distintas instancias público-privadas hasta convertirse, en la actualidad, en un sujeto-actor del desarrollo, ha sido capaz, también, de articular espacios propios de resistencia que cuestiona esta (re)construcción jerarquizada. No obstante, el coste de este proceso ha pasado por integrarse en unos mecanismos de tutelaje y ventriloquía para poder (re)existir. A pesar de haber conseguido —mediante un largo proceso de lucha—, *hacer lo indígena político* y situarlo en las agendas internacionales, el camino para lograr una autonomía fuera del tutelaje y la ventriloquía presentes en un Buen Vivir y un Vivir Bien que siguen (re)creando un tipo de *indígena* tutelado que se acerca más a un buen consumidor que a una persona con capacidad y agencia de ejercer su autonomía, sigue estando lejos.

La homogeneización de necesidades, identidades y cosmovisiones originarias bajo un lema desvirtuado de desarrollo alternativo en el que “cabe todo” y que justifica cualquier actuación estatal en el marco de un Buen Vivir y un Vivir Bien que apenas se alejan de otros modelos desarrollistas ha generado un contexto ideal para la continuidad de los mecanismos de tutelaje y ventriloquía sobre los pueblos indígenas. En estos espacios se dan *formas del Buen Vivir y del Vivir Bien* muy alejadas de sus respectivas formas del *Sumak Kawsay* y del *Suma Qamaña*, politizadas e institucionalizadas y que van a demandar unos elementos específicos de lo indígena para representar y construir tuteladamente lo que es *ser indígena* y qué tipo de indígena se quiere o se necesita para el desarrollo del país: aquel o aquella que puede hablar el lenguaje del desarrollo y quiere ser desarrollado.

18. Buen vivir/vivir bien y Educación Superior en Ecuador y Bolivia

Lourdes Constanza Barrero Fletscher

La educación superior tiene una deuda histórica con el reconocimiento de otros saberes y prácticas socioculturales de las comunidades inspiradas en el Buen Vivir/Vivir Bien, que interrumpen los modos hegemónicos de construcción y reproducción del conocimiento y actualmente se reproducen en la gran mayoría de las universidades en el mundo.

Existen comunidades que tienen formas de vivir el “otro”, en las que el paradigma del Buen Vivir/Vivir Bien está constituido en la práctica de la vida cotidiana, y se consolida como propuesta alternativa al desarrollo. Para esto, también es necesario que la academia promueva la superación de la colonialidad del conocimiento, y haga visibles estas experiencias de la vida para aprender de ellas, «asumir otro conocimiento y otras prácticas» Eschenhagen (2013), sin simplificaciones, idealizaciones o imitaciones Gudynas (2011) y Acosta (2010), y compartan la producción de significados colectivos que ayudan al proyecto de país y región donde no solo unos pocos pueden vivir bien, sino que todos puedan acceder a un bien y una vida hermosa, que abre un camino hacia la descolonización del conocimiento (Eschenhagen: 2013).

Estas comunidades han existido en silencio, frente a la indiferencia de la racionalidad epistémica de Europa, la academia tiene la capacidad de entrar en un diálogo de saberes que produce vínculos con el territorio para comprender la realidad. Estas nos enseñan a hablar y defender la tierra, es decir, a comunicar la vida y sus desafíos, o a producir y crear sentimientos colectivos de solidaridad y fortaleza. De tal suerte que hay revisar de qué maneras las nociones del Buen Vivir han alimentado la relación con las universidades y se han constituido en el objetivo de este capítulo.

18.1. Instrumentos jurídicos que han impulsado el surgimiento de la Educación Superior Intercultural en Ecuador y Bolivia

Antes que otra cosa, es necesario abordar lo relativo a los instrumentos internacionales con efectos jurídicamente vinculantes en cada Estado, y poder comprender como estos han contribuido a la incorporación de la educación superior indígena en sus sistemas educativos. De una parte, tenemos el Convenio OIT 169 de 1989 que entró en vigor el 5 de septiembre de 1991, y hasta la fecha 22 países lo han ratificado. En el caso de Ecuador lo fue el 15 de mayo de 1998 y el Estado Plurinacional de Bolivia lo ratificó el 11 de diciembre de 1991. Así las cosas, en los artículos 26, 27, 28 y 29 de dicho Convenio se estableció el derecho a la educación de los pueblos indígenas y tribales, en la que el Estado tiene la obligación de garantizar a los miembros de los pueblos interesados, la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles en condiciones de igualdad respecto al resto de la nación. Teniendo siempre presente la cooperación de estos pueblos en el diseño y puesta en marcha de los programas de educación, a fin de responder a sus necesidades, sin desconocer su historia, saberes, técnicas, sistema de creencias y valores comunitarios, promover el autogobierno y autogestión de dichos programas, y la creación de las propias instituciones y medios de educación, otorgándoseles los recursos para tal objetivo, siempre y cuando cumplan los mínimos establecidos en consulta previa con los pueblos y la autoridad respectiva.

De otro lado, y en el marco del 46 período ordinario de sesiones de la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA) se aprobó la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el 14 de junio de 2016, después de 17 años de negociaciones. Y en ese sentido, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) exhortó a los Estados Miembros de la OEA, a que se implementaran las medidas tanto a nivel nacional como regional, a fin de garantizar el cumplimiento de los compromisos adquiridos en la citada Declaración.

En ese orden de ideas, en el artículo 15 de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas, se ratificó lo establecido en los artículos anteriormente mencionados del Convenio 169, pero esta vez, hicieron mayor énfasis en que los sistemas educativos estatales aseguraran que los currículos contuvieran y reflejaran la naturaleza pluricultural y multilingüe de cada Estado miembro, e impulsaran el respeto y el conocimiento de las diversas culturas indígenas y la educación intercultural.

Es de anotar que, desde el ordenamiento interno de cada Estado tanto a nivel constitucional como legal, cada una de las anteriores disposiciones contenidas en el Convenio y la Declaración, son vinculantes jurídicamente, respecto a la OIT y al Sistema Interamericano de Derechos Humanos, llevándose a cabo los diferentes procedimientos establecidos para tal fin en sus territorios y ante cada organismo internacional.

En lo que tiene que ver con las disposiciones constitucionales de los Estados mencionados en este capítulo, debe decirse que tanto el Ecuador como el Estado Plurinacional de Bolivia tienen entre sus cartas políticas, la nominación del Buen Vivir / Sumak Kawsay; Vivir Bien / Suma Qamaña.

Por ejemplo, en la Constitución Política del Ecuador de 2008, conocida como la Constitución de Montecristi, evidenciamos la impronta del Buen Vivir / Sumak Kawsay en su preámbulo y contenido. Ahora bien, en lo que tiene que ver con el derecho a la educación, en los artículos 26 a 29 de la sección quinta del capítulo segundo “Derechos del Buen Vivir” del título segundo, refieren lo propio a la educación, en especial el artículo 29 que garantiza la libertad de cátedra en la educación superior, y el derecho de las personas de aprender en su propia lengua y ámbito cultural. De igual manera en los artículos 343 a 357 de la sección primera del capítulo primero del título VII denominado “Régimen del Buen Vivir”, se expresan los lineamientos acerca de la educación para el Buen Vivir con una visión intercultural bilingüe, gratuita en la educación pública y articulada con el sistema de educación superior. En lo particular, de los artículos 350 a 357 se aborda el sistema de educación superior «integrado por universidades y escuelas politécnicas; institutos superiores técnicos, tecnológicos y pedagógicos; y conservatorios de música y artes, debidamente acreditados y evaluados», públicos o privados sin fines de lucro, y lo relativo a la articulación con el Sistema Nacional de Educación y al Plan Nacional de Desarrollo, orientado por los principios de autonomía responsable, cogobierno, igualdad de oportunidades, calidad, pertinencia, integralidad, autodeterminación para la producción del pensamiento y conocimiento, el diálogo de saberes, pensamiento universal y producción científica tecnológica global. Además, dicho sistema de educación superior cuenta de un lado con un organismo público de planificación, regulación y coordinación interna, y de otra parte con un organismo público de carácter técnico de acreditación y aseguramiento de la calidad de instituciones, carreras y programas.

En ese mismo sentido, en el 2010 se creó la Ley Orgánica de Educación Superior (LOES), entre la cual rige todo lo relativo al Sistema de Educación Superior, reconocimiento de instituciones, gestión, calidad, acreditación y supervisión de la educación superior en el Ecuador, que entre otras cosas, es considerada como condición indispensable para la construcción del derecho del Buen Vivir, en el marco de la interculturalidad, del respeto a la diversidad y la convivencia armónica con la naturaleza. Y en el 2011 se hizo lo mismo con la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) especialmente en el título IV, pues hace mayor énfasis en el sistema de educación intercultural bilingüe (SEIB), pero lamentablemente, exceptúa del campo de aplicación de esta ley a la educación superior, supeditándolo a los términos de la LOES.

En el caso de Bolivia, existe una diversidad étnica y cultural que hacen que este Estado sea plurinacional, y que a partir de la llegada al poder del presidente Evo Mo-

rales, el pasado 22 de enero de 2006, ha logrado reivindicar y reconocer con la política del proceso de cambio para el Vivir Bien que ha incluido a los 36 pueblos que integran este Estado.

Las tensiones entre las corrientes oficialistas y opositoras al gobierno boliviano para la aprobación de una nueva Constitución se dieron en medio de las interpretaciones jurídicas que legitimarían las mayorías en las urnas —dilatándose por más de dos años este proceso—, pero que concluyó con la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, el 7 de febrero de 2009. Es una Carta político-jurídica que ha apostado por la reivindicación y cambio hacia los valores y principios ancestrales del Suma Qamaña, que se traducen en el Vivir Bien y en cesar la exclusión de un modelo económico neoliberal que invita al vivir mejor, causante de las desigualdades y la injusticia social.

Entre tanto, debemos mencionar de un lado, que en el numeral 1 del artículo 8 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, se han planteado los principios ético-morales de la sociedad plural del Suma Qamaña (Vivir Bien) y, de otra parte, que en el artículo 17 se consagró el derecho a la educación en todos los niveles y de manera universal, sin discriminación, gratuita, productiva, integral e intercultural. Además, garantiza este derecho en los artículos 30 y 77 al 90, en los que precisa entre otros, la importancia de la educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo, así mismo lo relativo a la educación regular, alternativa y especial, y educación superior de formación profesional. En lo que interesa a este capítulo —la educación superior— se consagra en los artículos 91 al 97. En los cuales se observa el interés por tener en cuenta el conocimiento y saberes colectivos de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos, en aras de fortalecer la diversidad científica, cultural, lingüística y su participación en los procesos de liberación social, siendo reiterativos en la educación intracultural, intercultural y plurilingüe. Además de dar lineamientos generales acerca de las responsabilidades de las Universidades Públicas y Privadas que se desarrollan en una normativa especial y que las unifique.

De una parte, se puede decir que en el Ecuador el sistema de educación superior se ha fortalecido con la LOES, haciendo cada vez más énfasis en la exigencia de la calidad en los programas académicos, como también en el reconocimiento de las universidades que los ofrecen. Lo cual ha traído consigo el cierre de 14 universidades y escuelas politécnicas, incluyendo a la Universidad Intercultural de las Naciones y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, que según el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAASES), consideró que no cumplían con los criterios de evaluación establecidos para tal fin y el 4 de noviembre de 2013 se decretó el cierre por “falta de calidad” (Hernández: 2016, 184-187). Lo anterior, es un factor determinante que evidencia un gran interés por incorporar al Sistema de la Educación Superior (SES), en las lógicas del sistema eco-

nómico neoliberal, las cuales son criticadas desde el Buen Vivir, tales como la competitividad, la educación vista como un servicio por prestar y no un derecho humano y el desinterés por recuperar los saberes y prácticas ancestrales que eran enseñadas en la única universidad indígena reconocida por el Estado que existía, antes de la nueva normativa y los controles a los que se les sometió, desconociéndose las particularidades de los procesos de enseñanza-aprendizaje y las necesidades y sentires propios de las comunidades indígenas.

Y en consecuencia a lo anterior, al no incluirse en la LOES la creación de universidades indígenas, y sí en cambio, supeditarse el sistema de educación intercultural bilingüe a otra normativa como lo ha sido la LOEI, le resta importancia a un asunto tan relevante, al que este país se ha comprometido a cumplir lo acordado en los instrumentos jurídicos internacionales antes mencionados, y dejan ver que no hay una política de educación superior integrada, y que es contradictoria como lo asegura Hernández (2016, 167-168), al referir que si bien se hace énfasis en la necesidad de una educación intercultural en la educación superior, que pudiera ser entendida desde la interculturalidad conflictiva (Bertely: 2013, 45) o crítica (Walsh: 2009, 9), lo que realmente se promueve es un sistema meritocrático, centralizado y basado en el neoextractivismo, en lugar de ser comunitario (no meritocracia e individualista), descentralizado (no centralizado bajo el control del Estado) y en función del Buen Vivir (no promotor del neoextractivismo).

De otro lado, se observa que el Estado Plurinacional de Bolivia sí ha sido consecuente con el proceso de cambio que se ha promovido desde el 2006, incorporándose nuevas normativas que favorecen el desarrollo de la educación superior indígena. Lo cual no es solo indicativo del cumplimiento de los compromisos contenidos en los instrumentos internacionales suscritos, sino también convertirse en uno de los primeros Estados de la región, en crear y financiar con recursos públicos una universidad indígena (UNIBOL) con sedes en los tres principales lugares en los que sus lenguas originarias son aymara, quechua y guaraní, lo cual la convierte en un referente para América Latina.

18.1.1. Puntos de partida en la Educación Superior de Bolivia y Ecuador

Para avanzar en el recorrido por estos dos países andinos, es relevante abrirse al debate que planteó el profesor Hidalgo-Capitán (2014) respecto al Sumak Kawsay, con el ánimo de tener puntos de análisis y diálogo necesarios acerca de la educación superior en Ecuador y Bolivia e intentar discernir la discusión, y dar cuenta de las diferentes tonalidades y bifurcaciones que serán desarrolladas en lo que sigue de este apartado.

En este sentido, se ha colocado especial atención al planteamiento que propone Hidalgo-Capitán, quien manifestó que antes de hablar del Sumak Kawsay era necesario situarse en tres corrientes de pensamiento, a saber: a) la socialista y estatista; b)

la ecologista y post-desarrollista y; c) la indigenista y pachamamista. La primera denominada por algunos (Ramírez: 2010; SENPLADES: 2010) como el socialismo del *sumak kawsay*, que atiende con mayor énfasis la gestión política estatal, dejando en un segundo lado lo relativo al medio ambiente y lo identitario e intercultural, que comprende el *Sumak Kawsay* como el aumento de la calidad de vida y bienestar, y se constituye en una alternativa al neoliberalismo y al capitalismo, se trata entonces de una apuesta afín al pensamiento neomarxista moderno. La segunda corriente relieva la protección de la naturaleza y habla del Buen Vivir en lugar del *Sumak Kawsay*, como una manera de apropiarse de esta concepción indígena (Acosta: 2010; Gudynas y Acosta: 2011) que implique la participación ciudadana en la construcción de cada comunidad, configurándose la idea del Buen Vivir como una alternativa que va más allá del desarrollo. Y la última, se refiere al *Sumak Kawsay* y no al Buen Vivir, en la que se hace un reconocimiento al pensamiento indígena (Macas: 2010; Maldonado: 2011), y por otro lado el concepto de desarrollo donde la cosmovisión indígena no existe (Viteri, 2000), y en su lugar es considerado —*Suma Kawsay/Suma Qamaña*— como un concepto alternativo (Hidalgo-Capitán: 2013).

En este orden de ideas, y habiéndose abocado a lo propuesto por el profesor Hidalgo-Capitán, es necesario avizorar el panorama que circunda la educación superior en relación con el *Sumak Kawsay/Suma Qamaña Buen Vivir/Vivir Bien* desde una perspectiva general, en relación con la educación superior de Ecuador y Bolivia, a la luz de las tres corrientes de pensamiento antes mencionadas (2013), como también de las *universidades originarias* y *las universidades convencional-híbridas*, con sus correspondientes bifurcaciones y tonalidades.

Naturalmente para que se haga realidad la democratización del conocimiento, debe haber una organización de este, no se trata de caer en la parcialización y volverlo específico para no ponerlo en diálogo con el resto del conocimiento. Cada vez es más evidente la necesidad de un conocimiento interdisciplinario y transdisciplinario, que se construya y reproduzca mediante el diálogo de saberes, que no sólo tenga que ver con el conocimiento científico y elaborado del que nos hemos alimentado desde hace bastantes siglos, sino también con la sabiduría de los pueblos originarios, de aquellos que ya habitaban la *Abya Yala* cuando llegaron los poseedores de la única verdad a estas tierras. Ese desconocimiento de civilizaciones y culturas pareciera ser un comportamiento naturalizado entre los humanos —sin que importe que haya una Declaración Universal de los Derechos Humanos— pues hasta la fecha aún continúan los conflictos en todo el mundo a raíz del no reconocimiento del otro, pues en el otro está lo que está en mí. Y todo ello, como nos lo recuerda Eschenhagen (2013), por la normalización de la cosificación del ser humano inmerso y puesto a disposición de un sistema económico, que representa la episteme de la modernidad.

Además, se hace relevante colocar en el centro de la discusión a la Educación Superior, para dar lugar a nuevas miradas acerca de la construcción y reproducción del conocimiento y la sabiduría ancestral, toda vez que esta es reivindicada no solo

desde el discurso sino también desde la práctica. Y en este sentido, así como lo ha referido Eschenhagen (2013), es que se hacen pertinentes alternativas como el “Buen Vivir”, y más concretamente el Sumak Kawsay y Suma Qamaña, propias de una cosmovisión andina, que contribuyan a reflexionar acerca del papel que no sólo las universidades, sino la educación superior tiene que asumir en los tiempos que marchan, ante el paradigma de la modernidad avasallante, individualista, competitivo y fragmentado, que se refleja en la sociedad del conocimiento con sus conocidas consecuencias.

Al tomar como puntos de referencia las tres corrientes de pensamiento en las que el profesor Hidalgo-Capitán (2013) organizó, en función a los debates suscitados en torno al Sumak Kawsay/Suma Qamaña, empezamos a identificar posturas como las de la profesora Eschenhagen (2013), que son importantes y vale la pena atender, se trata de dos aspectos que son relevantes para adentrarse en la Educación Superior y el Sumak Kawsay/Suma Qamaña. Por un lado, de aquellas instituciones de educación superior que se han creado desde la cosmovisión andina del Sumak Kawsay/Suma Qamaña, y que en adelante se denominarán *universidades originarias*. Y, de otra parte, de aquellas Universidades que a pesar de haber nacido en la modernidad han venido introduciendo en sus programas académicos el Buen Vivir, la interculturalidad y entre otros, y a las que se les llamará *universidades convencionales híbridas*. En el primero de los casos, vemos la importancia de posicionar y reivindicar el pensamiento indígena, mientras que en el segundo, la denominación del Buen Vivir se hace como una manera de distinguirlo con el Sumak Kawsay /Suma Qamaña, a pesar de ser inspirado en estas, y se consolida más como una alternativa al desarrollo, pues si bien se nutre de ciertos contenidos de origen indígena, el Buen Vivir integra posturas y debates de actores que no son indígenas, y es precisamente ese carácter híbrido el que lo hace difícil de aprehender (Gudynas: 2011, 200).

Claramente, de estas dos maneras de clasificar a las instituciones de educación superior se derivan posturas que las desarrollan, complementan o desconocen. Y en este sentido, volviendo a las corrientes de pensamiento antes mencionadas, es que las *universidades convencional-híbridas* se posicionan en la corriente *socialista y estatista*, que como muy bien lo mencionaba Eschenhagen (2013) al apuntarse hacia una decolonización del conocimiento, el camino no sería bienaventurado si se continúa estudiando el Sumak Kawsay / Suma Qamaña desde *un marco teórico y epistemológico moderno*, pues *seguiría en la lógica de la colonialidad del saber*. Mientras que sí lo sería, *plantear las bases filosóficas y concepciones de vida del Sumak Kawsay y Suma Qamaña de manera horizontal*, en aras de lograr un diálogo interdisciplinar para dar lugar a la construcción de nuevo conocimiento. Es verdaderamente un desafío para la Educación Superior, establecer un diálogo de saberes en una relación de horizontalidad, reconociendo la alteridad que habita en cada uno de nosotros con relación a los otros, para ser respetados como interlocutores válidos sin importar su cosmovisión y maneras de comprender la realidad, implica una ampliación de fron-

teras en la epistemología de la modernidad y por su puesto en los campos disciplina-rios, con la necesaria articulación de la interculturalidad también en la producción de nuevo conocimiento, en donde se oponen las relaciones de poder y dominación, pero antes que nada, se requiere ver, reconocer y aprender que es posible producir y vivir de otras maneras, sin que ello conlleve a intentar integrar, ajustar e incluir lo indígena en lo occidental o retroceder a la pre-modernidad. (2013, 102-103). Y, todo ello, se vería reflejado en la construcción de sujetos políticos que saben vivir y convivir, y que contribuyen a ampliar la mirada de la Universidad en el siglo XXI, no como un claustro sino, como un territorio dónde florece la convivencia, pues aquella se des-plaza a cada lugar a dónde va cada sujeto.

Entre tanto, si se observa al pensamiento *indigenista* y *pachamamista*, clara-mente se posicionarían las instituciones de educación superior a las que he denomi-nado *universidades originarias*. Toda vez que se han creado con la intencionalidad de resignificar y reivindicar el pensamiento indígena. Para lo cual también es neces-ario aclarar que muchas de estas instituciones han incorporado también la interculturalidad, y ello les ha dado la posibilidad de abrirse al mundo, a fin de deconstruir el paradigma moderno que considera a lo indígena como salvaje. Además, lo anterior no excluye a aquellas universidades que hayan surgido lo hubieran sido de iniciativa privada o pública.

Ahora bien, con el pensamiento *socialista* y *estatista* sucede algo curioso, pues podría situarse relativamente en las *universidades originarias*, y en las de *universidad convencional-híbrida*. Sin embargo por un lado, las iniciativas nominadas con el Su-mak Kawsay/Suma Qamaña, que redundan en la aspiración del bienestar, calidad de vida, educación, salud y entre otros aspectos para todos los ciudadanos que han per-dido la esencia y riqueza de la sabiduría indígena, al llevarse a las mismas lógicas y prácticas de la gestión pública, así como en la educación superior, siguiendo las ma-trices de subordinación y dominación que representan la colonialidad del saber, ca-yéndose en el mismo círculo vicioso que pretende deponerse. Y de otra parte y corolario de lo anterior, las *universidades convencionales híbridas* que se autodefinen dentro de la corriente socialista estatista, obedecen a ideologías políticas, pero no a verdaderas comprensiones de lo que implica el Buen Vivir, y en su lugar son lleva-das a un estadio de marketing e imagen política inicialmente diferente, pero realmente similar al modelo político cuestionado.

18.1.2. El caso de las universidades originarias y convencional-híbridas en Bolivia y Ecuador

El derecho a la educación es un derecho humano reconocido como tal en la De-claración Universal de los Derechos Humanos y por tanto en cada país en su Consti-tución Política como veíamos en anteriores apartados. Y es garantizado en cada Estado de acuerdo con sus políticas y lineamientos, según si son públicas o gubernamentales definidas en leyes y programas de gobiernos.

En aras de analizar lo antes mencionado se revisará el caso de la Universidad Indígena de Bolivia (UNIBOL) en el Estado Plurinacional de Bolivia, y respecto al Ecuador, se hará lo propio con las cuatro universidades públicas que el Gobierno de Rafael Correa creó en consecuencia a su apuesta política del Buen Vivir, estas son; la Universidad Nacional de Educación (UNAE), La Universidad de las Artes, Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay y la Universidad Regional Amazónica Ikiam.

En el caso de Bolivia, el 2 de agosto de 2008 mediante Decreto Supremo 29644 el gobierno boliviano en armonía con lo dispuesto en la Constitución Política dio vida a la Universidad Indígena de Bolivia. (UNIBOL), con facultades para otorgar grados académicos de técnicos superiores, licenciados, magísteres y doctores. En ese orden de ideas, esta universidad abrió tres sedes, una para el pueblo Aymara, Warizata Tupaj Katari, otra para el Quechua, Chimoré “Casimiro Huanca” y una última para el Guaraní, Curuyukí “Apiaguaiki Tupa”.

En cada una de estas sedes como lo resalta Ramón Daza y Álvaro Padilla (2014), se imparten espacios académicos transversales, tales como historia, ciencia política, formación ciudadana, economía y medio ambiente en todas las carreras, y el enfoque temático y orientador en el sistema de educación tiene como ejes: a) La educación descolonizadora y despatriarcalizadora; que reconoce y afirma la diversidad cultural en Bolivia, que reivindica sus propias tradiciones, costumbres, idioma, sistema de creencias y en la que tanto hombres como mujeres tienen los mismos derechos y oportunidades. b) La educación socio comunitaria; aquella que educa a las personas para vivir en comunidad. c) La educación productiva; que tiene como propósito dar valor a la promoción de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, en aras de alcanzar el Vivir Bien y honrar a la Pachamama. d) La educación intracultural e intercultural. En cuanto a la primera, debe decirse que evoca a la recuperación, revaloración, fortalecimiento y da la bienvenida de saberes, conocimientos, valores, ciencia y tecnología de los pueblos y culturas que conforman el Estado Plurinacional Boliviano, valorando el intercambio y la complementariedad entre los conocimientos y saberes de las culturas en la diversidad, basado en un diálogo intergeneracional para el fortalecimiento de la intraculturalidad y equidad entendida como las culturas sin jerarquizaciones, y es posible actuar y desarrollar relaciones sin asimetrías, Y de otro lado la intercultural, que tiene como propósito el desarrollo de la interrelación e interacción de saberes ancestrales, prácticas educativas y de salud propios de cada cultura con otras culturas, para fortalecer la identidad propia y el relacionamiento entre todas las culturas. e) El currículo integrador y la educación en lengua materna, articulando los currículos entre la teoría y la práctica educativa, desde el enfoque intercultural mediante currículos regionalizados y diversificados de carácter intracultural, que tienen en cuenta sus particularidades de acuerdo con las características del contexto sociocultural y lingüístico, que tienen correlación con su identidad y claramente tiene un enfoque territorial, que tiene la Educación Plurilingüe al garantizar y propiciar el aprendizaje de una lengua originaria para todos los bolivianos y bolivianas,

reconociendo diferentes formas de pensar, significar y actuar a través de su lengua materna, dominando una segunda lengua y para fines pedagógicos, profesionales o culturales una lengua extranjera, dándole vida a la complementariedad entre lo propio y lo ajeno, cuyo maestro debe saber las lenguas oficial, originaria y extranjera para el proceso educativo integral y holístico (Choque: 2015).

En ese orden de ideas, la educación intracultural, intercultural y plurilingüe articula el Sistema Educativo Plurinacional recuperando y potencializando los saberes, culturas y las lenguas propias de las Naciones Indígena Originaria Campesinas (NIOC), comunidad afroboliviana y comunidades interculturales con el fin de promover la interrelación y convivencia en igualdad de oportunidades con otras culturas del mundo y rescatando los avances de la humanidad. La Educación Intracultural, en el contexto comunitario y personal, reconoce y revaloriza los saberes y el desarrollo de las NIOC, la cultura afroboliviana y de las comunidades interculturales, poniendo en práctica sus saberes y conocimientos, desarrollando la ciencia y tecnología propias y sus valores comunitarios en la práctica real lo cual fortalece la identidad del Estado Plurinacional de Bolivia.

La construcción de una educación relevante como un sistema de conocimiento, permitió la elaboración de las características intraculturales y la complementariedad con el Currículo Básico Plurinacional Intercultural (CBP) que es la base del sistema educativo plurinacional y se estructura y caracteriza el nuevo modelo de educación, que es socio-comunitario y productivo, se basa en el conocimiento y los valores culturales de Warisata, y en el enfoque histórico-cultural y la pedagogía liberadora. Los principios de conocimiento y saberes se basan en las dimensiones de Ser (principios y valores), Conocimiento (conocimiento), Hacer (prácticas-actividades) y Decidir (Voluntad), que desarrollan cualitativa y cuantitativamente la especificación curricular: Currículo Básico (para toda Bolivia), Currículo Regionalizado (por departamentos y provincias), Currículo Diversificado (unidades educativas-estudiantes) (Ministerio de Educación, Bolivia, 2017).

El plan de estudios tiene una educación integral y holística, permanente, sistemática, dialógica, guiando, la comunidad y la evaluación de promoción, que se divide en los momentos iniciales, procesos, productos y resultados que tienen un plan de estudios y la gestión institucional (planificación, el consenso, la participación, materiales), un desarrollo curricular (rendimiento educativo, producto, aplicación de planes, resultados), alimentado por instrumentos como diagnóstico, diálogo comunitario, protocolos, estadísticas, carpetas de seguimiento de procesos, pruebas de control de calidad de productos, monitoreo virtual de procesos y productos, y la socialización de los productos en el entorno socio-comunitario (Luna: 2015).

En ese orden ideas y para el tema que se ocupa este capítulo, debe destacarse la ley 70 de 2010 conocida como la Ley de educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez, en la que se reglamentó el funcionamiento del sistema educativo plurinacional, las universidades indígenas, se incluyen en el numeral 1 del artículo 60 y son definidas

como: «Instituciones académicas científicas de carácter público, articuladas a la territorialidad y organización de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos del Estado Plurinacional, que desarrollan formación profesional e investigación, generan ciencia, tecnología e innovación a nivel de pregrado y postgrado».

De lo antes mencionado vale resaltar que los cambios jurídico-políticos suscitados en Bolivia durante las dos últimas décadas, han dado lugar a que se haya avanzado significativamente en relación con la oficialización de la Universidad Indígena de Bolivia (UNIBOL), pues en cumplimiento del Convenio 169 OIT, este deber de garantía corresponde a todos los Estados. De otra parte, esta iniciativa gubernamental tiene un rasgo distintivo que la identifica con el Vivir Bien y con las apuestas de interculturalidad, intraculturalidad, uso de lengua materna y currículo regionalizado, sin embargo, la tensión entre los discursos y las prácticas en la educación superior con características afines a las antes mencionadas, conlleva a que se mantenga el círculo vicioso de la competitividad y cientificidad del conocimiento en los mismos términos, en los que el modelo de universidad occidental y eurocéntrica nos ha permeado, y pondría en entre dicho la decolonialidad del saber que se predica a nivel institucional.

Así las cosas, un caso concreto de lo que se ha denominado *universidad originaria* se puede observar en UNIBOL Guarani y Pueblos de Tierras Bajas, una de las tres sedes de esta universidad indígena. En entrevista realizada por el Doctor Bernardo Hernández-Umaña (2018) al rector de esta universidad, Licenciado Gonzalo Maratua Pedraza, afirmó que es esencial articular la Educación Superior y el Vivir Bien a través de un conocimiento científico reflejado en el currículo en sus áreas política, lingüística, cultural y con una visión indígena que tenga en cuenta los saberes de sus sabios, y así crear un área transversal que incluye diferentes formas de pensar de 34 nacionalidades y culturas que aceptan al otro y lo comprenden a través de un sistema de enseñanza plurilingüe, puesto que se habla guaraní, beciro, mojeno, guarayo y castellano, lo cual ayuda a vivir la realidad y existe un alto compromiso por parte de los docentes y los estudiantes inmersos en un 60% de práctica y 40% de teoría, que trabajan el modelo educativo socio comunitario y productivo alimentado por proyectos de investigación, prácticas profesionales, gestión y planificación de proyectos productivos y junto a los saberes propios se construye cada asignatura sostenida por diálogos interculturales, lo cual ha logrado más de 150 profesionales que han fortalecido la identidad y las políticas de los pueblos indígenas, y continúan investigando de tal manera que las tesis de grado no se quedan en el papel sino que solucionan los problemas de las comunidades al retornar a sus territorios, y contribuyen al Suma Qamaña de las comunidades de origen, y donde el corazón y la acción van de la mano, cada uno es responsable de una tarea de acuerdo a sus capacidades en una convivencia pacífica desarrollada a través debates internos y respetuosos.

En el caso de Ecuador, se resaltan las cuatro universidades públicas que durante el Gobierno de Rafael Correa dio vida en consecuencia a su política del Vivir Bien.

Una de ellas es la Universidad Nacional de Educación (UNAE), creada mediante ley aprobatoria por el pleno de la Asamblea Nacional el 26 de noviembre de 2013, y el 19 de diciembre de ese mismo año quedó registrada oficialmente como fecha de fundación. Esta universidad ha tenido como un objetivo principal; la formación de docentes con actitudes, valores, compromiso por la educación del país y conocimientos disciplinares y pedagógicos, necesarios para garantizar la formación de ciudadanos conscientes y capaces de contribuir al Bien Común y al Buen Vivir, lo cual constituye en innecesarios los otros institutos que estaban destinados para tal fin. Además, dentro de su modelo pedagógico se encuentran cinco ejes a saber: a) competencia, práctica, cooperación, aprendizaje-servicio y evaluación formativa. Todo lo anterior mediante la modalidad de tutorización, relevando el método de la explicación generalizada.

En cuanto a la Universidad de Investigación de Tecnología Experimental Yachay, debe decirse que fue fundada el 16 de diciembre de 2013, pero inició actividades académicas el 31 de marzo de 2014. Con una inversión del Gobierno Correa de más de mil millones de dólares para su creación y funcionamiento y con el objetivo de convertirse en una universidad científica y de desarrollo de tecnología. Dentro de la cual se promueve la investigación científica, el desarrollo tecnológico y la difusión del conocimiento, dando prioridad a la formación de estudiantes desde una perspectiva científica, interdisciplinaria y colaborativa, que favorezca la creación de redes de investigación tanto a nivel nacional como internacional.

Por otra parte, la Universidad Regional Amazónica Ikiam, debe decirse que es pública y fue fundada el 16 de diciembre de 2013, dando inicio a sus actividades académicas hasta el 20 de octubre de 2014. Esta universidad ha tenido como misión la de formar y promover la investigación y producción científica de calidad enfocándose en la conservación y el aprovechamiento de los recursos biológicos y la consolidación de políticas de sustentabilidad basadas en la evidencia científica y el compromiso con el medio ambiente, además de convertirse en el laboratorio vivo más importante del mundo y liderar la innovación en servicios tecnológicos de ciencias de la vida, aprovechando que esta Universidad se ubica al este de la Reserva Biológica Colonso Chalupas.

Y por último la Universidad de las Artes, la cual también es pública y fue fundada el 17 de diciembre de 2013, iniciando con las carreras de cine y literatura en marzo de 2014. Y dentro de uno de los lineamientos de su misión está la de generar un entorno nacional e internacional que valore y apoye el rol de los profesionales, académicos e investigadores del arte, su aporte a la economía y la transformación de la sociedad, generando un cambio real en la matriz productiva. Basándose en principios y valores tales como la interculturalidad, equidad integral, pensamiento crítico, innovación, descolonialidad, libertad artística, compromiso social, mejoramiento permanente, promoción y respeto de los derechos culturales, inter y transdisciplinaria e inter-aprendizaje en vínculo con la comunidad. Y actualmente dentro de su

oferta académica está la literatura, cine, artes escénicas, artes sonoras y artes visuales. Y dos maestrías, una en Políticas culturales y gestión de las artes y otra en Fotografía y sociedad en América Latina.

Ahora bien, como lo decía en apartados anteriores el pensamiento *socialista y estatista* puede reunir *universidades originarias*, como *universidades convencional-híbridas*, pero para el caso del Ecuador, las cuatro universidades antes mencionadas se ubican en las universidades convencional-híbridas.

Lo anterior, porque las iniciativas inspiradas en el Sumak Kawsay/Suma Qamaña, han perdido la esencia y riqueza de la sabiduría indígena, al llevarse a las mismas lógicas y prácticas de la gestión de la educación superior, o quizás porque desde un principio no fueron tenidas en cuenta estas nociones pachamamistas, y solo fueron parte de un discurso sin práctica que se puso al servicio de unas políticas de gobierno, que como lo refería antes, ha entrado en las mismas matrices de subordinación y dominación que representan la colonialidad del saber, decayendo en el mismo sistema que aspiraba removerse. Y por ello es por lo que estas cuatro nuevas universidades se posicionan en la convencionalidad que espera el sistema de educación superior hegemónico, pero parten de ideas inspiradas en el Sumak Kawsay y el Buen Vivir. Además, estas *universidades convencionales híbridas* podrían situarse dentro de la corriente socialista estatista, pues obedecen a ideologías políticas, pero que a la larga no implican sentido real del Buen Vivir, y por el contrario se enmarcan en la imagen y marketing político, que nuevamente conduce al modelo cuestionado. Siendo esencial reflexionar sobre las dificultades para avanzar en un “diálogo de saberes” y trabajar en la “colaboración intercultural” en docencia, investigación y/o extensión, condiciones necesarias para transformar las universidades existentes (Mato: 2016, 74).

18.1.3. Conclusiones

Diversas comprensiones acerca del Sumak Kawsay/Suma Qamaña han dado origen a los debates que académicos, indígenas, activistas y políticos dan acerca de esta noción y que algunos consideran como invención e incluso insinúan traducciones como la de Vivir Bien o Buen Vivir y que tanto unos como otros han adoptado en sus agendas gobiernistas, y de políticas públicas. En este capítulo, vale la pena reconocer que, en el caso del Estado Plurinacional de Bolivia, se han adoptado medidas para hacer realidad el proceso del cambio, en el sistema de educación general, específicamente de la educación superior, lográndose avances significativos como la creación de la UNIBOL, para incluir a los excluidos y recuperar los saberes y prácticas que se habían dejado de lado, durante la educación neoliberal que se imponía en la Bolivia anterior al 2006. No obstante, a pesar de todo lo que ello ha implicado, aún quedan desafíos y retos que deben enfrentarse para que existan verdaderos diálogos de saberes.

En el caso del Ecuador, se ha caído en la crítica del discurso que se esperaba deponer, por el de repetir las prácticas que el sistema caduco perpetua y se refleja en el cierre de universidades indígenas, como la Amawtay Wasi o el desconocimiento de otras tantas que existieron en el anonimato y a las que se les cercenó cualquier posibilidad de hacer parte de la oferta educativa superior, ya sea por falta de afinidad política con el gobierno o por criterios de “calidad”.

La sociedad necesita las experiencias del Bien Vivir y Vivir Bien para intentar solventar las reparaciones históricas a las poblaciones ancestrales y la deuda a la visibilidad que sus saberes y prácticas no han sido tenidos en cuenta y podrían contribuir y tener asidero en la construcción de un proyecto país, siendo la educación superior un eje de cambio estructural en el horizonte y la agenda de gobierno y de políticas públicas, toda vez que son alternativas al desarrollo, que cristalizarían el discurso en la práctica. No obstante, el conocimiento como fuente de poder ha sido y seguirá siendo el santo grial que algunos desean tener bajo su manto. Ello ha facilitado el control y direccionamiento de las masas, que con facilidad entran en un adormecimiento de sus capacidades reflexivas y críticas, favoreciendo los intereses de unos pocos y en el que la información no es lo mismo que conocimiento, pero son utilizados como sinónimos cuando de persuadir se trata. La Universidad del Siglo XXI como centro de pensamiento tiene la obligación de orientar y mostrar otros saberes y maneras de concebir las realidades, pero algo que no es muy claro en sus horizontes, es que también está obligado a democratizar el conocimiento, en la que se reconozca y construya entre y con otros, por ello es tan necesaria que la comunicación esté mediando estas relaciones, y sea el puente que le dé sentido al quehacer de la educación superior en los países latinoamericanos, en especial y siendo este el caso de estudio, en Ecuador y Bolivia.

Sección III

Otras perspectivas sobre las ideas de la vida buena en el Cono Sur

19. Interculturalidad y buenos convivires: otras miradas desde el Sur

Elssy Yamile Moreno Pérez y Nancy Edelmira Castañeda Quitian

El texto que aquí se desarrollará intenta hacer un acercamiento a la relación entre educación superior y “buenos convivires”, haciendo referencia al concepto de interculturalidad en las políticas y prácticas en los países del cono sur. Ahora bien, el acercamiento se hace desde el ámbito de la universidad y el diálogo de saberes con los pueblos originarios, pues si bien las universidades tradicionales en América Latina han tenido una firme apuesta por el desarrollo (progreso y capitalismo), respondiendo a demandas mercantiles e industriales, también es evidente que este modelo hoy requiere otras formas de leer el mundo, ante la crisis ambiental y humana que vive este siglo, perspectiva que sitúa a la universidad en el ámbito de la descolonización del conocimiento (Eschenhagen: 2013, 14) como una manera de explorar otros saberes sin llegar a la imitación o reducción de su potencial a un currículo.

En los debates sobre lo educativo es ineludible la revisión de elementos políticos o jurídicos, dado que condicionan las maneras en que se organizan los sistemas educativos en los países. A continuación se plantean algunos de estos elementos de manera general en cuatro países de Latinoamérica: Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay.

19.1. Contexto jurídico-político

La República Argentina cuenta con una extensión de 2.795.677 km², constituyéndose en uno de los países con mayor territorio de los cuatro países analizados. Le sigue Chile con una extensión de 756.102 km², luego Paraguay con 406.752 km² y Uruguay con 176.215 km². En términos poblacionales, la cantidad de habitantes que se denominan como parte de los pueblos originarios se da de la siguiente manera, respecto a la población total de cada uno de los países:

Población	Población originaria	Población mestiza	Población total 2016
País			
Argentina	955.032	42.892.398	43.847.430
Chile	692.192	17.217.562	17.909.754
Paraguay	112.848	6.612.460	6.725.308
Uruguay	524 ⁶³	3.443.482	3.444.006

Elaboración propia con base en información del Banco Mundial⁶⁴ (población total), la OIT (estimado de la población originaria uruguaya) y los últimos Censos Nacionales (Argentina 2010, Chile 2002, Paraguay 2012)

Los datos anteriormente presentados son relevantes en la medida que condicionan el estatuto jurídico que se les otorga a los pueblos originarios en cada país, así como el desarrollo de experiencias de educación intercultural.

Así mismo, en términos constitucionales, en Argentina (1994) y Paraguay (1992) se reconocen los derechos de los pueblos indígenas, a saber: identidad, propiedad, participación y educación. El caso de Chile y Uruguay son ciertamente diferentes, el primero porque la constitución vigente de Chile es del año 1980, construida durante la dictadura de Augusto Pinochet, en un contexto en el que indígenas y no indígenas no tuvieron la posibilidad de participar; pese a lo anterior, en los últimos años las organizaciones sociales, los pueblos originarios y algunos académicos han generado procesos de resistencia en los que consideran como necesidad la promulgación de una nueva constitución que reconozca los derechos de los pueblos originarios en el territorio Chileno (Marimán: 2015). En el caso de Uruguay la constitución data de 1967 y contiene reformas hasta el año 2004; sin embargo, es fundamental tener claro que en ella no se reconoce la existencia de pueblos indígenas en el territorio nacional, debido a los procesos históricos de mestizaje sufridos en el país; de hecho, es uno de los debates actuales, porque reconocer legalmente su existencia tiene implicaciones también sobre el reconocimiento de derechos, por ejemplo, sobre la propiedad y la educación. Al respecto, dice Vidart: «En la actualidad no pervive ningún representante de las etnias halladas en nuestro actual territorio por el conquistador europeo. Los genes de aquellos antiguos pobladores subsisten en algunos habitantes del interior del país y de los ejidos urbanos, Yo llevo cuerpo adentro, por

⁶³ El dato corresponde a los estimados de la OIT puesto que en el censo nacional no se pregunta de manera directa por la pertenencia a pueblos originarios; se hace más énfasis en raza que en etnia.

⁶⁴ Datos de libre acceso Banco Mundial: http://datos.bancomundial.org/indicador/SP.POP.TOTL?cid=GPDes_1&end=2016&locations=CL-AR-UY-PY&start=1990&view=chart. Consultado el 28 de Junio de 2017.

parte de mi abuela paterna, el genotipo guaraní en sexta generación. Pero no por ello me considero indígena, ni tampoco negro, aunque mi bisabuela materna lo fuera» (2011, 1).

Sin embargo, en Uruguay existen habitantes que se autodenominan descendientes de los pueblos originarios y reclaman el reconocimiento de derechos como tales y piden la ratificación del convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la OIT (1989), convenio que ya han ratificado Argentina (3 de julio de 2000), Chile (15 de septiembre de 2008) y Paraguay (10 de agosto de 1993), junto a otros 19 países y aún sigue en vigor.

El tercer documento que aquí se cita como referente político es la declaración de la Conferencia Regional de la Educación Superior en América Latina y el Caribe (CRES), realizada en Cartagena de Indias en 2008, en la que considera a la Educación Superior como «derecho humano y bien público social», lo que implica el reconocimiento del contexto latinoamericano como «pluricultural y multilingüe». Sin embargo, no necesariamente se convierte en una realidad en el sur del continente.

19.1.1. Buen vivir o interculturalidad

Abordar el tema del buen vivir desde el sur es remitirnos principalmente a países como Perú, Ecuador y Bolivia, en los que sus comunidades indígenas, desde su cosmovisión, han luchado por los ideales de bienestar y armonía que el buen vivir plantea y, de hecho, para el caso de los dos últimos, han logrado que en sus constituciones nacionales se incluyan propuestas basadas en estas ideas. El buen vivir hace referencia a una serie de principios donde las comunidades indígenas cuestionan el desarrollo (como concepto anclado al modelo consumista y capitalista) y se orientan hacia la vida digna y el respeto por el medio ambiente en su más amplia concepción. Sin embargo, el buen vivir no tiene un único origen, sus diversas concepciones son el resultado histórico de la integración de saberes que de manera intercultural han buscado responder a realidades contextuales (Gudynas: 2015, 297).

Otra es la historia de países como Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay, en los que el reconocimiento del buen vivir en las lógicas de vida y en las prácticas legislativas es escaso, esto obedece a que comparten elementos tales como la negación de la existencia de los pueblos indígenas en la historia oficial, el exterminio de éstos a través de la colonización europea y los genocidios, razón por la cual la lucha de estos pueblos por su reconocimiento y exigencia de derechos es muy joven.

El reconocimiento de la existencia de indígenas en el caso de Paraguay es reciente. En el III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas realizado en el año 2012 se indica que sólo el 0.02% de la población es indígena, lo que ha incidido en la construcción de planes y proyectos para atender a estos pueblos; sumado a ello, en las campañas electorales llevadas a cabo en 2018 las propuestas de

los candidatos no manifestaron interés alguno en las comunidades indígenas, así que las posibilidades siguen siendo restringidas.

En el caso del Uruguay, en el año 2010, 134.000 personas reconocieron su ascendencia indígena charrúa. Cifra que equivale al 4% del total de la población. Los procesos de progreso y desarrollo de este país han llevado al genocidio de comunidades indígenas; uno de los más reconocidos fue la matanza de Salsipuedes en el año 1831 y un documental publicado en 2017 se refieren a este país como el *pais sin indios* (Albarenga: 2017). Actualmente Uruguay no reconoce el convenio de la OIT 169 y varias organizaciones se encuentran en esta lucha por el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas.

Argentina y Chile han desarrollado mayores acciones frente al reconocimiento de estos pueblos y han ratificado el convenio 169 de la OIT. En Argentina, 34 de los 38 pueblos indígenas existentes han logrado tener reconocimiento jurídico, donde en materia de educación cuentan con el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas-CEAPI, instancia asesora del Ministerio de Educación Nacional y del Consejo Federal de Educación en materia de educación intercultural bilingüe (EIB).

Esta modalidad de educación fue reconocida en la Ley No. 26206 de Educación Nacional, sancionada en 2006. Si bien aquí no se habla de buen vivir, se hace referencia al interculturalismo entendido como «el diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y que propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias» (CEAPI, S.D., 3).

La situación de Chile es similar en términos de acoger la interculturalidad en relación con el bilingüismo, a través de la ley 19253 de 1993 llamada “Ley Indígena” por el reconocimiento y la protección de las culturas e idiomas indígenas. En ella el propósito del interculturalismo es el de preparar a los indígenas para su desenvolvimiento tanto al interior de sus comunidades como fuera de ellas en el contexto nacional. Estas acciones han sido apoyadas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena —CONADI.

Como puede verse, no ha sido el buen vivir sino la interculturalidad el concepto que ha transversalizado los discursos educativos en países como Argentina y Chile, tanto en las políticas estatales como en la implementación de éstas a través de la escolarización, a diferencia de los discursos sobre el buen vivir planteados en Bolivia y Ecuador, que en su mayoría han surgido de la resistencia y en oposición a las concepciones neoliberales del desarrollo.

19.1.2. Modernización de la educación en Latino América

La institucionalización, como parte de los procesos modernizadores en Sur América, tuvo lugar en medio de la tensión heredada, entre escolástica e ilustración dado que fue a la vez una tensión entre los intereses de instituciones como el Estado

y la Iglesia y sus roles en la construcción de la nación y específicamente, en las culturas nacionales.

La escolarización masiva fue una de las funciones fundamentales del Estado y en este escenario —en la escuela— la lengua nacional y la escritura contribuyeron significativamente en la definición de la cultura nacional que «se conforma en un proceso de construcción y aprendizaje de la escritura, la religión, la historia, la literatura y las ciencias nacionales, inscritas en la tradición universal» (Narváez: 2012), por tanto, las culturas nacionales resultaron del establecimiento de la mirada occidental y hegemónica, lo que subsume cualquier forma de cultura popular.

Acceder a la escolarización era y es considerado aún un asunto de orden político, en tanto afecta los intereses y posibilidades de los sujetos a la hora de vincularse a esa denominada cultura nacional. Como menciona Medina (2013, 62) en América Latina las políticas educativas surgen entre finales del siglo XIX y principios del XX y tras la estandarización de los contenidos académicos en disciplinas del conocimiento, el Estado cobró un papel importante en la regulación de las instituciones de educación superior y su quehacer. Ahora bien, en el contexto del capitalismo, es innegable el papel que el Estado y las Instituciones de Educación Superior han jugado para mantener el *statu quo*; al respecto dice Laval: «Durante bastante tiempo se pudo mantener una cierta conciliación entre la misión cultural y política de la escuela y el nuevo imperativo económico, lo que permitió a muchos creer que la mano visible del Estado podría asociar armoniosamente en el futuro los progresos espirituales y el desarrollo de la producción, a conciliación, sin embargo, de circunscribir menos los estudios de las antiguas humanidades y abandonar toda ilusión respecto al desinterés de la cultura» (2004, 20).

Así mismo, como bien lo menciona Mato (2015), en los sistemas de educación superior se han reproducido diversas formas de exclusión y negación de saberes distintos a los hegemónicos, así, se les ha restado valor y legitimidad a las formas de producir conocimiento y generar aprendizaje por provenir de poblaciones consideradas subalternas, como las indígenas y afros: «En lo que hace particularmente a la educación superior, universitaria y no-universitaria, esto puede constatarse no sólo en la exclusión de estudiantes y docentes de dichos pueblos sino también en la exclusión de las visiones de mundo, idiomas, historias, conocimientos y modos de aprendizaje de estos pueblos» (2015, 7).

Pese a la fuerza de la institucionalidad (por imposición), los sujetos en estos contextos sociales han generado espacios de tensión y resistencia que han permitido resignificar la educación en un escenario de inter y multiculturalidad como es el latinoamericano. De hecho, en la actualidad, en ciertos sectores sociales y académicos se ha dado el surgimiento de intereses en recuperar y reconocer los saberes de los pueblos originarios, así como los aportes que estos pueden hacer a la construcción de una idea de educación desde una perspectiva intercultural. Ésta es pues una alterna-

tiva frente a las posturas hegemónicas de las que habla Laval: «En el periodo neoliberal el capitalismo tiende a cambiar el vínculo, que se vuelve cada vez más laxo e impreciso, entre el diploma y el valor personal reconocido socialmente. Este título escolar y universitario, en una época en la que se declara que el saber es un “producto perecedero” y que las competencias mismas son objeto de una “destrucción creadora” permanente, tiende a perder su fuerza simbólica» (Laval: 2004, 51).

Surge entonces un interés en reconocer el valor de los otros escenarios educativos en los que se construyen los sujetos, lo que supone también una comprensión amplia de la educación. En este caso, lo que se busca es hacer el retorno a la cultura, no sólo a un fragmento de ella como es la escuela. Sin embargo, la idea de educación intercultural ha sido cooptada por la institucionalización, con sus bemoles, en algunos países del cono sur.

19.1.3. La Educación Intercultural

A diferencia de lo que ocurre en los países andinos, las apuestas educativas están referidas más a la idea de interculturalidad que a la de buen vivir. Según Walsh (2005) el concepto de interculturalidad en el contexto latinoamericano se ha trabajado hace más de tres décadas y siempre ha tenido un estrecho vínculo con el de bilingüismo; sin embargo, la mirada ha sido reduccionista, en tanto se plantea en términos de relación entre culturas, sin profundizar en los alcances de tal designación.

Walsh considera necesario el ejercicio de preguntarse por las implicaciones ético-políticas y epistémicas de asumir la educación en perspectiva intercultural. En este sentido, plantea que los procesos educativos que se construyen sobre la base de la interculturalidad debieran orientarse hacia el reconocimiento de la producción de conocimiento académico en diálogo con el conocimiento territorial; a la identificación del sentido de estos conocimientos (su razón de ser, el para qué) y a la definición de procesos de decolonialidad del poder, el saber y el ser, en tanto proyectos políticos (Walsh: 2005).

Sin embargo, lo que puede verse es que esto no ha ocurrido al sur del continente americano, por lo menos no con el mismo nivel de desarrollo que en el área andina, justamente por las diferencias entre la composición poblacional, y los pocos avances respecto al reconocimiento de derechos de los pueblos originarios. Lo que resulta paradójico es que existe gran cantidad de documentación de tipo académico e incluso político a nivel internacional, tal como se mencionó antes, pero a la hora de operativizar las políticas en los contextos locales los gobiernos se quedan cortos, quizá, por los mismos modelos económicos que tienen, en los que el valor del territorio está dado más por sus condiciones de productividad económica que social o cultural.

El reconocimiento de lo inter-cultural no implica la negación de una cultura u otra, desde este lugar, la preocupación debiera estar justamente en el “*inter*”, en qué es aquello que se considera como lugar de encuentro entre culturas. La invitación se

orienta entonces a reflexionar y discutir sobre las implicaciones empíricas, éticas y políticas de asumir, justamente la perspectiva intercultural, que reiteramos, no es la negación de lo diferente o de lo que tradicionalmente se considera hegemónico, sino el lugar en el que se construye el “nosotros” en el mundo.

A continuación, se presenta una breve aproximación a las prácticas de educación intercultural en Chile, que es uno de los países en los que más se han desarrollado experiencias de este tipo.

19.1.4. Acercamiento a la experiencia chilena

El reconocimiento de la educación intercultural en Chile tiene sus orígenes en el modelo de multiculturalismo nacido en Canadá (Salvo: 2001), lo cual permitió un primer paso para reconocer, a nivel de políticas, la existencia de diferentes culturas y favorecer su convivencia desde el enfoque de ordenamiento territorial de los estados, el cual ha sido aplicado desde una mirada institucional, pero que valga la pena decir, no tiene representación indígena.

Tras el reconocimiento (1990) y la ratificación (2008) del convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de países independientes en Chile, se dio lugar a la creación de la Comisión Especial de los Pueblos Indígenas y a la creación de la Ley Indígena 19253 de 1993 dando paso a su vez a la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Más adelante, se creó la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, conformado por líderes de todos los sectores indígenas, desde donde surgió el Programa de Desarrollo Integral de las Comunidades Indígenas: “Orígenes”, apoyado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (Rosas: 2017, 80).

Dicho organismo dio a conocer un documento llamado: Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los pueblos indígenas, donde plantea la necesidad de preservar la cultura e identidad de sus pueblos articulándose con la cultura nacional, lo que implica el dominio del idioma nacional sin dejar de hablar su lengua materna, para facilitar el acceso a la educación superior y a trabajos bien remunerados (Indígenas: 2008).

El documento en mención indica también que se debe «facilitar el acceso a los indígenas a una educación pertinente (educación intercultural), así como a mayores niveles de educación, en particular el acceso a la educación superior». En la segunda parte del informe, sobre propuestas y recomendaciones para un nuevo trato, en lo que respecta a la educación superior señala: «La Comisión recomienda el estudio de medidas tendientes a: (i) la creación de internados para estudiantes Rapa Nui de educación superior en Santiago y Valparaíso, y; (ii) aumentar el monto de las becas estudiantiles para educandos Rapa Nui que deben trasladarse al continente para realizar sus estudios».

Así mismo, en un documento posterior llamado: Política de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, se retoma la idea de dar alcance a una educación intercultural bilingüe en zonas donde haya concentración de población indígena, para favorecer en los estudiantes su desenvolvimiento tanto a nivel local como en otros contextos. Dicho enfoque está centrado en la educación básica con recursos para la formación docente en temas de bilingüismo e interculturalidad, así como en bibliotecas bilingües, adecuaciones del currículo y desarrollo de proyectos culturales con enfoque productivo entre la escuela y la comunidad (Chile: 2004).

Cabe mencionar que la ley general de educación hasta el año 2007 (Williamson: 2008) incluyó aspectos de interculturalidad, diversidad, derechos lingüísticos y educativos en la educación básica. En de las carreras universitarias, las que contienen temas como los mencionados, son las áreas de humanidades y ciencias sociales.

Es de anotar que la posición del gobierno chileno de definirlos en el marco normativo como etnia, comunidad o cultura y no como pueblo indígena, limita su poder político y autodeterminación. La acepción de pueblo contiene su historia, su sistema de vida, su institucionalidad y autonomía propias, que, por un lado, se resisten a ser legitimadas y subsumidas por el Estado y, por otro, resisten para no desaparecer (Larrain: 1993).

Es así que la educación superior en Chile se plantea desde la interculturalidad, especialmente en aquellas universidades que están ubicadas al norte y sur del país hacia donde históricamente se han ido ubicando las comunidades indígenas, la cual se define sobre la base de dos conceptos: equidad e igualdad. La igualdad se plantea como la posibilidad de educación para todos y la equidad se relaciona con la justicia social desde la pertinencia de la educación, de acuerdo con las necesidades de los estudiantes indígenas (Rosas: 2017).

Sin embargo, en la práctica, dentro de los países de Latinoamérica Chile es uno de los que menos desarrolla procesos de formación en educación superior enfocados a los pueblos indígenas, en razón al aniquilamiento forzado que se dio desde el siglo XVI por la colonización de tierras y la llegada de europeos a este país. Sin embargo, las comunidades que han resistido hacen parte de casi el 10% de la población total (Rosas: 2017, 77).

Dentro de las líneas de estudio que imparten algunas universidades, éstas se enfocan en temas de interculturalidad, sin embargo, dichos enfoques carecen de la construcción de contenidos que incluyan aspectos que hayan sido resultado, por ejemplo, de un diálogo de saberes entre las comunidades indígenas y la universidad; ha primado el enfoque hegemónico occidental del interculturalismo, con pocos elementos de la realidad local-nacional, en lo que atañe a los pueblos ancestrales.

Es importante destacar que, a nivel de datos estadísticos, Chile no cuenta con información específica que permita identificar niveles de participación o incidencia de profesionales indígenas en entes gubernamentales, u ocupación de cargos en escenarios públicos o privados; así mismo, tampoco existen elementos que permitan

identificar el nivel de inclusión y equidad en la población en general y en dinámicas de desarrollo del país.

A este respecto, las universidades no generan suficientes espacios de reflexión en torno a ésta y otras situaciones de exclusión, como la que viven los inmigrantes de otros países del continente latinoamericano, reflejando lo que expresa Huanacuni: «Las universidades se han orientado a forjar profesionales para el mercado capitalista depredador. Bajo la lógica de “éxito” occidental siguen formando abogados, economistas, administradores de empresas, médicos, informáticas, etc., aunque sólo en la ideología colonizadora» (Mamani: 2010).

De otro lado, la participación docente en el diseño del currículo y de la impartición de clases sigue siendo de dominio no indígena, por ende, la interculturalidad está enmarcada en un enfoque neocolonial (Rosas: 2017, 86) al enfocar los proyectos educativos, desde la primaria, en proyectos productivos. Por lo anterior, los procesos de colonización y decolonización del saber constituyen uno de los retos de la educación en Chile.

A continuación, se mencionan algunas experiencias que se han llevado a cabo desde la idea de educación intercultural en Chile:

- La primera de ellas es la *Escuelita intercultural para el buen vivir: relatos de una experiencia de intervención psicosocial comunitaria en Antofagasta*. Este proyecto inició en el año 2014 con niños de familias provenientes de países como Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, representando la mayoría de la población que ocupa sectores de periferia, especialmente desde el sector comercial. Aquí la interculturalidad tiene otro componente y es el de los inmigrantes que se han asentado en esta zona del país. Es una experiencia relevante en el sentido de plantear que desde la educación básica se ha dado a conocer la historia de Chile más desde los procesos de colonización, que desde los pueblos originarios, lo que además evidencia procesos de discriminación.

El artículo 3 de la Ley General de Educación 20.370, incluye conceptos como diversidad, integración e interculturalidad, pero éstos han sido enfocados hacia la educación bilingüe en comunidades indígenas. A este respecto, el proyecto plantea la interculturalidad funcional y crítica entendiendo lo funcional, como el reconocimiento de la existencia de otras culturas y lo crítico, como el proceso de recuperación de la memoria, la reflexión y el análisis de los conflictos interculturales bajo el contexto neoliberal y colonial de Chile. El proyecto buscó generar espacios de convivencia desde la interculturalidad crítica y el buen vivir a partir del reconocimiento del otro, no desde lo homogéneo impartido en la formación básica, sino desde el reconocimiento y valoración de las diferencias (Méndez y Rojas: 2015).

- La segunda experiencia se denomina *Educación superior indígena y crianza curricular de vida para el fortalecimiento del tejido territorial*. En este trabajo de investigación se realiza un estudio de las universidades en Bolivia y de los pueblos indígenas en Paraguay y Chile, donde para el caso de las comunidades mapuches, una de las luchas principales es la del territorio, no sólo por todo lo que el desarrollo les ha usurpado, sino también porque, laboralmente hablando, los estudiantes que logran su titulación profesional no encuentran mayores oportunidades de trabajo profesional.

Otros de los obstáculos que evidencia este estudio es la realización de investigaciones sobre la comunidad mapuche desde una academia colonialista que no da alcance desde lo político, social y/o cultural a las problemáticas del pueblo, de tal manera que es una tensión constante la pregunta sobre ¿cómo puede contribuir un espacio de educación superior a la lucha por la autodeterminación y autonomía mapuche? (Bravo: 2016, 36).

- La tercera es la *Experiencia Pedagógica de Orientación Intercultural — EPOI— de la Universidad Católica de Temuco*, desarrollada desde el Centro de Estudios Socioculturales en la región de la Araucanía, ha enfocado sus esfuerzos en el conocimiento de los aspectos socioculturales de la comunidad mapuche y las relaciones con el país desde un enfoque histórico (Mato: 2008, 28). La interculturalidad se ha dado en el reconocimiento de la diversidad cultural a través del diálogo de saberes, aportando al crecimiento personal y colectivo, lo que ha llevado a que la investigación esté vinculada directamente con el entorno mapuche. Las producciones escritas de esta investigación contienen enfoques antropológicos, etnográficos y de patrimonio cultural fundamentalmente.
- La cuarta experiencia corresponde al *Programa Multifase de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas-Orígenes*, el cual se ha centrado en los procesos de educación intercultural bilingüe impartida desde las escuelas de formación básica y media, lo cual ha requerido generar espacios de formación para docentes, líderes y población indígena en general. Adicionalmente, esta experiencia buscó motivar capacidades de gestión de recursos económicos del Estado en aras de mejorar las condiciones de vida, específicamente de la comunidad mapuche. Así mismo, dice Bravo: «Cuando hablamos de lo propio en la educación, no se trata, como algunos creen, de quedarnos exclusivamente en lo local, en aquello interno de las comunidades o en que el conocimiento cultural se encierre sin permitir el intercambio y enriquecimiento con otras culturas. Lo propio tiene que ver con la capacidad de todas y cada una de las comunidades involucradas para orientar, dirigir, organizar y construir los procesos educativos desde una educación crítica frente a la educación que se quiere transformar» (Bravo: 2016, 47).

Además de la idea de *educación propia*, una de las concepciones chilenas del buen vivir ha sido planteada por el biólogo y escritor Humberto Maturana quien indica que consiste en «estar en armonía donde lo humano es posible, donde lo natural es parte del buen vivir humano. Pero para conservar ese buen vivir tenemos que respetarnos a nosotros mismos y respetar, por lo tanto, nuestra responsabilidad en la generación y conservación del buen vivir, como un espacio de ecología humana en armonía con todos los seres vivos» (Vignolo: 2001, 257).

Por último, Vargas (2016) plantea algunos matices para el concepto de buen vivir, desde la idea de la interculturalidad: «Propongo la interculturalidad crítica como herramienta pedagógica que cuestiona de manera continua la racialización, subalternización, inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también —y a la vez— alientan la creación de modos “otros” de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras. [...] son proyectos, procesos y luchas que se entretujan conceptualmente y pedagógicamente, alentando una fuerza, iniciativa y agencia ética-moral que hacen cuestionar, trastornar, sacudir, rearmar y construir» (Vargas: 2016, 169).

Todo lo anterior lleva a la necesidad de reflexionar y definir nuevos caminos a partir del alcance que ha tenido la educación superior y las subjetividades que ha generado. Esta recopilación de experiencias plantea inquietudes respecto de cómo el saber académico logra una *ecología de saberes* en el sentido planteado por De Sousa Santos.

19.1.5. Reflexión final

Pensar la relación entre educación y desarrollo nos obliga a reconocer que la primera siempre está en crisis, por su naturaleza, que supera el debate cartesiano sobre conocimiento y saber; y que el segundo, es un modelo también en crisis porque potencia el consumo y la devastación de recursos.

Así mismo, ubicar la reflexión de la educación superior desde la interculturalidad y los buenos convivires puede marcar de entrada una lejana y contradictoria relación por el mismo origen de la universidad y la praxis, que hace evidente la distancia que separa estas concepciones. Sin embargo, es necesario que la academia se detenga un poco y reflexione hasta qué punto su responsabilidad se suscribe únicamente a formar capital humano para las empresas y quiera seguir de espaldas a la realidad siendo evidente la fracasada idea de una verdad absoluta y la infinitud de los recursos naturales que ha conllevado al desequilibrio humano y ambiental, dejando por fuera la posibilidad de acoger otras realidades posibles.

Cabe reflexionar también sobre el impacto que generan los procesos de acreditación de la calidad en educación superior, los cuales responden más a intereses económicos (con conceptos como formación del capital humano o generación de mano de obra) que a las necesidades locales. Esta condición es cada vez más una generalidad en varios países del sur, donde el sector privado aboca a la educación dentro de la dinámica de mercado, bajo conceptos de competitividad, calidad, eficiencia y en ello se diluye la pertinencia educativa y la construcción de currículo.

Como reto, pensar en procesos de educación intercultural pasa por establecer nuevos diálogos para construir otras formas de comunicación y relación que reconozcan las realidades de los pueblos, más allá de los procesos endógenos de preservación de la cultura, que si bien son legítimos y necesarios, no son suficientes ante las demandas y condiciones de los contextos sociales actuales.

Teniendo en cuenta que el buen vivir busca el equilibrio del ser humano consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, la pertinencia de la elaboración del currículo debe permitir una construcción cultural, que en principio partiría del reconocimiento de tres dimensiones: Una epistemológica, asociada a los procesos de construcción y legitimación del conocimiento, del saber y su razón de ser; una ética, donde la educación y los sistemas de escolarización den alcance al reconocimiento de las dinámicas y diversidad de los pueblos (desde los objetivos, los contenidos y las metodologías); y una dimensión cultural, que logre incorporar (poner en diálogo) otras cosmovisiones de mundo de tal manera que faciliten otros modos de interpretación y comprensión del mismo (Bravo: 2016, 42). Pensar los procesos de interculturalidad desde estas tres dimensiones constituye, en nuestra opinión, también uno de los retos actuales.

Cuarta parte

El irresistible triunfo de la modernidad

20. Sobre el mal autoinmune de la modernidad y sus derivaciones

José Luis Muñoz de Baena Simón

No conviene dejarse engañar por los cantos de sirena del posmodernismo: la modernidad continúa triunfando, y la prueba irrefutable de este su triunfo es, precisamente, que vivimos en tiempos posmodernos. Pues esto no significa sino que hemos apurado, valga decirlo, el cáliz hasta las heces. No hay solución de continuidad: la posmodernidad no es sino la exacerbación de las características que definieron a su predecesora. Somos —son— posmodernos, precisamente por ser modernos hasta la raíz.

En efecto, pese a esa evidente crisis de los relatos abarcadores que ya no conmueven (los religiosos, los nacionales), a pesar de esa tendencia de todo lo que fue solemne a extinguirse o retornar como marca publicitaria o mera parodia, el adjetivo *moderno* aún vende en el mercado de las opciones. Muchas personas son felices cuando un electrodoméstico, un partido o cualquier otro producto de consumo son percibidos como modernos, sea eso lo que sea. Ese término mágico y triunfante está, claro, contagiado de la esencial inestabilidad que lo agita todo: como casi todos los términos del neolenguaje, puede significar cualquier cosa. Y eso quiere decir, me temo, que manejamos el término *moderno* en clave posmoderna. Vaya lío.

Los teóricos acostumbran a recurrir aquí a la epistemología, y me parece una opción sensata: la modernidad es un problema epistemológico, porque el adjetivo atraviesa los últimos cinco siglos y les proporciona su clave de inteligibilidad. Ahora bien, conviene plantear aquí algo poco habitual en nuestros días: si la modernidad es un problema epistemológico, se debe a que ha obviado el referente ontológico. O, por explicarlo de otro modo, ha disuelto la tensión entre el decir y el ser a favor del primero.

Pero ¿el referente ontológico no era una fantasía, un delirio con el que la filosofía trascendental kantiana ajustó cuentas hace ya más de doscientos años? Paradójicamente, la crítica al sistema totalitario del capitalismo financiero es una buena demostración de que las cosas deben regresar, tras tantos siglos disolviéndolas en las palabras. Y esta afirmación puede hacerse extensiva a los problemas planteados por el decrecentismo, que necesita, a mi entender, un retorno real a las cosas; pues reproduce, en su imaginario en buena parte posmoderno, no pocos de los problemas del nominalismo filosófico, precisamente los que se hallan tras el viejo modelo.

He sostenido en otro lugar, con cierto detenimiento (2018), que la propuesta decrecentista solo puede entenderse en su integridad —esto es, como algo situado más allá de un mero argumentario económico sobre los límites del sistema mundial— si se considera desde un fundamento filosófico. La crisis de la modernidad no es sino el resultado de su fracaso como instancia emancipadora, que, además de depredar el medio, ha precipitado tenazmente en la alienación a cuantos decía liberar; y ese fracaso se explica y se comprende desde una perspectiva filosófica.

20.1. El mundo como posibilidad

El mecanismo que opera tras ese fracaso es una reducción de lo real, que he denominado la *abstracción del mundo*. Se trata de un proceso complejo generado durante la baja Edad Media, cuando el nexo necesario entre el ser y el decir se replanteó y, en el caso extremo, se rompió, volviéndose puramente lógico. El proceso puede resumirse de este modo: el voluntarismo bajomedieval, al exacerbar la importancia de concebir a Dios como omnipotente, fue acabando con la comprensión del mundo como un orden autónomo y estable, puesto que tal orden podía comprometer la omnipotencia divina. El resultado, al destruir la posibilidad de toda ley natural, es la increencia —típica del protestantismo— en una mediación entre Dios y sus criaturas que no sea la de la fe. Pero la asunción con todas sus consecuencias de la omnipotencia divina implica, además, la introducción del concepto de lo posible como prácticamente intercambiable con el de lo real. Como sostiene V. Fernández, de este modo el ser «se identifica sin más con ser-posible y se caracteriza por la posesión de una realidad puramente hipotética» (Fernández: 2003, 310) a la que podemos considerar como «el reverso de la omnipotencia absoluta de Dios», la cual «expresa la naturaleza hipotética de todo ser [...] La identificación del ser de Dios con su poder absoluto conduce, pues, a la identificación de la realidad con la posibilidad en el seno de una racionalidad unívoca» (Fernández: 2003, 310). Un dios dotado de poder absoluto hace que absolutamente todo sea posible; aún más, que lo posible sea la esencia de lo real (Mural: 2008).

La referencia continua a la libertad que caracteriza a la Edad Moderna (la libertad es, ante todo, posibilidad) es una consecuencia necesaria de esa primacía de lo posible, que abre dramáticamente el conocimiento y rompe la concepción clásica de

la verdad, al acabar —fideísticamente— con la creencia de que el intelecto es determinado por la cosa conocida (*adaequatio intellectus et rei*). Puesto que el acto del conocimiento se halla a entera disposición de Dios, éste, en su omnipotencia, podría incluso establecer el conocimiento intuitivo de una cosa no existente (*notitia intuitiva res non existentis*). Por lo tanto, en adelante será el intelecto el que module la cosa conocida a través de su concepto. En la versión menos radical y más extendida del voluntarismo, la escotista, los modos de conocerla pasarán a primer plano como objetos propios de discurso: por ejemplo, igual que toda acción humana puede ser pensada bajo el modo de la potencia y del acto, si concebimos así la sociedad, podremos imaginar un concepto de sociedad en potencia, esto es, un estado de naturaleza, y tomarlo como objeto de discurso meramente hipotético, posible, sin que la cuestión de su existencia empírica resulte importante.

Al margen de la constatación empírica. Así es precisamente como nace el sujeto, como una nueva abstracción desvinculada de la matriz social: referido al pacto o contrato social, como si la comunidad social y política no fuese el resultado natural de una tendencia natural humana sino el producto de la unión voluntaria de seres discretos, concebidos como mónadas.

A partir de aquí es como la modernidad despliega esa multitud de posibilidades filosóficas, con dos grados de radicalidad muy diferentes, ya interponiendo entre el sujeto y el objeto del conocimiento construcciones conceptuales, que cumplen el papel de nuevos objetos de conocimiento sin que se pierda el contacto con las cosas (v. gr., el contrato social, el estado de naturaleza, el derecho subjetivo, la nación, la persona moral...), lo que es propio del escotismo filosófico; ya disolviendo el objeto, cualquier objeto, en una indeterminación absoluta de su significado, pues no hay posibilidad de jerarquizar los sentidos, de modo que el sentido solo puede ser equívoco, la verdad desaparece y cualquier significado universal y estable (la naturaleza, la ley natural, la causa eficiente...) queda reducido al mero concepto o, incluso, al nombre con que los denominamos. Lo que caracteriza al nominalismo ockhamista (Muralt: 2008).

En este orden de cosas, la modernidad instauro un discurso predominantemente escotista en que hasta la naturaleza pasa de ser un orden del todo a un mero principio de razón, un criterio instrumental para ordenar lo que es de suyo informe. Los significados se liberan y pasan a ser disponibles: pues ha nacido el *ámbito de lo moral*, que reúne un nuevo e ilimitado territorio del discurso, el de los entes morales frente al de los físicos, el de la libertad frente al de la determinación. El nuevo ámbito explora sin cesar los *modos* que los seres inteligentes atribuyen a las cosas y a la acción humana voluntaria, para convertirlos en los impulsores del discurso de la posibilidad. Con ayuda de esta nueva visión, el discurso de la modernidad abre el mundo hasta lo increíble, pues permite concebirlo bajo multitud de prismas en los cuales, como aclaré antes, no importa tanto el correlato empírico como el papel que juegan en la explicación de lo

real. Su virtualidad es máxima en el ámbito jurídico-político: si la categoría en el mundo físico es la Creación, afirma Pufendorf, en el moral es la Institución.

20.2. El lado oscuro del sujeto

En un mundo centrado en la posibilidad (en términos aristotélicos, en la potencia frente al acto), la mayor posibilidad es la que ofrece el *sujeto*. El discurso moderno genera, así, tanto la *ley* como los *derechos subjetivos*. En particular, los segundos son el resultado de esa liberación de subjetividad, pues en una concepción nominalista, donde no hay sino individuos, todo gira en torno a los sujetos. Pero frente a la subjetividad, siempre peligrosa, surge una poderosa institucionalidad: la concepción escolástica genera el Estado y la ley tal y como ahora los conocemos. Un ámbito y otro se contrapesan: no causalmente, lo que la modernidad libera como derecho subjetivo lo constriñe como ente estatal, que se apropia de lo real hasta reducirlo a un lenguaje unívoco; el resultado del despliegue de la Libertad es la abstracción del mundo. Una abstracción que suele costar muy cara a aquellos a quienes libera. La voluntad general, la gran creación de Rousseau, es un concepto democrático radical, pero resulta difícil concebirla puesta en marcha sin recurrir al Terror o al Partido. También la filosofía hegeliana se presenta, como la de Rousseau, como el despliegue de lo moral, en el sentido que hemos visto: de la libertad frente a la necesidad (*Not*). Pero si la *volonté générale* del suizo inspiró al Comité de Salvación Pública de 1793, la Eticidad del alemán dio cuerpo y justificación al Estado prusiano y a su administración burocrática (sustancia del Estado, decía Marx) y trasmutó el derecho en deber: el deber de formar parte del Estado. Lo moral se apropió así de las libertades en el paso del Yo al Nosotros para devolvernos una Libertad abstracta, reificada: diríase que los entes de la modernidad emancipan sólo nominalmente.

Los ejemplos podrían multiplicarse: ni Rousseau ni Hegel admiten, al contrario que los escolásticos, el derecho de resistencia frente al poder injusto. Tampoco el liberal Kant. El *estado de cosas jurídico* (*Rechtszustand*) kantiano se apropia de todos los ámbitos de normatividad que le precedieron, la ley se convierte en modelo único de normatividad transida de un lenguaje unívoco. Los derechos subjetivos no escapan de esa referencia al Estado: su forma más desarrollada durante el XIX (la de los derechos públicos subjetivos, antecedente directo de los derechos fundamentales) supone el recurso a la llamada *autolimitación* o *autovinculación del Estado* (Jellinek), presentando a este como un nuevo Leviatán que genera los derechos, en vez de reconocerlos, con un gesto que cabe asimilar al del monarca decimonónico que emite una carta otorgada. Y son precisamente los teóricos iuspublicistas alemanes del XIX quienes convierten la personalidad moral del Estado, entendido como comunidad, en una personalidad jurídica. La modernidad multiplica los entes, lo haga o no sin necesidad. La abstracción del mundo hizo brotar la subjetividad moderna en su múltiple despliegue de entes (el sujeto individual, la Nación, el Estado, el proletariado...).

El trasunto de estas transformaciones es el positivismo, el intento de instalar el lenguaje jurídico en la total univocidad: el juez como boca de la ley. Pero el positivismo jurídico no hace sino trasladar a este ámbito crucial la pretensión positivista general de lograr una descripción fiable de la realidad, de tratarla como un objeto que pudiese ser contorneado mediante un lenguaje plenamente transparente creado por el sujeto mediante la lógica. La abstracción vuelve a mostrarse aquí: pues, como diagnosticaron Horkheimer y Adorno, la Ilustración, en su temor hacia lo oscuro y misterioso, reduce todo a un lenguaje unívoco que se apropia totalitariamente de lo real hasta atrofiarlo y secar las fuentes de su entendimiento profundo: «la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema» (Horkheimer y Adorno: 1994, 78).

20.3. La nueva divinidad: el individualismo del mercado

El panorama no estaría completo sin referirse a lo que realmente lo articula: el mercado, que proporciona el tramposo escenario para el continuo despliegue del modelo capitalista. *No hay mayor abstracción del mundo social que esta*: un panorama de sujetos formalmente libres e iguales, en el que la desigualdad y la injusticia, expulsadas por la puerta de lo jurídico-político, retornan por la ventana de lo económico. Nada menos igualitario que el mercado, nada más atravesado por la rapiña en que siempre se basa la apropiación originaria; incluso en los iniciadores del pensamiento liberal apreciamos la opción por el individualismo frente a cualquier tipo de visión holística (Latouche: 2003, 56). La mundialización, la fase actual del despliegue capitalista, ha llevado esta abstracción al límite bajo las múltiples formas de la economía financiera, cada vez más virtual: los mercados de futuro, los derivados financieros. Solo resta un ámbito de lo real concreto: el de la explotación, que aumenta cada año, con cada crisis, y consigue implacablemente concentrar la enorme riqueza del mundo cada vez en menos manos. Más allá de esa irreductible realidad de la explotación, todo se vuelve virtual, las cosas se alejan al traducirse en términos de valor económico y los objetos de especulación se multiplican: es posible especular con el futuro de las especies amenazadas o con los precios de los productos alimentarios básicos. La degradación no respeta nada: el aire, los océanos, la tierra cultivada, las relaciones laborales.

En ese mundo abstracto donde todo se ha vuelto virtual menos el sufrimiento, el desplazamiento forzoso y la opresión, el discurso oficial repite los mantras de la neorreligión: recuperación, flexibilidad laboral, control del déficit, insostenibilidad de los gastos sociales, única política económica realista. *Clase obrera, proletariado* y *plusvalía* son términos proscritos, que suenan a pesadilla decimonónica, pero, según el último informe del Banco Mundial (institución nada sospechosa de radicalismo), casi la mitad de la humanidad, 3400 millones de personas, vive con menos de cinco dólares y medio al día. *Alienación* suena a antigualla, y sin embargo cada vez menos personas se reconocen en trabajos cada vez peor pagados. La denigración de los conceptos antaño respetables no se detiene: Hayek, el pope del neoliberalismo,

denostó el adjetivo *social* aplicado a la justicia y a la política, por demagógico y carente de todo significado que no fuese el totalitario. Otro ilustre adjetivo, democrático, no deja de incomodar a ciertos pensadores liberales. El liberalismo, Friedman lo dejó claro, no comporta siempre democracia; el gran pope del liberalismo económico aplaudió el modo en que ciertos autoritarismos, como el de la dictadura chilena, defendían la libertad... económica. El lenguaje tecnocrático desarrollado para justificar el sistema económico internacional conduce, tarde o temprano, a la muerte de la política, de lo político: no regular, no controlar, no redistribuir. La política se disuelve en economía, el gobierno se torna tecnocrático y todos los problemas no reconducibles a ella (los límites de la depredación del mundo, la injusticia, la mayor diferencia entre ricos y pobres que ha conocido la historia humana) se nos presentan como efectos secundarios susceptibles de mejora, lamentables daños colaterales del mejor sistema posible. “¿Es esto un saqueo? No, es el mercado, amigo”, declaró ante una comisión parlamentaria el artífice del *milagro económico* unos meses antes de entrar en la cárcel.

El lazo que antes unía a los seres humanos se afloja; lo comunitario se contempla como un residuo sospechoso, antesala de lo totalitario. Como afirmó Thatcher en memorable frase, no hay sino sujetos y familias. La *sociedad abierta* de que hablaba Popper huye de cualquier vínculo no comercial, no voluntario, y por tanto de cualquier teorización sobre el bien común: lo común es ya siempre sospechoso, puesto que esta sociedad de lo asocial es, como no puede ser menos, producto de una visión nominalista: un conjunto de seres discretos a los que nada une trascendentalmente, que no se reconocen sino en la propia identidad y, acaso, en la de los más cercanos. Si no hay una naturaleza compartida, sino un común egoísmo, cualquier postulación de lo común no puede aspirar sino a ser mirada con desconfianza.

20.4. El estallido de lo real

Y a la vez, en un sentido opuesto, la tendencia posmoderna se manifiesta en el despliegue de las identidades bajo la forma del reconocimiento. La política de la(s) identidad(es) no es menos antipolítica que su antagonista liberal, la que descansa en la abstracción de los derechos subjetivos supuestamente universales y ciegos a la diferencia. Pues el todo social, que los liberales fragmentaban en identidades individuales, puede fracturarse de otro modo, no menos identitario que el anterior: pérdida la fe en los sujetos históricos privilegiados como el proletariado, cualquier vindicación no lo es ya de la igualdad con una base económica, sino de una diferencia real o autopercebida: minorías raciales, étnicas o sexuales pasan ahora al primer plano. El resultado, más allá de las saludables conquistas en la protección de las diferencias (que no implican una visión identitarista), ha sido una dispersión de todo cuanto unía a los seres humanos y constituía la base de una política digna de ese nombre: la común denuncia de la injusticia, en un momento en que resulta más necesaria que nunca. La diferencia no se contempla ya desde la igualdad, la vieja aspiración de la

justicia distributiva, sino a la inversa: lo diverso no brota en el seno de lo igual, sino que lo considerado —siempre provisionalmente— como igual es el resultado circunstancial de agrupaciones de diferencias. Las nuevas identidades no son jerarquizables, precisamente por su susceptibilidad de operar en combinaciones. Cualquier vindicación organizada será el resultado de una *articulación* (Mouffe *dixit*) o, por utilizar un término con particular fortuna en nuestros días, de una *confluencia*.

El lenguaje se fragmenta hasta lo inimaginable, con el resultado que previó Baudrillard hace cuarenta años: el simulacro, la primacía del modelo sobre lo real, la dilución progresiva de la conexión entre lenguaje y mundo, que se torna libérrima, producto de una mera imputación del sujeto. ¿No presenta este síndrome una férrea coherencia con la apertura a lo posible que caracteriza a la modernidad?

El resultado es que cada frase es el resultado de una autorrepresentación, capaz de poner en escena una visión dispuesta a ser considerada tan lícita como otra cualquiera. La abstracción de lo real, de la mano de esta disponibilidad total de significados (de este avasallador triunfo posmoderno del concepto moderno de *lo posible*), se ha hecho así más dramática que nunca. Las cosas ya no son necesarias, la posverdad triunfa.

Los ejemplos son todos de 2018: una actriz y directora de cine española lamenta, en la gala de los Goya, la abundancia de penes en esa ceremonia que se decía feminista, y al día siguiente varios grupos de esta misma orientación ideológica lamentan la discriminación transgénero que comporta el olvido en sus palabras de las mujeres con pene; un holandés de 69 años pide que su edad sea declarada oficialmente inferior, puesto que eso le beneficia a efectos laborales y personales, y alega en defensa de su pretensión que también es posible el cambio de sexo; un japonés enamorado de la proyección holográfica de un dibujo contrae matrimonio —obviamente nulo— con ella y pide el reconocimiento de su identidad como minoría sexual. Es fácil afirmar el carácter meramente extravagante de estas manifestaciones, pero no deberíamos frivolar el hecho de que todas ellas vindican, hasta el límite, el momento identitario de nuestra civilización.

El reconocimiento en que sitúan Taylor y los comunitaristas a la política de la identidad tiene un necesario —y sensato— componente, como escribí antes, de autopercepción, de construcción del yo; para algunos, como el propio Taylor, los referentes que componen esa percepción están dados en la propia comunidad, pero cada vez más lo comunitario se obvia en esa construcción. Las identidades posmodernas son variopintas, mudables, como la identidad religiosa del personaje de Mickey (Woody Allen) en *Hannah y sus hermanas*. Curiosamente, cuando este, educado como judío, se entrega a la tarea de autoconstruirse religiosamente, las elecciones que realiza no difieren mucho de las que hace en el supermercado. El sacerdote católico le pregunta por qué desea optar por el catolicismo si aún ni siquiera cree en Dios; la contestación es como un símbolo de este tiempo: “Bueno, ¿sabe? En primer lugar,

porque es una religión muy hermosa, y es una religión sólida, está muy bien estructurada. Quisiera entrar en la facción que milita en contra de la religión en las escuelas y contra la nuclearización”. Cuando Mickey vuelve de hacer sus compras, vemos que de la bolsa salen un crucifijo, un libro piadoso, pan de molde y un bote de Hellman’s.

Ante este despliegue de subjetividades que obvia lo real, la izquierda política se ha sumergido en la impotencia. Un texto reciente, procedente de los EEUU, censura la reducción identitarista de la política como lo que es, una traición a toda perspectiva crítica. Su autor, Mark Lilla, acierta a ver el enemigo: desde una posición de reformismo moderado que añora los logros del *New Deal* y la *Great Society*, deplora que los demócratas y los progresistas se hayan abandonado al discurso identitarista, que no vertebró las grandes luchas por los derechos civiles porque tras ella siempre había una inclusión de lo diverso en la ciudadanía inclusiva (Gascón: 2018, 103; Bernabé: 2018). Lilla afirma lúcidamente que los jóvenes izquierdistas han olvidado toda referencia a lo común y sus compromisos no suelen estar relacionados con ideas políticas. Para alguien que probablemente no haya oído hablar nunca del escotismo, su afirmación es sorprendente: «Resulta mucho más probable que digan que están comprometidos en la política como X, preocupados por otros X y que esos asuntos tienen que ver con la *X-dad*» (¡y el resaltado no es mío!). Y, pese a la imaginable conciencia de todos ellos de estar construyendo uniones estratégicas con Ys y Zs, «como la identidad de todo el mundo es fluida y tiene múltiples dimensiones, cada una de las cuales merece un reconocimiento, las alianzas nunca serán otra cosa que matrimonios de conveniencia» (2018, 97-98).

El triunfo de lo posible parece mayor que nunca; apenas nadie parece escapar a él. Hay aquí, ciertamente, un perverso esquema de tipo Escila y Caribdis:

Cuando la identidad se instala en el territorio abstracto del sujeto liberal auto-interesado, dotado de derechos subjetivos plenamente ciegos a la diferencia y con el único escenario intersubjetivo del mercado, nos gana la angustia ante lo poco que tenemos que ver con los demás.

Cuando marcha en sentido contrario para asentarse en el terreno, no menos abstracto, de identidades (auto)construidas a partir de retazos y de combinaciones entre ellos (identidades limitadas a reificar e hipertrofiar características que —sin menoscabo de la necesaria defensa penal frente a las ofensas a la diferencia— deberían permanecer en el ámbito de la intimidad), esa angustia no mengua y puede incluso incrementarse.

En el centro de ese paisaje, resta sitio para lo que nos identifica y permite una acción común como ciudadanos: la aspiración a la justicia, la lucha contra la opresión, sean cuales sean sus formas. Allí es donde queda espacio para lo político: entre —por utilizar palabras de Lilla— la antipolítica y la pseudopolítica.

20.5. La necesidad de recuperar lo real

Todo diagnóstico bien hecho, y este aspira a serlo, debe finalizar con una pregunta, la misma que preocupó a Lenin en 1902: *¿Qué hacer?* Vista la tendencia de las izquierdas políticas a construir sus estrategias con los mismos mimbres conceptuales que sus adversarios, acaso la pregunta debería ser más radical: *¿Se puede hacer algo?*

Creo, en cualquier caso, que si el diagnóstico de esta crisis tiene que ver con la multiplicación de abstracciones, y si estas tienen que ver fundamentalmente con la hipertrofia de las subjetividades, la solución nunca podrá ser profundizar en esas laceras. Pues bien, forzoso es decir que las doctrinas altermundistas, entendidas en el más amplio sentido, constituyen, en su mayoría, un compendio de los males que dicen combatir. En efecto, han expandido la subjetividad abstracta contemporánea hasta lo inimaginable. Me centraré en tres ejemplos muy reveladores:

El primero expande la subjetividad moderna, ilustrada, hacia abajo, hacia lo subhumano⁶⁵; se trata del proyecto de reconocimiento de la subjetividad de los grandes simios. Consiste, jurídicamente, en constituir una nueva clase de personas incapaces —con la inteligencia de como máximo, un niño de tres años— a las cuales habría que representar, dada su imposibilidad estructural de expresar sus deseos... Y, en consecuencia, carente de deberes. Se ha argumentado que también los incapaces humanos han de ser representados, pero quienes afirman esto no deberían olvidar que ello supone una excepción a la regla general de capacidad, mientras que en este caso la incapacidad de los nuevos sujetos sería esencial. *¿De veras es lo mismo?* Los ordenamientos jurídicos actuales contienen normas sancionadoras que permiten castigar a quienes maltratan a los animales, sean o no grandes simios, y lo hacen en nombre de bienes jurídicos protegidos (el bienestar animal, los buenos sentimientos de la comunidad...), sin, como diría Ockham, multiplicar los entes sin necesidad. Riechmann ha alegado, en defensa de este tipo de derechos, que un sistema jurídico kelseniano, esto es, nominalista, permite convertir a cualquiera, a cualquier cosa, en sujeto de derechos (Mosterín y Riechmann: 1995, 203 ss.). Precisamente ese es, a mi entender, el problema: la abstracción del mundo, la omnipotencia de la neodivinidad nominalista para quien lo real no importa.

El segundo expande la subjetividad hacia un ámbito suprahumano: la naturaleza subjetivizada. Las doctrinas del Sumak Kawsay, más allá del muy loable empeño —decrecentista en su concepción inicial del *buen vivir*— de implantar una visión del mundo centrada en lo real, en la primacía de la naturaleza sobre el extractivismo neo-

⁶⁵ Entiéndase este término como mera constatación de que los simios ocupan un lugar inferior en la escala evolutiva: no tienen posición bípeda habitual ni pulgar oponible, carecen de doble fonación, su capacidad intelectual es muy inferior a la humana. Nada hay en ello de denigratorio; de hecho, personalmente los creo más merecedores de respeto que la especie humana. Evolucionar más, como demuestra nuestra violenta historia, no significa hacerse mejores.

liberal, traicionan, a mi entender, el sentido último de lo que dicen defender. Al constituir una nueva subjetividad, lo hacen de modo tan abstracto, que este personaje, si puedo llamarlo así, es el más desligado de lo real que ha visto la historia: *la naturaleza no es un sujeto, salvo metafóricamente*. Puede y debe ser defendida sin necesidad de esa absurda construcción, del mismo modo que los animales: mediante normas penales, nacionales e internacionales, que la amparen como objetopreciado, no como sujeto.

El tercer caso, el de la Declaración de los Derechos Humanos Emergentes de Monterrey, de 2007, se mantiene, al contrario que las dos construcciones anteriores, dentro de la escala específicamente humana. Esta nueva generación de derechos constituye otro excelente ejemplo de lo absurdo que resulta levantar los derechos sobre la nada, desde una abstracción de toda relación. Su falta de sistemática es genuinamente posmoderna: el *derecho a la igualdad de derechos* muestra la autorreferencia de la forma subjetivista hipertrofiada. ¿No resultaría más sensato y menos redundante referirse al *derecho a la igualdad*, aún más, invocar la *justicia*, que es el criterio de igualdad que importa realmente, el *igual trato para los iguales*? Si hay justicia, habrá igualdad para los iguales, y por tanto igualdad de derechos. Filosóficamente hablando, romper esta abstracción resulta imposible: en un orden nominalista, no puede concederse beligerancia al *criterio*, porque no puede hablarse con sentido sobre la *relación*, que es el *modo* que permite hablar sobre él: en el nominalismo no hay modos. El derecho a habitar en zonas con carácter de centralidad adolece del mismo problema, su nominalista negación de la relación en nombre de un concepto absolutizado, su disolución de todo referente que no sea lingüístico: no hay centro sin periferia, no puede existir un derecho al centro⁶⁶.

¿Qué decir del derecho a participar en el disfrute del bien común universal, que se refiere a todas las culturas del mundo y el genoma humano, la Antártida, el espacio ultraterrestre y los bienes celestes? Se trata, en propiedad, de un deber estatal, acaso universal, de preservación de un patrimonio común; una preservación que consiste, precisamente, en evitar su disfrute por nadie, ya que con frecuencia se convierte en depredación. Pero en lenguaje subjetivista, ese deber de los estados resulta frustrante: disfrutemos, pues, del genoma humano, sea ese disfrute lo que sea.

⁶⁶ He tratado este punto en *La abstracción del mundo...*: «Podemos detectar aquí una nueva versión de esa concepción del lenguaje que imputa significados tomando los términos de modo absoluto, sin atención alguna a la naturaleza del objeto: centro es un término que sólo tiene sentido si se lo opone a periferia. La abstracción de la relación que se halla en la base de todo derecho, de la realidad que debiera sustentarlo, conduce a que toda la población tenga derecho a vivir en zonas céntricas... incluso la que habita en la periferia. Y la clave está, una vez más, en la sustitución *ex natura rei* de un término modal que indica la relación, centro, por otro reificado que indica la condición de céntrico de cualquier lugar, esté donde esté. La centralidad no indica que un lugar determinado se halla en el centro, sino que es céntrico; y la condición de céntrico se puede predicar de cualquier lugar, porque sólo una imputación de sentido puede definirla. La disponibilidad de los significados es perfecta para los nuevos derechos» (2018, 277).

Podríamos continuar mostrando casos de despliegue de las identidades, pero creo que los visto son suficientes para afrontar la conclusión: la deriva casi irrecuperable de la izquierda altermundialista se debe a que no ha encontrado (perdida como está en el mundo teórico y en el lenguaje del posmodernismo neoliberal, nominalista, que fractura lo social en identidades discretas) ningún modo de afianzar un modelo de bien común, de virtud cívica, de *vida buena* —por referirse a los términos de la tradición republicana—. Lo primero, porque ya nada resta de realmente común, más allá de las invocaciones sin contenido; lo segundo, porque la virtud suele ser interpretada en nuestros días como un particularismo moral que se pretende hacer valer tramposamente por universal; lo tercero, porque la *vida buena* ya no se entiende como el sentido general de lo político sino referida a un ámbito cultural determinado, cuanto más concreto mejor.

Una crítica eficaz contra el modelo de capitalismo maduro y contra sus azotes (subjetivismo, enervación de lo social y político, tecnocratismo, extractivismo, depredación, neocolonialismo, injusticia extrema) deberá tener en cuenta que la abstracción del mundo no remitirá en sus terribles efectos si nos empeñamos en perpetuar el subjetivismo que siempre la ha basado. Será preciso lograr un criterio que corte todas las modalidades de la crítica, pero sin dar de antemano por supuesta la imposibilidad de acción conjunta, como hacen Laclau y Mouffe. Sin confiar cualquier discurso de la resistencia a las articulaciones o confluencias, sino a lo justo del caso concreto y no al discurso absolutizador de la mera oposición al poder; pues lo particular debe ser explicado desde lo general, no al revés. Y esto supone, ante todo, aceptar que un discurso se refiere a las cosas, no que estas nacen y se desarrollan dentro del discurso y como parte de él. Junto al problema del poder, sigue existiendo el de las razones contra él; y, frente a la pretensión nominalista, no todo se disuelve en discurso.

Nuestro mundo cercano al agotamiento ha de regresar a un *discurso del límite*, frente al *discurso de lo posible* que es la base de todas las reducciones, ya escotistas, ya nominalistas. Lo posible se ha multiplicado hasta el paroxismo y en nuestros días lo preside todo, en todas las claves ideológicas: infinitos son los objetos de especulación en una economía neoliberal, pero también son infinitas las posibilidades de acuñar identidades y derechos autorreferentes en el decrecentismo posmoderno. Y, sin embargo, el decrecimiento no puede ser eso. Debería ser todo lo contrario: una *filosofía del límite* frente a la *filosofía de la posibilidad*. De todos los modos de entender la modernidad, si hay uno capaz de recuperar el momento ontológico sin abstracciones, sin mediación epistemológica, ese es el decrecentismo, porque tropieza con el límite de todo y reencuentra el discurso ontológico que modernidad y posmodernidad olvidaron: el de las cosas frente a sus abstracciones. Lo reencuentra, además, del modo más fiable: afrontando la posibilidad de la negación absoluta, de la reducción al absurdo, la posibilidad, en fin, de que todo desaparezca. El procedimiento más sencillo para lograr que un árbol deje de reducirse a un número más o menos arbitrario de unidades monetarias es saberlo al borde de la extinción, imposible ya de reponer.

Debemos, por tanto, recuperar el único discurso que no se expresa mediante traducciones simultáneas continuas a lenguajes abstractos, ya sean neoliberales (recursos inagotables, mercados de futuro), altermundistas (derechos de las nuevas subjetividades) o reformistas (cuotas de contaminación, sumideros de carbono). El discurso sobre las cosas regresará cuando el fin esté cerca, y con él lo harán la conciencia de lo común y la necesidad de una política digna de ese nombre; hasta entonces, la abstracción del mundo seguirá imponiéndose. En sus múltiples formas, a cuál más insidiosa.

21. Resistencia a la racionalidad instrumental moderna: la huida del biotecnopoder

Pablo Font Oporto y Pablo Pérez Espigares

La Modernidad está vinculada con los conceptos de progreso y bienestar. El primero ha sido ampliamente criticado como concepto asociado a una visión lineal de la Historia basada en un paradigma etnocéntrico occidental y en la creencia en un crecimiento indefinido asociado al trinomio tecnociencia-capitalismo-imperialismo.

Sin embargo, el bienestar en sí mismo ha recibido críticas mucho más profundas y complejas desde el ámbito de lo que se ha dado en llamar la *biopolítica*, como una visión que, inaugurada por Michel Foucault, ensaya un análisis de la cara más oculta del bienestar: el control. Para Foucault la biopolítica supone una extensión del control del poder hasta la propia vida a partir de la Modernidad, en particular la ilustrada.

En efecto, en la obra de Michel Foucault encontramos una reformulación radical de la reflexión filosófica, entre otros motivos porque pone el foco de atención en las contradicciones y tensiones que habitan los procesos de modernización (cultural, económica, sociopolítica, tecnológica) y que acaban minando las pretensiones mismas de una Modernidad que se planteaba como la consecución de una sociedad racional a través de una historia pensada en clave de indefectible progreso.

Por su parte Giorgio Agamben, si bien arranca en gran medida de las ideas del filósofo francés, lleva a cabo una completa reinterpretación de la misma. Así, a partir de un análisis filológico-arqueológico históricamente extenso, sitúa el origen de la biopolítica mucho antes, en la Antigüedad grecorromana, aunque admite que con la Modernidad se produce la exacerbación de aquella.

Es importante advertir que la biopolítica implica un control/cuidado que supone, a través de un dispositivo de excepción, la posibilidad de la destrucción o supresión de la vida en modo tal que aquella se convierta, paradójicamente, en una auténtica *tanatopolítica*. El propósito de estas páginas es abordar, a partir de los escritos de los

dos autores mencionados, la cuestión de si en última instancia es posible la resistencia a esta *biotanatopolítica*.

21.1. Biopoder y biopolítica en Foucault

En la trayectoria de Foucault se pueden reconocer dos pilares o dos vectores y una problemática que los atraviesa y que se expresa de diversos modos. Su gran preocupación ha sido la de analizar los procesos históricos de génesis que han configurado al sujeto, procesos vinculados a las formas de saber que han imperado en Europa y que se erigen a su vez en formas de poder social, ya que los discursos científicos son los que legitiman y vehiculan desde determinadas instituciones la normalización de ciertas prácticas sociales y diseñan, en definitiva, la vida y la identidad del yo. Desde ahí, como decimos, su trabajo se puede leer simultáneamente como una teoría de la sociedad y como una “ontología del presente” (Sáez: 2003, 420 y ss.).

Como el análisis foucaultiano pone de manifiesto, el saber que monopoliza e institucionaliza una verdad, dibuja y confiere con ello una identidad al sujeto. Las fuerzas de poder con él imbricadas lo someten y adiestran. Se establecen así discursos dentro de los cuales juegan sistemas de verdad en competencia. El poder se articula de este modo en forma de *dispositivos*, «un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho» (Foucault: 1984, 127). Así se pone de relieve la capacidad de los discursos de verdad para fomentar y propiciar ciertas formas de *individualidad*, para producir nuevas subjetivaciones, en definitiva, para apresar, explotar y domesticar una productividad intrínseca de “vida”⁶⁷. Los individuos son, desde esta concepción productiva del poder, un efecto del mismo, es decir, se encuentran en el punto de intersección de prácticas sociales, dispositivos de seguridad y discursos de verdad que funcionan como verdadero “proceso de subjetivación” sustentado en una táctica de *normalización* de los comportamientos.

A partir de sus cursos del año 1977 Foucault va configurando un nuevo “paradigma” para comprender las relaciones de poder que emergen en la Modernidad. Es lo que se conoce como *biopolítica*, el conjunto de prácticas y formas de gobierno por las cuales la vida queda directamente entreverada con el poder o, dicho de otro modo,

⁶⁷ No hay que ver el poder, matiza Foucault, como algo «que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, que unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. *El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo*» (Foucault: 2003a, 34 —cursivas nuestras). El poder en ese sentido es omnipresente, no tanto por constituir una malla inquebrantable y opresora, como por producirse a cada instante, en cada punto, una red de fuerzas diferenciales.

la racionalidad política propia de la Modernidad orientada a gestionar y controlar las condiciones de la vida humana en un sentido biológico (García López: 2016, 17). En *La voluntad de saber* (1976) el filósofo francés ya presentó la clave de ese nuevo marco y aclaraba que «durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Foucault: 2009, 152). Este cambio en el criterio de lo que define la *politicidad* del ser humano trastoca la concepción jurídica y formalista del poder, que dejaba escapar su complejidad estratégica y su eficacia productiva. La política, como regulación de la vida del cuerpo social, llega a ser ese espacio de lucha por la definición de la naturaleza del ser humano y acaba jugando una función *normativa* que condiciona lo que se considera digno de vida y una función *selectiva* que excluye o incluye según el patrón de normalidad que con dicha definición se perfila.

¿Qué es lo que ha cambiado en la forma de ejercer el poder? El antiguo derecho de soberanía a *hacer morir y dejar vivir* deja paso a un nuevo derecho que *hace vivir y deja morir*, y lo que interesa ya no es tanto la condena del cuerpo como el control, encauzamiento y disciplina del alma, esto es, la *normalización* del sujeto que no se ajusta a la ley —biológica, moral o jurídica (Foucault: 2009, 143 ss.). Puesto que el centro y objetivo de la acción política ya no es como en la Edad Media la guerra y la administración de penas, sino la *salud* del cuerpo social, se pasa de un modelo jurídico negativo y represivo a un modelo técnico y productivo del poder, que se apoya en saberes médicos que objetivan, clasifican, diagnostican y discriminan todo lo anómalo y producen así efectos de subjetivación tanto en los individuos como en las poblaciones.

Ésas son, entonces, las dos direcciones en las que se ejerce la biopolítica moderna: «uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: *anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde [...] se centró en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad [...] todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y de controles reguladores: una *biopolítica de la población*» (Foucault: 2009, 123 —cursivas nuestras)⁶⁸.

⁶⁸ Si la escuela, la fábrica, el cuartel, el hospital son los espacios orientados a la disciplina del cuerpo individual, las herramientas para el control de la población son la estadística, la demografía y la geografía humana (Cruz Ortiz: 2017, 189). Por esa vía empiezan a predominar «funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que

Se comprende así, además, el nexo estructural entre ese biopoder y el despliegue del capitalismo: hacer de los cuerpos instrumentos eficaces de producción, ajustar los fenómenos poblacionales a los procesos económicos, aumento de la productividad vital en resumen, erigiéndose la economía en área principal de la acción de gobierno, que se extiende a todos los ámbitos (Bazzicalupo: 2016, 74 ss.): recursos naturales, extensión del comercio, administración de las ciudades, gestión de las condiciones laborales y de vida (salud, enfermedad, alimentación, consumo, etc.). La estatización de lo biológico característica de la biopolítica pasa, en suma, por esa visión economista del coste-beneficio que relega como patológicos a los cuerpos improductivos por ser factores de riesgo.

En ese sentido, la *gubernamentalidad* liberal se instituye como marco general de la biopolítica, su condición de inteligibilidad (Sauquillo: 2017, 345 ss.). Jugando la baza de la demanda de *menos* gobierno, el liberalismo intenta *asegurar* las condiciones sociales que favorezcan la concurrencia económica, creando ámbitos de libertad para la iniciativa privada como vía para armonizar los intereses individuales y colectivos con las exigencias del mercado. Si bien es cierto que en las declaraciones liberales los derechos fundamentales funcionan como límite a la razón de Estado y que son una conquista, también hay que percatarse de hasta qué punto dichos derechos, al estar enmarcados en políticas biológicas de sostenimiento de la población, se insertan así en una lógica de la dominación que los plantea como concesiones o privilegios supeditados al rendimiento e idoneidad productivos, aparecen como paliativos e incentivos económicos de los que sólo se benefician los más aptos, quedando marginalizados los sectores menos rentables y competitivos de la sociedad (Foucault: 2008b, 71 ss.).

Aquí se sitúa la ambivalencia constitutiva del paradigma abierto por Foucault. Habría que estudiar lo que en la biopolítica une la vida a la muerte, la fina línea que la separa de la “tanatopolítica” (Bazzicalupo: 2016, 100 ss.). De lo dicho, se deduce que la proliferación de nuevos dispositivos de control potencialmente excluyentes es la forma en que el nuevo arte de gobernar se protege contra el desorden que esa minimización del carácter intervencionista del Estado genera (García López: 2016, 26 ss.). «La nueva razón gubernamental —afirma Foucault— tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad [...] es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y a organizarla», se mueve «entre la producción de libertad y aquello que, al producirla, amenaza limitarla y destruirla» (2008b, 72). El coste de la libertad así entendida es, en efecto, la seguridad, tensión que caracteriza la «economía de poder propia del liberalismo [...] Seguridad/libertad que debe garantizar que los individuos o la colectividad estén expuestos lo menos posible a los peligros» (2008b, 74).

somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblarlas o destruirlas» (Foucault: 2009, 144-145).

Es decir, la biopolítica de las poblaciones sobre la que se asienta el arte de gobierno liberal es hasta cierto punto compatible con la negación estatal de la existencia, y no en vano el liberalismo tiene como punto de partida la concepción del mercado como una competición entre ganadores y perdedores. El “derecho de vida y muerte” en la actualidad se ejerce a través de esos mecanismos de exclusión, a través del *racismo* inscrito en los mecanismos del Estado. Dicho de otra manera, el racismo de Estado es la reedición del derecho de vida y muerte en un mundo como el actual, dominado por el poder sobre la vida (Sauquillo: 2017, 327 ss., 503 ss.). Cuando, al asumir las premisas más burdas del darwinismo, el discurso político se amolda y expresa en términos biológicos, los aspectos tanatológico y protector de la biopolítica se entrecruzan peligrosamente siguiendo, paradójicamente, una lógica económica.

De hecho, analizando el dispositivo racista, Foucault mostró cómo las distintas técnicas biopolíticas de potenciamiento de la vida, centradas en la media y en lo “normal”, se acompañan de una regulación excluyente de las excepciones consideradas contaminantes, insanas, factores de riesgo que amenazan la estabilidad o la pureza de un grupo de vivientes: «el racismo permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que no es militar y guerrera de enfrentamiento, sino de tipo biológico [...] La muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo» (Foucault: 2003a, 219 y 221).

En esta línea de pensamiento abierta por Foucault es justamente donde se inserta el trabajo de Agamben (Cruz Ortiz: 2017, 190 ss.), quien sitúa en la categoría de “campo”, y en la dinámica del estado de excepción que conlleva, la clave de la biopolítica moderna y su deriva tanatológica.

21.2. La idea de *biopoder* según Agamben. Sus conceptos de *nuda* vida, dispositivo, soberanía, estado de excepción-campo de concentración

Debe partirse del presupuesto de base de que, como Foucault, Giorgio Agamben considera que las fijaciones abstractas mediante dispositivos son susceptibles de control por el poder. En ese sentido, el filósofo italiano amplía aún más el concepto foucaultiano de dispositivo, incluyendo dentro del mismo «todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos» (Agamben: 2015a).

Igualmente, Agamben desarrolla su propia idea del biopoder, apoyándose para ello en un profundo análisis histórico-filológico (arqueológico, lo denomina) de la política de Occidente, cuyo núcleo a su juicio se halla en se halla en «una operación sobre la vida [...] que consiste en dividir y capturar incluso mediante su exclusión, es decir, en incluir la vida en el sistema [fin aparente] mediante su exclusión [consecuencia real]» (Agamben: 2013).

En efecto, este autor considera que los orígenes del biopoder son muy anteriores a la Modernidad. Para él, «el lugar de lo político es siempre la vida, pero a través de una operación de división, exclusión, articulación, inclusión, etc.». De este modo, la política consiste siempre en la vida capturada bajo una cierta “modalidad”. Expresado desde otro punto de vista, cabe concluir que la vida, “que no es en sí misma política”, “va a ser politizada” y de este modo “se convertirá en el fundamento mismo del sistema” (Agamben: 2013).

Agamben sitúa el origen de esta operación (y, por tanto, de la biopolítica) en la Antigüedad grecorromana. Concretamente, alude a la distinción griega (en Platón y Aristóteles, por ejemplo) entre vida como *zoé* (la base de la vida, pero más que la vida meramente natural o médica) y vida como *bíos* (la vida política, en la *polis*). Para el filósofo italiano, se produce un paulatino proceso (acrecentado en la Modernidad, en especial la ilustrada) en el que se despoja al individuo de su *zoé* y sólo se concibe como *bíos*. Pero lo que se produce aquí es una exclusión incluyente (idea con amplio desarrollo en Agamben).

Para Agamben debe, pues, insistirse en el movimiento exclusión-inclusión: «la estructura originaria de la política occidental consiste en una *ex-ceptio*, en una exclusión inclusiva de la vida humana en la forma de la nuda vida» (Agamben: 2017, 291). Esto es, si bien se excluye realmente *la vida como vivir (zoé) de la vida como vida en la polis (bíos)*, sin embargo, se incluye digamos formalmente, de tal modo que se pretende desactivar así su potencial subversivo. De este modo, se genera una vida política diferenciada de una *nuda vida*: esta última es una mera vida que puede ser objeto de control total por parte de del poder o gobernación, que se convierte con la Modernidad en un biopoder (como ya indicaba Foucault). Ahora bien, la nuda vida, que es el “elemento político originario”, “no es de ningún modo la vida natural” (Agamben: 2017, 291), sino que es un producto artificial fruto de la operación mencionada: «es la vida en cuanto que ella ha sido dividida e incluida así en el sistema» (Agamben: 2013).

De tal modo que, al separarla, la *nuda vida* cae dentro de la *exceptio iuris*. El ser que cae ahí está despojado de humanidad y el gobierno del mismo se hace mediante el bando extra-legal, que lo aparta hacia una zona fuera del ordenamiento jurídico. Aquí se intuye ya la figura del estado de excepción, muy vinculado al de campo (de concentración). Esa *nuda vida* ya puede ser arrebatada, dado que con esa separación *bíos/zoé* el ser humano se convierte en *homo sacer* (no es más ciudadano) y puede ser sacrificado sin atentar contra el derecho, porque ha sido sacado del mismo. En esta cuestión Agamben sigue a Foucault en lo que se refiere al paso del *dejar vivir/hacer morir* del Antiguo Régimen a la modernidad biopolítica del *hacer vivir/dejar morir*.

En efecto, es importante anotar que para Agamben esta estructura de la excepción inclusiva definida para la nuda vida constituye una estrategia repetida «tanto en la tradición jurídico-política como en la ontología» «algo se divide, se excluye y se

lleva hasta el final y, precisamente por medio de esta exclusión, es incluido como *archè* y fundamento» (Agamben: 2017, 292).

De este modo, Agamben vuelve a la operación de separación (la instauración de cesuras) en la vida, y a su control por parte de los dispositivos del biopoder, para internarse en el papel que, junto con la política, tiene el derecho al respecto. Como explica el filósofo italiano al hablar de la soberanía, «la excepción es una especie de la exclusión» que, sin embargo, no simplemente excluye. En efecto, «lo que está fuera queda [...] incluido [...] por la suspensión del orden jurídico, dejando, pues, que éste se retire de la excepción, que la abandone». De este modo, «no es la excepción la que se sustrae a esta regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y sólo de este modo, se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella». Agamben denomina «*relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión» (Agamben: 1998, 30 y 31).

A partir de aquí, este autor desarrolla su concepto de estado de excepción (y desde este, el de campo de concentración). A este respecto, considera que «si la excepción es el dispositivo original a través del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye dentro de sí por medio de la propia suspensión, entonces» el estado de excepción define «la relación que liga y al mismo tiempo abandona lo viviente en manos del derecho». Esto permite constatar el “significado inmediatamente político” de esa estructura (Agamben: 2004a, 24 y 26).

A partir del análisis de la definición del soberano en Carl Schmitt como «aquel que decide sobre el estado de excepción», Agamben resalta que «precisamente en la medida en que la decisión [de decretar el estado de excepción] concierne aquí a la anulación misma de la norma [...] el estado de excepción representa la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni adentro (aquel que corresponde a la norma anulada y suspendida)» (Agamben: 2004a, 23 y 75). Esa posibilidad del soberano supone, para Schmitt, que «el soberano está fuera [...] del orden jurídico normalmente válido, y, sin embargo, pertenece [...] a él, porque es responsable por la decisión acerca de si la constitución puede ser suspendida *in toto*» (Agamben: 2004a, 75). Agamben llama la atención de este “*estar-fuera y, sin embargo, pertenecer*» (Agamben: 2004a, 75).

En ese sentido, mediante la estructura del estado de excepción el poder atrapa la anarquía dentro de sí, y lo mismo hace el derecho respecto de la anomia. En efecto, «el poder funciona mediante la captura de la anarquía: el poder que tenemos enfrente sólo funciona porque ha recibido e incluido (siempre este proceso de exclusión incluyente) la anarquía; lo mismo sucede con la anomia. Esto es evidente con el estado de excepción: el poder funciona siendo capaz de incluir, de capturar, la anomia. El estado de excepción es simplemente una ausencia de ley, pero una ausencia de ley que va a volverse interna al poder, a la ley. Es esto lo que es complicado. No podemos acceder [inmediatamente] a la anarquía, no podemos acceder a la anomia», porque

han sido capturadas mediante su exclusión. Esto, como se verá, supone una dificultad constitutiva para la resistencia a los mismos, y por eso Agamben ensayará tácticas de resistencia indirecta o no-frontal⁶⁹: primero hay que desactivar esa captura, hay que «desobrar, destituir la anarquía del poder» (Agamben: 2013 y 2017, 292).

Avancemos un último paso en esta resbaladiza pendiente del biopoder y su captura de la vida (ergo, también de la anarquía, de la anomia, del pueblo). En el filósofo italiano, el concepto de estado de excepción está íntimamente vinculado con el de campo de concentración. En efecto, para este autor, «*el campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en la regla*. En él, el estado de excepción—que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento—adquiere ahora una disposición espacial permanente que como tal permanece constantemente fuera del ordenamiento normal» (Agamben: 1995, 92).

El campo es un «espacio de excepción: [...] un pedazo de territorio que es puesto fuera del ordenamiento jurídico normal». Sin embargo, una vez más nos encontramos en Agamben con esa integración por la excepción: el campo no es “un espacio exterior”, sino que «lo que está excluido en él, según el significado etimológico del término excepción (*ex-capere*), capturado fuera, es incluido mediante su misma exclusión. Pero lo que ante todo es capturado de este modo en el ordenamiento es el estado de excepción mismo». Así el campo es «la estructura en la cual el estado de excepción—sobre cuya posible decisión se funda el poder soberano—como defiende Schmitt— es realizado de manera estable». Por eso en ellos rige el principio según el cual “todo es posible” (Agamben: 1995, 93).

El campo es, pues, el espacio de excepción permanente que incluye y captura la vida, despojándola de su dignidad. Por esto, el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en el que la política se convierte en biopolítica y *el homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano (Agamben: 1995, 93 y 95).

21.3. ¿Es posible resistir al biopoder?

Parece que el biopoder en los enfoques de Foucault y Agamben es una trama densa inserta en el interior de todas las estructuras, con particularidades diferentes en ambos autores. Estas visiones mucho más complejas de la naturaleza y las dinámicas del poder suponen un auténtico desafío para la clásica cuestión de la posibilidad de resistir al mismo, que evidentemente requiere respuestas más elaboradas que en visiones más unidimensionales.

⁶⁹ Es posible entender que Agamben «da orientaciones fundamentales para movimientos de una resistencia *intersticial*, que fluye *en y contra* la interioridad del mundo biopolítico y sus dispositivos de producción de poder, por más asfixiantes que éstos se tornen» (Lazo Briones: 2017).

21.3.1. Foucault: “Donde hay poder, hay resistencia”. De las contraconductas al cuidado de sí

Tras recorrer resumidamente el análisis foucaultiano de las relaciones de poder, cabría plantearse si a través del mismo éstas no acaban presentándose como un engranaje sin salida que todo lo absorbe, dado que toda forma de *subjetivación* parece responder a un esquema de *sujeción* sin escapatoria. Conviene detenerse ahora en la otra vertiente de la ambivalencia constitutiva de su enfoque para disipar estas dudas: si la biopolítica se refiere, principalmente, a los mecanismos de normalización de las conductas, igualmente se puede vincular a las “contraconductas” o, más allá, a formas de vida alternativa, de modo que no sólo habría que analizar la gestión *sobre* las vidas por parte del poder, sino que hay que rastrear una versión biopolítica afirmativa, una política *de* la vida vinculada a ciertas formas de *resistencia*.

Efectivamente, si nunca se ejerce de forma unidireccional y jerárquica, es posible señalar, *en y a través* de ese espacio poliédrico que constituye el poder, la aporía del afuera, el pliegue de la subjetivación (Bazzicalupo: 2016, 94-95). Es decir, no se trata para él de pensar la libertad del sujeto como algo al margen o más allá de ese engranaje, sino más bien de pensar las polaridades, las brechas, los intersticios de ese juego multidireccional en el que se halla prendida la subjetividad, poniendo de manifiesto que esa red de fuerzas puede adoptar en ciertas formas de subjetivación un signo diferente al de la *dominación*.

Puesto que los sujetos no son sin más elementos pasivos o activos de poder, sino actores reversibles, el panorama dibujado en su ontología nos permite entenderlo como una “situación estratégica compleja” (Foucault: 2009, 98) en la que los individuos «están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consistente del poder, siempre son su relevo» (Foucault: 2003a, 34). El poder en el interior del dominado, aun no siendo extraño al dispositivo en el que se enmarca y lo orienta, puede ser plegado, reencauzado.

En ese sentido, se entiende que nuestro autor subraye la bipolaridad estructural que caracteriza a ese espacio de juego o de lucha que conforma el poder: «*donde hay poder hay resistencia*, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente ‘en’ el poder, que no es posible ‘escapar’ de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría inevitablemente sometido a la ley? [...] Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse» (Foucault: 2009, 100-101, cursivas nuestras).

Si el poder produce efectos permanentes y atraviesa toda la sociedad ejerciéndose de forma immanente y multidireccional, hay que analizarlo como un constante *estado de guerra*. Esa visión *conflictual* de la política permite a Foucault señalar siempre “líneas de fuga” en las que se torsionan y alteran los efectos más persistentes

de ese entramado cuasi-mecánico que constantemente afecta a todos y a todo (Sauquillo: 2017, 306 y ss.). Desde esa perspectiva, en efecto, el filósofo francés ha planteado en ocasiones su trabajo como un intento arqueológico y genealógico de recuperación y liberación de ciertos saberes locales y fragmentarios que han sido sometidos o marginados por la autoridad de la ciencia y desde la imposición de un cierto relato histórico, y ha apelado con ello a la “insurrección de los saberes” (Foucault: 2003a, 18) como alternativa y cuestionamiento de las relaciones de dominación.

En otro momento y en consonancia con esa visión, Foucault ha querido igualmente ver en ciertas prácticas de *disidencia*, verdaderas “rebeliones de conducta” o “contra-conductas” (Laval y Dardot: 2013, 402 ss.). Las contra-conductas que nuestro autor analiza en la Edad Media —desde el ascetismo hasta la mística, pasando por la vida en comunidad—, así como las que sitúa en el s. XVIII y que tendrían su continuidad en los ss. XIX y XX —insumisión o deserción, francmasonería, visión escatológica y revolucionaria, protagonismo de la sociedad civil— tienen en común que, sin ser específicamente revueltas políticas, se producen dentro del engranaje de poder, como respuesta que problematiza la *conducción* de la vida de la población, ya fuera por parte del cristianismo premoderno o desde cierto entramado institucional (Foucault: 2008a, 220 ss. y 385 ss.).

En definitiva, esas resistencias son calificadas “de conducta” porque responden al “poder como *conducta*”, esto es, hacen frente a los procedimientos instaurados para *conducir* a los demás, y en ese sentido, esas resistencias son ellas mismas “formas de conducta”. Frente a la “inconducta” que remite al sentido pasivo de esa palabra, la contra-conducta pretende, por un lado, escapar a la conducción de los otros, y por otro, articular la forma en que uno mismo se conduce respecto a los demás (Foucault: 2008a, 217 ss.). Si la contra-conducta, como forma de resistencia y subjetivación que va más allá del sometimiento a ciertas prácticas de gubernamentalidad, implica una conducta hacia sí mismo y una conducta hacia los demás, parece evidente que el vínculo entre ética y política es indisoluble, aspecto éste que empieza a adquirir cierta relevancia en los últimos trabajos de Foucault (Laval y Dardot: 2013, 407).

Para comprender cómo plantea Foucault la *resistencia* al poder como dominación más allá de las contra-conductas y el calado ético de su propuesta, conviene tener presente cómo la concepción productiva del poder que va trazando en el estudio de la gubernamentalidad se va decantando hacia un análisis del “gobierno por la verdad” en sus cursos de principios de los 80 (Foucault: 2014, 96). Su pretensión es la de mostrar que “ningún poder va de suyo, ningún poder, sea cual fuere, es evidente e inevitable, y ningún poder, por consiguiente, merece ser aceptado de antemano”, de ahí que sea posible “preguntarse qué es lo que se deshace en el sujeto y en las relaciones de conocimiento toda vez que no hay ningún poder que no se apoye en la contingencia y la fragilidad de la historia” (Foucault: 2014, 99), esto es, cabe rastrear ciertas fisuras en los “regímenes de verdad” (Foucault: 2014, 123 ss.) que siempre acompañan al poder, líneas de fuga que pueden ser recuperadas o inventadas.

La clave para ello es indagar cómo se construye y se transforma la subjetividad en relación con su propia verdad, mostrar el poder configurador de la verdad a través de la experiencia del sujeto, cómo éste queda obligado a decir quién es dentro de un engranaje de poder. La comparación entre las prácticas antiguas y cristianas de análisis de sí mismo permite a Foucault encontrar una brecha en el régimen de verdad occidental, que tiene como uno de sus ejes vertebradores esa obligación de decir la verdad sobre uno mismo (Sauquillo: 2017, 384 ss.). Frente a la obediencia cristiana encaminada a la humillación, Foucault sitúa el sentido liberador de la orientación filosófica del alma en la Antigüedad, encaminada al cultivo de la racionalidad que se requiere para ser autónomo (Foucault: 2014, 321 ss.).

El interés foucaultiano por los estoicos como réplica o resistencia frente a los procesos de *veredición* del cristianismo reaparece en otros trabajos de su última etapa, donde se abre paso, además, un alegato favor de una “estética de la existencia” y del “cuidado de uno mismo”. Enmarcada en la salida del platonismo, esta tradición del cuidado de sí elabora la soberanía como gobierno sobre uno mismo (*egkrateía*) y abre el campo de una percepción ética (Foucault: 2003b, 30 y ss.). Foucault aclara que «se trata de lo que cabría denominar una práctica ascética, dando a la palabra *ascetismo* un sentido muy general de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser» (Foucault: 2012, 257). En la *askésis* estoica se trata de hacer del saber un proceso de transformación espiritual y moral, transformar el *logos* en *ethos*, desplegar un modo de vida que tiene como finalidad la salud y la autonomía antes que el gobierno político o la ascendencia sobre la voluntad de los otros. Privilegiando el saber práctico sobre el conocimiento teórico, en el estoicismo se trata de lograr la *subjetivación de un discurso verdadero*, en lugar de acoplar la subjetividad a una ley o verdad exterior que cabe encontrar en el interior de uno mismo y a la que hay que dar expresión pública como muestra de lucidez y obediencia (Sauquillo: 2017: 427 ss.).

La concepción estética de la existencia que propone Foucault pasa, entonces, por esa recuperación del modelo de cuidado, basado en el dominio de uno mismo a través del rigor y la austeridad, que permiten el trazado de una *verdadera* vida como *práctica de la libertad*⁷⁰. Una visión de la “vida como obra de arte” que no conviene confundir con el egoísmo, pues el autogobierno al que va encaminada, si bien se basa en una cierta independencia de una verdad exterior y del poder de los otros, implica el desarrollo de relaciones desinteresadas y verdaderas con los demás. De ahí la defensa de la amistad como elemento imprescindible para afrontar la vida o la puesta

⁷⁰ La *incorporación* de toda una serie de *técnicas* para la vida cotidiana permite desplegar un *decir verdadero en acción*: desde el replanteamiento de la enseñanza y de la relación discípulo-maestro, la meditación para el dominio de las pasiones, la concentración o la preparación para la muerte, hasta el ejercicio memorístico o la correspondencia como repaso de lo acaecido en la jornada y en la propia biografía, pasando por la dietética, la economía o lo erótico, todo eso comprende el trabajo sobre uno mismo como baluartes de la soberanía interna del sujeto respecto al exterior.

en valor de la *parresía* como “coraje por la verdad” transmitido en un hablar y un escuchar francos necesarios para la vida social y política (Pérez Tapias, en prensa).

El *éthos* de la libertad, el cuidado de sí es también una manera de ocuparse de los otros en la medida en que «hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado» (Foucault: 2012, 263). Si el problema de la relación con los otros está presente a lo largo de todo el desarrollo del cuidado de sí, se puede decir que éste promueve una práctica social transformada (Foucault: 2003b, 36-37).

En tanto que “gobierno de uno mismo”, ese “arte de vivir” tiene, entonces, implicaciones políticas, ya que constituye una vía estratégica de resistencia frente a los poderes dominantes, puede llegar a transformar el sentido de las relaciones de poder como dominación que no son definitivas y respecto a las que cabe, no sólo liberarse, sino articular una respuesta *creativa* desde la redefinición de uno mismo⁷¹. Se puede decir que el cuidado de sí es la piedra de toque entre ética y política, pues el gobierno de sí no se queda en contestación reactiva a las verdades establecidas y hegemónicas, sino que supone una verdadera “conversión del poder”⁷².

21.3.2. Agamben: desobramiento y forma de vida como resistencia no-frontal

Para Agamben, puesto que «el homo sacer se encuentra en perenne contacto con el poder [...] tiene que [...] *encontrar el modo de eludirlo o burlarlo*» (Agamben: 1998, 233). En efecto, «la estructura biopolítica del soberano está en todas partes en el mundo globalizado, en el que vivimos bajo el imperio de la ‘religión del capitalismo’». De este modo, puesto que «esta estructura está tan extendida que no podríamos designar un ‘afuera’», no es posible «una resistencia frontal ni exterior al sistema de la biopolítica» y sólo cabe resistir en los “intersticios” de este mediante «una acción *oblicua* para el *homo sacer* en la interioridad de su propio estado de *banido*» (Lazo Briones: 2017).

⁷¹ En ese sentido, Foucault distingue y prefiere «insistir más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación, que [...] tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad [...] La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad» (Foucault: 2012, 258 y 260; Giraldo Díaz: 2006).

⁷² «En efecto, se trata de una manera de controlar y limitar. Pues si bien es cierto que la esclavitud es el gran riesgo al que se opone la libertad griega, hay también otro peligro, que aparece a primera vista como lo inverso de la esclavitud: el abuso de poder. En el abuso de poder, uno desborda lo que es el legítimo ejercicio de su poder e impone a los otros su fantasía, sus apetitos y sus deseos. Así se encuentra la imagen del tirano [...] Pero cabe apercibirse [...] de que este hombre es, en realidad, esclavo de sus apetitos. Y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros» (Foucault: 2012, 263-264).

Esa resistencia indirecta como forma de desactivar los dispositivos que propone Agamben, requiere “*desobrar* las obras” (Agamben: 2013). Este concepto está muy próximo a la idea de la *potencia del no* en Agamben. Para el filósofo italiano, la separación tajante que muestra Aristóteles entre potencia y acto no es tal. En el acto se mantiene siempre la potencia (Agamben: 2017, 237). Al menos la potencia del no, del no hacer, del *desobramiento* o *inoperancia* (“*inoperosité*”) o del poder hacer (o no) otras cosas. Esto obedece a que, como ya apunta el Estagirita, el ser humano no tiene un «*ergon* propio, una obra propia, una meta propia, una vocación propia, una definición posible». Por tanto, «es un ser desobrado en este sentido». Esto se debe a que carece de «vocación biológica, social, religiosa o cualquier naturaleza que pueda definirlo esencialmente». De este modo, «se podría también decir [que es] un ser de potencia”. Esto es “justamente [...] lo que permite definir por qué hay política» (Agamben: 2013).

Por tanto, el *desobramiento* o *inoperancia* «no es una suspensión de la actividad, sino una forma particular de actividad» (Agamben: 2013). Agamben toma como uno de los ejemplos “el problema de la fiesta”. En efecto, en la fiesta cabe advertir que la inoperancia no es una inactividad: en realidad, en la fiesta “se siguen haciendo cosas”, pero de modo tal que «las actividades humanas quedan sustraídas de su economía propia y, a través de esto, son abiertas a otro uso posible»⁷³. Esto último es lo nuclear de la inoperancia o desobramiento: «no se limita a suspender una economía, una acción o una obra, sino que también hace otro uso de ellas». Además de en la fiesta, esto ocurre también, por ejemplo, en la danza, las máscaras, la poesía, o incluso el mismo lenguaje, como uso de la boca para una finalidad diferente de la primera de comer (Agamben: 2013).

Ahora bien, en la inoperancia el uso diferente no supone la abolición de las obras: «consiste en desobrar las obras económicas, biológicas, religiosas o jurídicas sin simplemente abolirlas». Al respecto, Agamben se pregunta en última instancia, «qué podría ser un desobramiento de la ley», y responde: «la ley no es simplemente abolida, sino sustraída de su horrible economía [aquella mediante la que excluía la vida, capturándola], pudiéndose tal vez hacer otro uso de ella» (Agamben: 2013).

A partir de las ideas de desobramiento (así como la de *profanación*) llega Agamben a la cuestión de la potencia *destituyente* (Agamben: 2013). Esta es claramente una estrategia de resistencia indirecta o no-frontal. En efecto, el filósofo italiano advierte que «si ponemos en el centro de la política no ya la *poiesis* y la *praxis*, es decir, la producción y la acción, sino el uso y el desobramiento, entonces todo cambia en la estrategia política» (Agamben: 2013). Al respecto, sostiene la necesidad de «pensar un poder puramente destituyente, no un poder, sino justamente, [...] una *potencia puramente destituyente*», pues sólo de esta forma será posible «tal vez [...] romper la dialéctica entre poder constituyente y poder constituido que ha sido [...] la tragedia

⁷³ Sobre la evolución del concepto de economía, *vid.* AGAMBEN: 2015a.

de la Revolución». En efecto, la dinámica poder constituyente/constituido supone que el poder constituyente, tras destituir al destituido, se pone en su lugar (se constituye), de modo que se vuelve aún peor porque «se tiene una violencia que funda un nuevo derecho e inmediatamente después se traduce en una violencia que va a conservarlo» (Agamben: 2013).

De este modo, se da la paradoja de que «el poder constituyente [...] permanece inseparable del poder constituido con el que forma un sistema»: “este poder originario e ilimitado—que podría, como tal, amenazar la estabilidad del ordenamiento—acaba necesariamente [...] confiscado y capturado en el poder constituido al que ha dado su origen”. Esto ocurre precisamente porque “el poder constituyente es lo que el poder constituido debe presuponer para darse un fundamento y legitimarse”, pero debe asegurarse que la potencia destituyente que contiene “no pueda dirigirse contra el poder o el orden jurídico como tal, sino sólo contra una determinada figura histórica» (Agamben: 2017, 294 y 295)

Para Agamben, siguiendo a Walter Benjamin, es precisa una “violencia pura”, o “destitutiva” que deponga “el derecho, sin fundar un nuevo derecho”, «una violencia que rompe su relación con el derecho. [...] que no va a constituir derecho, no está dirigida a obtener y constituir un nuevo derecho» (Agamben: 2013). Algo muy difícil de realizar en la praxis, advierte el filósofo italiano, pero que coincide con la idea de la inoperancia o desobramiento en cuanto lo que se pretende es «la destitución de las obras del poder, no simplemente su abolición». No hay otra forma de romper con la operación de exclusión inclusiva de la vida mediante la que la biopolítica y el derecho capturan, sustraen, la posibilidad de no-poder (anarquía), de no-derecho (anomia), de no-*ademia* (pueblo). El intento de acceder a ellas es tan complicado porque no puede ser inmediato: «primero hay que desactivar, desobrar, destituir la anarquía del poder», es decir, neutralizar «la imagen que nos dejan enfrente la captura de la anarquía y la captura de la anomia» por parte del poder⁷⁴ (Agamben: 2013).

Por tanto, destituyente es «una potencia capaz de deponer siempre las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos [...] la ausencia de toda relación». Así, sucede cuando «una potencia destituyente exhibe la nulidad del vínculo» entre «nuda vida y poder soberano, anomia y *nomos*, poder constituyente y poder constituido». De este modo, “lo que se había dividido y capturado en la excepción—la vida, la anomia, la potencia anárquica—aparece ahora en su potencia libre e intocada» (Agamben: 2013, 300).

En la *nuda vida*, se separa la vida de la *forma de vida*: de este modo, la recuperación de esta última es un elemento de resistencia *desactivante* del dispositivo de exclusión incluyente. El poder político se funda siempre, en última instancia, en esta separación. Igualmente, «el estado de excepción [...] es aquel donde la nuda vida,

⁷⁴ Para Agamben, es por esa captura que al «pensar la anomia, tenemos esta cosa absurda: la falta de ley, el caos en que cada uno hace lo que quiere»; «pero esto es falso» (Agamben: 2013).

que, en la situación normal aparece unida a las múltiples formas de vida social, se pone explícitamente en entredicho en cuanto fundamento del poder político» (Agamben: 2013, 234-235).

Por tanto, «la operación de destitución del poder» sólo será posible «mediante una forma-de-vida». De este modo, subraya que «el problema no es el de una forma de acción que vamos a encontrar para destituir el poder»: «lo que va a destituir el poder no es una forma de acción sino únicamente una forma-de-vida. Es sólo mediante [la construcción de] una forma-de-vida como el poder destituyente puede afirmarse; no mediante tal o cual actividad, tal o cual *praxis*» (Agamben: 2013).

Agamben entiende el término *forma-de-vida* como «una vida que no puede separarse de su forma», de tal modo que, es una vida «en la que nunca cabe aislar y mantener separada algo como una nuda vida» (Agamben: 2017, 233 y Agamben: 2013). Y esto por cuanto es «una vida para la cual, en su modo de vida, está en juego la vida misma: una vida para la cual su vida misma está en juego en su manera de vivir» (Agamben: 2013). Esto «define una vida [...] en la que cada uno de los modos, los actos y los procesos del vivir no son jamás *hechos*, sino siempre y ante todo *posibilidades* de vida, [...] *potencia*». Como consecuencia, «la potencia se convierte en una forma-de-vida» y «el dispositivo queda desconectado» por «la experiencia de la potencia» (Agamben: 2013, 304).

Agamben insiste en que «lo que denominamos forma-de-vida no está definido por la relación con una *praxis* (*energeia*) o una obra (*ergon*), sino por una potencia (*dynamis*) y una inoperancia», lo que implica que «se da contemplación de una potencia». En la contemplación, «la obra está desactivada y hecha inoperante, y de este modo se la ha devuelto a la posibilidad, está abierta a un nuevo posible uso» (Agamben: 2013, 275).

En efecto, Agamben habla de una vida humana que, al transformarse en forma-de-vida (o viceversa), se sustrae por completo a ser capturada por el derecho (u otros dispositivos). A partir de ciertas cuestiones (ya apuntadas por el mismo Foucault al abordar las resistencias al poder pastoral) apunta hacia la transformación de la propia vida (y la vida propia) en resistencia, lo que es posible cuando la confusión inescindible entre vida y forma-de-vida impide la separación y generación de la nuda vida y su captura por medio del dispositivo, en particular el del derecho asociado a la biopolítica. Un ejemplo que Agamben ofrece como intento de llegar a esta vida inseparable de su forma es el proyecto de Francisco de Asís, que culminaría un proceso en el que se habría ido produciendo una inversión de la forma de vida monástica: de la centralidad de la regla (*regula vitae*), a la forma de vida (*forma vitae*) como regla hasta llegar, finalmente, a la *vida* como forma-de-vida—o viceversa— (Agamben: 2014; Font Oporto: 2017).

En ese sentido, la capacidad del derecho para modelar la subjetividad (algo que Foucault ya había señalado) y la forma de vida, que lo configura como dispositivo de la biopolítica, es resistida de manera no-frontal mediante una renuncia al derecho,

una *abdicationis iuris* que es consecuencia de (y a la vez es posibilitada por) esa identificación plena de la forma-de-vida con la vida. La forma-de-vida se convierte en una *abdicationis iuris* (Agamben: 2014). Hay aquí una especie de escape o huida (del derecho) que podríamos intentar interpretar como algo vinculado con la idea de auto-exilio en Agamben.

En efecto, aclara el filósofo italiano que «no se trata de un retorno al ideal franciscano tal como existió, sino de usarlo de nuevas maneras». En ese sentido, lo destacable del fenómeno del monaquismo sus protagonistas «no acudieron a la idea de reformar o corregir el Estado en el que vivían, es decir, de tomar el poder para transformarlo», sino que «simplemente le dieron la espalda» (Agamben: 2015b).

En este sentido, para el filósofo italiano «el modelo de la lucha que ha paralizado el imaginario político de la modernidad debería ser sustituido por un modelo de la salida» («esto también vale para la existencia individual»). Para Agamben, por el contrario, «el modelo fáustico de la lucha está íntimamente vinculado al modelo capitalista del incremento de la productividad». Por eso, lo que le interesó especialmente del «fenómeno de las órdenes monásticas fue el surgimiento de una forma de vida que implicaba una política de fuga y retirada». Y asociadamente, la creación de «una forma de vida que no esté fundada en la acción y la propiedad» (Agamben: 2015b). Aquí el filósofo italiano enlaza íntimamente el uso diferente con la *inoperosità*, la *potencia del no* y, en definitiva, la *potencia destituyente*: la fuga o deserción es la única forma de evitar la generación incesante de nuevos poderes constituidos que sigan aplicando la violencia contra la vida capturada.

Ya habíamos apuntado que esto podría vincularse con el concepto de auto-exilio voluntario. En efecto, en Agamben «el exilio no es [...] una relación jurídico-política marginal, sino la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción»: «la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano» (Agamben: 1996, 48). Esto le lleva a considerar la paradójica reivindicación del exilio voluntario por parte de la filosofía como «la condición política más auténtica» (Agamben: 1996, 51). De este modo, el exilio sería “tal vez el único” concepto filosófico-político que, «al romper la espesa trama de la tradición política todavía hoy dominante, podría permitir replantar la política de occidente» (Agamben: 1996, 52; v. *et. Soto Carrasco*: 2010, 252 y 256-257).

21.4. Conclusiones

En el presente trabajo hemos abordado el carácter biopolítico del poder moderno, así como la cuestión de si cabe resistir al mismo.

En primer lugar, hemos intentado aclarar la forma en que Foucault diseña un nuevo paradigma para analizar las relaciones de poder. Su esfuerzo fue el de mostrar cómo la sociedad moderna se halla atravesada y conformada desde un poder normalizador centrado en la administración de la vida que redefine el antiguo “derecho de

vida y muerte”. A partir de los siglos XVII y XVIII, se deja atrás un modelo represivo y se abre paso un poder productivo e individualizante que se ejerce en una doble vertiente: una disciplinaria que convierte el cuerpo en una máquina dócil e industriosa acoplada a los ritmos de trabajo y otra biopolítica orientada a regular biológicamente a las poblaciones y a ajustar el cuerpo social a las necesidades del capital.

Igualmente, hemos querido señalar cómo en su propuesta del cuidado de sí se articulan ética y política abriendo cauces para otras formas de subjetivación. En ese sentido, hemos presentado cómo la estética de la existencia foucaultiana pretende ser una alternativa que, sin desarrollarse fuera de las relaciones de poder, en su despliegue, en cambio, pone de manifiesto que ninguna forma de poder es necesaria y supone una llamada al esfuerzo y la vigilancia permanentes para cultivarse éticamente de manera singular, resistiendo políticamente a las distintas formas de dominación. Otros autores en su estela han profundizado pero cada uno le ha dado un enfoque diferente.

Entre ellos destaca Agamben, que hace relectura completa de las ideas foucaultianas a través de un análisis genético-arquelógico que le lleva a remontarse a la Antigüedad grecorromana como fuente de la separación y consiguiente captura de la vida desnuda por los dispositivos del poder. El filósofo italiano, a partir de su concepción del poder como dinámica que, cual hidra de siete cabezas, se expande por doquier y captura incluso a sus antagonicos, fagocitándolos y empleándolos como *autovigorizante*, sostiene la necesidad de actuar desde una acción no frontal que escape del eterno ciclo de violencia constituido-constituyente. Así, mediante el *desobramiento* y el uso diferente, esa resistencia puede neutralizar los dispositivos porque, al operar desde la potencia, se convierte en destituyente y se exilia para abrirse a otros usos que, convertidos en hábitos, se integran en una vida que es ya una forma-de-vida y que por tanto es inescindible de sí misma y muestra las cesuras existentes entre nuda vida y poder soberano, anomia y *nomos*, poder constituyente y poder constituido.

En definitiva, cabe constatar la dificultad de resistir a un poder muy sofisticado que de alguna manera incluso se puede llegar a alimentar de nuestra propia resistencia. Sin embargo, conforme a los autores analizados, entendemos que es posible escapar de alguna manera a ese laberinto *minotáurico* a través de los pliegues o intersticios del poder mediante una resistencia encarnada en la propia vida (ya sea el cuidado de sí mismo o arte de vivir, ya sea la conversión de la propia vida en forma-de-vida). En efecto, una vida hecha resistencia, un vivir *resistencial* es inaprehensible en todo caso por los dispositivos. No es fácil, pero la tarea queda ahí, como un desafío performativo vital permanente.

22. Epílogo

Carmen Duce Díaz y Luis Javier Miguel González

A principios del siglo XXI, en una pintada anónima en un túnel peatonal bajo las vías que separan el centro de una ciudad de provincias de uno de sus barrios más populares podía leerse: “El Estado del bienestar es un espejismo del capitalismo salvaje”.

En aquellos años, hace dos décadas, eran escasos, aunque existentes, los autores y grupos que alertaban sobre las graves crisis ambientales y sociales que amenazaban nuestro modo de vida. Unos años después, la crisis financiera originada por las hipotecas y fondos buitres de la globalización capitalista hizo que conceptos como la deuda externa, la falta de regulación de los movimientos de capitales y los ajustes estructurales fueran comprendidos por las sociedades del Norte global, al vivir en carne propia lo que los países empobrecidos del Sur habían sufrido en las décadas perdidas del desarrollo (especialmente los años 90 en América Latina).

La segunda década de este siglo ha visto cómo se extendían las miradas críticas a este desarrollo insostenible, con propuestas prácticas como el Movimiento en Transición, el Decrecimiento o el Buen Vivir. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible, aprobados por la Asamblea General de Naciones Unidas en 2015, si bien parten de una tremenda inconsistencia al pretender que la economía siga creciendo en un planeta cuyos límites biofísicos han sido ampliamente rebasados, al menos plantean de forma explícita los retos de garantizar vidas dignas en un medioambiente seriamente amenazado.

Este libro ve la luz justo después de la crisis global causada por el coronavirus, y las medidas extremas de confinamiento que los humanos que hoy poblamos el planeta no hubiéramos sido capaces de imaginar solo unos meses atrás. Estos meses de excepcionalidad han puesto sobre la mesa cuestiones muy básicas en relación a las

prioridades que necesitamos atender para garantizar nuestra supervivencia. Cuestiones que ya estaban siendo señaladas por buena parte de los autores del libro, como la necesidad de garantizar la soberanía alimentaria, colocar los cuidados, y la ética del cuidado, como valores centrales de la sociedad, así como repensar la estructura económica de los territorios, para asegurar su viabilidad y sostenibilidad. El Estado del bienestar, tan denostado por el liberalismo más feroz, ha resurgido como necesidad imperiosa, para garantizar la atención sanitaria y social de la población.

La obra se estructura en cuatro partes. Comienza con un análisis de lo que se ha dado en llamar la era del desarrollo. La cuestión de los múltiples adjetivos del término “desarrollo” se analiza en los siguientes capítulos de esta primera parte, aportando visiones críticas y complementarias. Cabe preguntarse si un concepto que necesita tantos atributos para ser comprendido nos resulta útil para construir algún tipo de alternativa. Y a esta cuestión también se responde en la obra. Jorge Gutiérrez Goiria e Ignacio Martínez Martínez diseccionan, en esta primera parte, los límites de la Ayuda Oficial al Desarrollo, los debates vinculados especialmente a la pobreza y la desigualdad, que siguen impidiendo el disfrute de una vida digna a millones de personas. Su análisis aporta también elementos críticos para comprender los retos de la Agenda 2030, y la necesidad de cuestionar los elementos más problemáticos del actual modelo de desarrollo.

La situación de los derechos de las mujeres en el planeta, y su inclusión como prioridad en las metas de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, es el centro de la contribución de María de la Paz Pando Ballesteros y Jorge Diego Sánchez. Como explican en su artículo, no solo hay que considerar las necesidades y reivindicaciones de las mujeres, sino también su aportación en la búsqueda de alternativas al modelo de desarrollo imperante.

Los límites biofísicos del planeta atraviesan toda la obra, y era necesario analizarlos en profundidad. Tarea que realiza Luis González Reyes en su capítulo. El concepto de Tasa de Retorno Energético resulta clave para enfrentar los mitos de la ciencia y la tecnología como proveedoras de soluciones mágicas que nos permitan lo imposible: seguir creciendo en un mundo finito.

La segunda parte del libro disecciona el concepto de postdesarrollo, o más bien sus discursos, y también algunas de las praxis asociadas a este término. El análisis de Yésica Álvarez Lugo sobre las teorías postdesarrollistas y su influencia en los debates en torno al Buen Vivir y el Decrecimiento abre las puertas de esta serie de cuatro capítulos. José Luis Fernández Casadevante y Nerea Morán Alonso nos presentan las trayectorias, evoluciones y retos de los movimientos de barrios y ciudades en Transición, y las propuestas que estos movimientos están tratando de poner en práctica. Ensayos y errores para ir caminando hacia un escenario en el que la reducción en el acceso a la energía no signifique la exclusión de gran parte de la sociedad. Bernardo Hernández-Umaña nos interroga sobre quién es, y quién debe ser, el sujeto del desarrollo: ¿los seres humanos, los Estados, todos? Su contribución en el libro es una

mirada a la complejidad de la Comunidad de la Vida, y una propuesta para desarrollar esta complejidad. Para cerrar esta segunda parte, Joaquim Sempere Carreras nos introduce en la teoría y la práctica del Decrecimiento, completando su análisis con una inquietante reflexión sobre el miedo que generan las incertidumbres a las que las economías capitalistas nos condenan. Frente a ese miedo, que alimenta la xenofobia, el racismo y los neofascismos emergentes, el Estado del bienestar, con sus defectos, ¿podrá servir como antídoto?

En la tercera parte del libro los autores y autoras nos explican cómo estas teorías postdesarrollistas han tratado de encontrar acomodo institucional y constitucional en algunas partes del mundo, y las contradicciones que precisamente esta institucionalización generan en la idea original de la buena vida, la vida buena, los buenos convivios, o como lo queramos llamar. Para una mejor comprensión del análisis realizado, se ha decidido subdividir a su vez esta parte en otras tres: los ideales de la buena vida en Occidente, la concepción andina de la vida en armonía, y un tercer subapartado que nos aporta luz sobre otras perspectivas de la vida buena en el Cono Sur.

La trayectoria de los ideales de la buena vida en Occidente hunde sus raíces en las corrientes de pensamiento de la antigua Grecia. Fernando Longás Uranga nos ayuda a comprender el camino que, desde Aristóteles a Kant, pasando por Tocqueville, han seguido estos ideales y a preguntarnos qué significado debemos darles hoy a conceptos como la libertad, la autonomía y, esencialmente, la ética.

A partir de esta reflexión sobre la ética y la buena vida, Jorge Alguacil González-Aurioles nos lleva a los siglos XIX y XX en Europa, y los diferentes intentos de legislar, regular y constitucionalizar las cuestiones que nos ocupan: el frágil equilibrio entre libertad e igualdad, las tensiones entre Derecho y poder, y las dificultades para llevar a la práctica una articulación integral de la fórmula “Estado social y democrático de Derecho”.

En el siguiente capítulo, Rafael Enrique Aguilera Portales examina el concepto de solidaridad como eje del Estado del bienestar, y profundiza en los ataques del neoconservadurismo y sus implicaciones para la equidad y la justicia social. Las sucesivas crisis vividas en estas últimas décadas, que han puesto en jaque los logros alcanzados durante el pasado siglo, han provocado la extensión de la precariedad y la vulnerabilidad de las mujeres en el mundo, encargadas de garantizar la provisión solidaria de recursos, cuando el Estado social quiebra. Esta expropiación del bienestar desde una perspectiva de género es desmenuzada por Jezabel Lucas-García y Siro Bayón-Calvo.

Para terminar con estas reflexiones de la vida buena desde occidente, Cristina Pérez Rodríguez nos descompone el ideal de felicidad, subvertido en materia consumible. El miedo, de nuevo, aparece como causa, y también como excusa, para la parálisis y la elusión de responsabilidades, que como sociedades adultas no nos deberíamos permitir.

La concreción política, pública y práctica de los términos buen vivir, *sumak kawsay*, y vivir bien, *suma qamaña*, en Ecuador y Bolivia, articula los siguientes artículos del libro. Gabriela Chiriboga Herrera nos introduce en la cuestión de la plurinacionalidad, las reivindicaciones indígenas, y su dificultosa incorporación a las Cartas Magnas de ambos países.

Seguimos profundizando en este accidentado camino hacia la constitucionalización real del buen vivir/vivir bien, de la mano de Ana Patricia Cubillo Guevara y Antonio Luis Hidalgo Capitán, quienes nos detallan las resignificaciones del buen vivir, a partir del concepto original del *sumak kawsay*, y las desviaciones de dicho concepto, tanto en Ecuador, con en países cercanos.

El feminismo latinoamericano y sus convergencias con el buen vivir/vivir bien es analizado por Paula D'Amico y Daniela Pessolano, poniendo el foco en los feminismos andinos, comunitarios y populares que abordan las luchas conjuntas de la descolonización y la despatriarcalización.

La extensión brutal de los límites del capitalismo, provoca que el extractivismo se configure como organizador prioritario del territorio. El sistema necesita más madera, más fósiles, más minerales para reverdecer su producción energética en el Norte. Incluir la Naturaleza como sujeto de derecho en la constitución no evita que las mineras sigan horadando el territorio. Ibeth Johana Molina Molina y Arnold Esteban Bonilla Reyes nos guían en este viaje a las entrañas abiertas de la Tierra, mostrando sus consecuencias más dolorosas, pero también las resistencias que se están organizando y que, a veces, consiguen frenar las agresiones.

En el siguiente capítulo de este apartado, Rocío Pérez Gañán examina la conflictiva relación entre desarrollo, Estado y tutelaje en el buen vivir ecuatoriano y el vivir bien boliviano. De nuevo aparece la dificultad para mantener la esencia de las reivindicaciones una vez que se han alcanzado algunas pequeñas cotas de institucionalidad. La integración, cooptación o absorción por parte del sistema de los elementos que pretenden revolucionarlo se manifiesta también en esta ocasión.

Para cerrar esta parte, Lourdes Constanza Barrero Fletscher analiza los avances realizados en Bolivia y Ecuador para incorporar el buen vivir/vivir bien en la Educación Superior. La Universidad del Siglo XXI está obligada a democratizar el conocimiento, y mostrar otras maneras de concebir las realidades.

Por último, y para cerrar esta tercera parte, más concreta, del libro, nos acercamos a algunas otras perspectivas sobre las ideas de la vida buena en el Cono Sur.

Elssy Yamile Moreno Pérez y Nancy Edelmira Castañeda Quitian abordan en su texto los retos de la interculturalidad en Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay, países en los que la propia existencia de población indígena ha sido negada en la historia oficial, por lo que las dificultades que enfrentan para el reconocimiento de sus derechos son aún mayores que en otras zonas.

La última parte del libro nos lleva a teorizar sobre futuros posibles o imposibles, probables o improbables. José Luis Muñoz de Baena Simón nos desazona, con un análisis minucioso de la modernidad, la posmodernidad, y los vocablos en los que las resistencias identitarias se pierden, nos perdemos muchas veces, incapacitadas de saltar del discurso a la acción solidaria y global. En este punto casi final del libro, volvemos a leer con insistencia la necesidad de regresar a un *discurso del límite*, construir una *filosofía del límite*, frente a la dañina *filosofía de la posibilidad*, base de todas las reducciones.

Cerramos, por el momento, nuestras reflexiones, con la contribución de Pablo Font Oporto y Pablo Pérez Espigares que nos lanzan el reto de enfrentar un poder muy sofisticado que llega incluso a alimentarse de nuestra propia resistencia.

El planeta está en llamas, la desigualdad se exagera, el tiempo se agota y los recursos también. El conocimiento para enfrentar los problemas existe, pero la transición a un nuevo paradigma de convivencia implica cuestionar los poderes establecidos, confrontarlos, y arriesgarse a perderlo todo.

He aquí el temor que puede paralizar y retrasar las acciones que urgentemente hay que tomar y para ello hemos pretendido aportar mediante esta obra algunos elementos para ampliar nuestro criterio, sin lo cual todo propósito de mejora resultará, a la postre, fútil. De ahí la importancia de anteponer una férrea crítica a la política de hechos consumados que nos sepulta bajo los escombros de un mundo que se nos desmorona, como así hemos querido ilustrar desde la portada a esta obra que aquí concluimos.

Bibliografía

- ABENDROTH, W., “El Estado de Derecho democrático y social como proyecto político”, en *El Estado Social*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.
- ACB (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: ACB.
- ACOSTA, A., (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- ____ (2012): El retorno del Estado. Primeros pasos postneoliberales, más no postcapitalistas. *La Tendencia*, 13, 63-72.
- ____ (2010): “El Buen Vivir en el camino post-desarrollo, una lectura desde la Constitución de Montecristi”, Friedrich Ebert Stiftung, Policy Paper, N° 9.
- ____ (2008): “El “buen vivir” para la construcción de alternativas”, *Revista de la Casa de las Américas*, 251: 3-9.
- ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E., Comp. (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Ed. Abya –Yala.
- ACEMOGLU, D.; AUTOR, D.; DORN, D.; HANSON, G. H.; PRICE, B., (2014): “Return of the Solow Paradox?”. *American Economic Review*, DOI: 10.1257/aer.104.5.394.
- AGAMBEN, G., (2017): *El uso de los cuerpos. Homo sacer. IV, 2*, Valencia: Pre-Textos.
- ____ (2015a): “¿Qué es un dispositivo?”, conferencia en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), 12 de octubre de 2015. Disponible en <http://mediosexpresivos-campos.org/apuntes/me2/que-es-un-dispositivo.pdf>. [consulta: 12-2-2019].
- ____ (2015b): “Europa debe colapsar”. Entrevista a Giorgio Agamben por Iris Radisch. Disponible en <http://contemporaneafilosofia.blogspot.com/2015/10/europa-debe-colapsar-entrevista-giorgio.html>viernes, 16 de octubre de 2015 (consulta: 27-1-2019). Original (“Europa muss kollabieren”) publicado en alemán en *Die Zeit*, 27

- de agosto de 2015 (n° 35/2015) y disponible en <http://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg> (consulta: 27-1-2019).
- ____ (2014): *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida (Homo sacer IV, 1)*, Valencia: Pre-Textos.
- ____ (2013, inédito): “Hacia una teoría de la potencia destituyente”, intervención en el Seminario “Défaire l’Occident”, Millevaches, Francia. Disponible en <http://reportesp.mx/hacia-una-teoria-de-la-potencia-destituyente-giorgio-agamben> (consulta: 27-1-2019). Original (“Vers une théorie de la puissance destituante”) publicado en francés (texto y audio) en <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben> (consulta: 27-1-2019).
- ____ (2004a): *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- ____ (2004b): Entrevista a Giorgio Agamben por Flavia Costa. En AGAMBEN, Giorgio (2004): *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 9-20.
- ____ (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia: Pre-Textos.
- ____ (1996): “Política del exilio”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, (26-27), 41-52.
- ____ (1995): “¿Qué es un campo?”, *Sibila*, (1), 91-96. Disponible en <file:///C:/Users/pfont/Downloads/2167-6510-1-PB.pdf> (consulta: 27-1-2019).
- AGUILERA PORTALES, R., (2011). *Teoría de los Derechos Humanos*. Lima: Griley.
- ____ (2010). *Ciudadanía y la participación política en el Estado Democrático de Derecho*. México: Porrúa.
- ____ (2008). *Teoría Política y Jurídica Contemporánea (Problemas actuales)*. México: Porrúa.
- AGUILÓ BONET, A., (2010), “Hacia una nueva filosofía de la Historia. Una revisión crítica de la idea de progreso a la luz de la epistemología del sur”, en *Aposta. Revista de ciencias sociales*, n° 47, octubre-diciembre, pp. 1ss.
- AGUINAGA, M., LANG, M.; MOKRANI, D; y SANTILLANA, A., (2011). Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo. En M. Lang y D. Mokrani (Comp.) *Más allá del desarrollo*, (p. 55-82) Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.
- ALBARENGA, P. (2017). Un país sin indios. En: El PAÍS. https://elpais.com/el-pais/2017/10/13/planeta_futuro/1507902270_613238.html
- ALIANZA PAIS (2006). *Plan de Gobierno de Alianza PAIS 2007-2011*. Quito: Alianza PAIS.
- ALIANZA PAIS (2013). *Programa de Gobierno de Alianza PAIS 2013-2017*. Quito: Alianza PAIS.

- ALONSO BENITO, L., (2007): *La crisis de la ciudadanía laboral*. Barcelona: Anthropos.
- ALTHUSSER, L., (1975). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- ARMENGOL, R., (2010). *Felicidad y dolor: Una mirada ética*. Barcelona: Ariel.
- AMORÓS, C., (1995): *Diez palabras claves sobre mujer*. Pamplona: Verbo Divino.
- ____ (1987): “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”, *Arbor*, 503-504: 113-128.
- AMORÓS, C., y DE MIGUEL, A., (2007): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 1. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva Ediciones.
- ANCE (2008a). *Acta n.º. 107* [mimeo]. Montecristi, Ecuador: ANCE.
- ____ (2008b). *Constitución del Ecuador*. Montecristi, Ecuador: ANCE.
- ANDERSON, M., *Welfare (Hoover Institution, Stanford University, Stanford, California)* Estados Unidos, 1978, Stanford University, pp. 39
- ANGUELOVSKII, S., CONNOLLY, J., MASIP, L., y PEARSALL, H., (2018) *Assessing green gentrification in historically disenfranchised neighborhoods: a longitudinal and spatial analysis of Barcelona*. *Urban Geography*, 39:3.
- ANN (2014). *Constitución Política de la República de Nicaragua*. Managua: ANN.
- ARENDT, H., (1998). *La crisis de la república*. Madrid: Taurus.
- ____ (1997a). *Filosofía y política*. Bilbao: Besatari.
- ____ (1997b). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ____ (1996). *Entre el Pasado y el Futuro. Ocho Ejercicios sobre la Reflexión Política*. Barcelona: Península.
- ____ (1991). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ____ (1967). *Sobre la revolución*. Madrid: Revista de Occidente.
- ARISTÓTELES., (2009). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos.
- ARTEAGA-CRUZ, E., (2017). ‘Buen Vivir (Sumak Kawsay)’, *Saúde en Debate* 41(14): 907-19.
- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE., (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Registro Oficial 449, de 20de octubre de 2008.
- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE., (1998). *Constitución Política de la República del Ecuador*. Quito: Decreto Legislativo No. 000. RO/ 1 de 11 de Agosto de 1998.
- ASAMBLEA CONSTITUYENTE DE BOLIVIA., (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Gaceta Oficial. 9 de febrero de 2009.

- ASTELARRA, J., *Veinte años de políticas de igualdad*. Madrid: Cátedra, 2005.
- ATTFIELD, R., (1995). *Value, Obligation and Meta-Ethics*. Amsterdam / Atlanta: Editions Rodopi.
- AYRES, R., y WARR, B., (2005): “Accounting for growth: the role of physical work”. *Structural Change and Economic Dynamics*, DOI: 10.1016/j.strueco.2003.10.003.
- BAIROCH, P., (1973): *El Tercer Mundo en la encrucijada*. Madrid: Alianza Editorial.
- BALBO, L., (1978): La doppia presenza, *Inchiesta*, 32(8), 3–11.
- BARBIERI, T., de, 1992, “Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica”. En *Fin de Siglo: Género y cambio civilizatorio*, Santiago de Chile: ISIS Internacional, 1990.
- BARJOLA, N., (2018): *Microfísica sexista del poder*. Barcelona: Virus.
- BARÓN, J., (1989). *Miguel Servet: Su vida y su obra*. Madrid: Austral.
- BAUDRILLAR, J., (2007). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: S. XXI.
- BAZZICALUPO, L., (2016): *Biopolítica. Un mapa conceptual*, Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- BEAUVOIR, S., de (1969): *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- BECK, U., ¿Qué es la globalización?, Barcelona: Paidós, 1998.
- BECKER, R.; FORNET-BETANCOURT, A. y GÓMEZ-MÜLLER, 20 de enero de 1984), en Gómez, Carlos (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid: Alianza.
- ____ (2014): *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, FCE.
- BENERÍA, L., (2004) Introducción. La mujer y el género en la economía: un panorama general. En L. Benería, *Gender, Development and Globalization*. Reproducido con permiso de Routledge/Taylor & Francis Books, Inc. Documento traducido del inglés por Verónica Torrecillas.
- BERNABÉ, D., (2018). *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Madrid: Akal.
- BERTELY, M., (2013). Debates conceptuales sobre educación multicultural e intercultural. En: M. Bertely Busquets, Dietz, G., y Díaz Tepepa, M.G (Coord.) *Multiculturalismo y educación, 2002-2011* (pp.41-79). México: ANUIES / COMIE.
- BHAGWATI, J., (2005): *En defensa de la globalización*. Barcelona: Debate.
- BISSIO, R., (2013): “La octava meta: un objetivo pendiente”. VV.AA., *Las políticas globales importan. Octavo informe anual de la Plataforma 2015 y más*. Madrid: Editorial 2015 y más.

- BONILLA, D. (1999). *La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento*. Bogotá: Estudios Ocasionales- CIJUS.
- BONOLI, G., (2007): Time Matters: Postindustrialization, New Social Risks, and Welfare State Adaptation in Advanced Industrial Democracies. *Comparative Political Studies*, 40(5), 495–520.
- BOSERUP, E., *Woman's Role in Economic Development*. New York: St. Martins Press, 1970.
- BOTTOMORE, T., (1998): *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- BOYER, A., (2012): Biopolítica y filosofía feminista. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 131–138.
- BRAVO, F. D. (2016). *Educación superior indígena y crianza curricular de vida para el fortalecimiento del tejido territorial. Estudio en las universidades indígenas Bolivianas Aymara "Tupak Katari", Guaraní y de pueblos de tierras bajas y en territorio Mapuche (Chile)*. Recuperado el 20 de 06 de 2017, de PROEIB Andes: <http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/tesis/proeib/Tesis%20Felipe%20Cuvivil.pdf>
- BRAH, A., *Cartographies of Diaspora*. Londres: Routledge, 1996.
- BROWNE, S., (1997): "The Rise and Fall of Development Aid". World Institute for Development Economics Research Working Papers, n° 143.
- BURY, J. B., (2009). La idea del progreso. Madrid: Alianza.
- CALDWELL, B., y MONTES, L., (2015), "Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile", *Estudios públicos*, n°. 137, pp. 87-132.
- CAMUS, A., (1968). *El destierro de Helena* (en Obras Completas II). Madrid: Aguilar.
- CARIA, S., y DOMÍNGUEZ, R., (2016). 'Ecuador's Buen Vivir. A New Ideology for Development'. *Latin American Perspectives* 43(1): 18-33.
- CARNEIRO, S., (s/f). Ennegrecer el feminismo. Recuperado el 23 de Junio de 2012, de <http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli-carneiro-ennegrecer-el-feminismo>.
- CARPINTERO, Ó. (2005): *El metabolismo de la economía española. Recursos naturales y huella ecológica (1955-2000)*. Lanzarote: Fundación César Manrique.
- ___ (2003): "Los costes ambientales del sector servicios y la nueva economía: entre la desmaterialización y el 'efecto rebote'". *Economía Industrial*, n° 352.
- CARRASCO, C., (2009). Tiempos y trabajos desde la experiencia femenina. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 108, pp. 45-54.
- ___ (2004): El cuidado: ¿coste o prioridad social? En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 "Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado"* (pp. 31–37). Vitoria-Gasteiz: Emakunde.

- ___ (2001): La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? en *Mientras Tanto*, 82, 1-27.
- ___ (1997): Mujeres y Estado del Bienestar: Un debate teórico. En Cristina CARRASCO *et al.* (Eds.), *Mujeres, trabajos y políticas sociales: una aproximación al caso español* (pp. 17–48). Madrid: Instituto de la Mujer.
- CARRASCO BENGOA, C., DÍAZ CORRAL, C., MARCO LAFUENTE, I., ORTIZ MONERA, R., y SÁNCHEZ CID, M., (2014): Expolio y servidumbre: apuntes sobre la llamada deuda de cuidados, *Revista de Economía Crítica*, 18, 48–59.
- CARRASCO, C., BORDERÍAS, C., y TORNS, T., (2011): Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales. En Cristina CARRASCO *et al.* (Eds.), *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas* (pp. 13–96). Madrid: Catarata.
- CARRASQUER OTO, P., (2009): *La doble presencia. El trabajo y el empleo femenino en las sociedades contemporáneas*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- CARRASQUER OTO, P., y TORNS MARTÍN, T., (2007): Cultura de la precariedad: conceptualización, pautas y dimensiones. Una aproximación desde la perspectiva de género, *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 29, 139–156.
- CELIBERTI, L., (2010). *Feminismo polifónicos, interculturales y dialógicos. El 'Buen Vivir' desde la mirada de las mujeres*. Trabajo presentado en congreso internacional Las políticas de equidad de género en prospectiva: nuevos escenarios actores y articulaciones, Buenos Aires.
- CEPAL (1990): *Transformación productiva con equidad. La tarea prioritaria del desarrollo de América Latina y el Caribe en los noventa*. Santiago de Chile: CEPAL.
- CHILE, G. d. (16 de abril de 2004). *Centro de documentación mapuche*. Recuperado el 17 de junio de 2017, de <http://www.mapuche.info/mapuint/newtreat040400.pdf>
- CHOQUE, M., (2015). Educación Superior Indígena basada en saberes y conocimientos propios en Bolivia. En Mato, Daniel (2015). Educación Superior y pueblos Indígenas en América Latina. Contextos y Experiencias. Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (Eduntref). (pp.52-58). Argentina.
- CHOQUEHUANCA, D., (2010). ‘El Buen Vivir / Suma Qamaña’. *La Razón* 03/02/2010.
- ___ (08 de Febrero de 2010). 25 postulados para entender el “Vivir Bien”. (L. Razón, Entrevistador).
- CLEMENS, M., KENNY, Ch., y MOSS, T., (2007): “The trouble with the MDGs: confronting expectations of aid and development success” en *World Development*, vol.35, nº 5, pp.735-751.
- CMMAD (Comisión Mundial para el Medio Ambiente y Desarrollo) (1992, primera edición: 1987): *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza.

- COBO, R., (2007): Globalización y nuevas servidumbres de las mujeres. En Celia AMORÓS y Ana DE MIGUEL (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 3. De los debates sobre el género al multiculturalismo* (pp. 265–300). Madrid: Minerva Ediciones.
- COMAS D'ARGEMIR, D., (2000): Mujeres, familia y Estado del Bienestar. En Teresa DEL VALLE MURGA (Ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social* (pp. 187–204). Barcelona: Ariel.
- CONAIE (2007). Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. *Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*. Quito.
- ___ (1997). *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Obtenido de Proyecto político.
- ___ (1994). *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Obtenido de Proyecto político de la CONAIE: <https://es.scribd.com/doc/292576751/Proyecto-politico-de-la-CONAIE-1994>
- CONSEJO NACIONAL ELECTORAL. (2006). *Sistema Estadístico Electoral*. Recuperado el 2018, de https://app03.cne.gob.ec/EstadisticaCNE/Ambito/Resultados/Resultado_Electoral.aspx
- CRISIPO DE SOLOS (2006). *Testimonios y Fragmentos I y II*. Madrid: Gredos.
- CRUCES, F., DÍAZ DE RADA, Á., et al. (2003): “¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España”. *Alteridades*, 13(25): 77-90.
- CRUZ, C., de la (1999). *Guía metodológica para integrar la perspectiva de género en proyectos y programas de desarrollo*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer.
- CRUZ ORTIZ, M., (2017): “De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han”, *Athenea Digital*, 17 (1), 187-203.
- CUBILLO-GUEVARA, A., e HIDALGO-CAPITÁN, A., (2015). ‘El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano’. *Obets* 10(2): 301-33.
- CUBILLO-GUEVARA, A., HIDALGO-CAPITÁN, A., y DOMÍNGUEZ-GÓMEZ, J., (2014). ‘El pensamiento sobre el buen vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el post-desarrollismo’. *Reforma y Democracia* 60: 27-58.
- CUBILLO-GUEVARA, A., HIDALGO-CAPITÁN, A., y GARCÍA-ÁLVAREZ, S., (2016). ‘El buen vivir como alternativa al desarrollo para América Latina’. *Revista Iberoamericana de Estudios del Desarrollo* 5(2): 30-57.

- CURIEL, O., (2009, junio). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Trabajo presentado en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- CUVI, J., *et al.* (ed.) (2013). *El correísmo al desnudo*. Quito: Montecristi Vive.
- DALY, M., (2011): What Adult Worker Model? A Critical Look at Recent Social Policy Reform in Europe from a Gender and Family Perspective, *Social politics*, 18, 1-23.
- DALY, M., y LEWIS, Jane (2011): El concepto de “social care” y el análisis de los Estados del Bienestar contemporáneos. En Cristina CARRASCO *et al.* (Eds.), *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas* (pp. 225–251). Madrid: Catarata.
- DAMONTE, G., (2014) El modelo extractivo peruano: discursos, políticas y la reproducción de desigualdades sociales. En: GÖBEL, B. y ULLOA, A (Editoras) (2014). *Extractivismo minero en Colombia y América Latina* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
- DAS, V., y POOLE, D., (2004): *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: SAR Press.
- DÁVALOS, P., (2014). *Alianza PAIS o la reinención del poder*. Bogotá: Desde Abajo.
- ____ (2008a). ‘El Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las cesuras del desarrollo’. *Boletín ICCI* 110-111.
- ____ (2008b). ‘Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo’. *Boletín ICCI* 113.
- ____ (2007). *Modelos de desarrollo y régimen económico* [mimeo]. Montecristi, Ecuador: ANCE.
- DAZA, R., y PADILLA, A., (2014). Regulación de la Educación Superior en Bolivia. La Nueva Normativa Universidades, núm 62 octubre y diciembre, pp 19-41. Unión de Universidades de América latina y el Caribe Distrito Federal Organismo Internacional.
- DECLARACIÓN AMERICANA DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, 2016.
- DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, 1948.
- DECRETO SUPREMO 29644; Bolivia, 2 de agosto de 2008.
- DE LA MAZA, F., (2012): “Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 22: 85-100.
- DEL PINO, E., y RUBIO LARA, M^a J., (2016): *Los Estados de Bienestar en la encrucijada. Políticas sociales en perspectiva comparada* (2^a edición). Madrid: Tecnos.

- DEL VALLE MURGA, T., (2004): Contenidos y significados de nuevas formas de cuidado. En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 "Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado"* (pp. 39–62). Vitoria-Gasteiz: Emakunde.
- DENNEHY, K., (2013): "For metals of the smartphone age, no Plan B". *news.yale.edu*.
- DÍAZ, E., "Estado de Derecho y Sociedad Democrática". Cuadernos para el diálogo. Madrid.
- DIETERICH, H., (2002). *El Socialismo del Siglo XXI*. Bilbao: Baigorri.
- DIERCKXSENS, W. (2005). *La transición hacia el postcapitalismo: el socialismo del siglo XXI*. DEL.
- DÍEZ RODRÍGUEZ, Á., (2009): "Organizaciones no-gubernamentales: Las ONGs en el marco del nuevo orden mundial". En REYES Román (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Plaza y Valdes, Madrid, México D.F. Disponible en internet en: <http://pendientede migracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/O/ongs.htm>
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA, ENCUESTAS Y CENSOS. GOBIERNO DE PARAGUAY. (2012) III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas 2012.
- DOMÍNGUEZ, R., y CARIA, S., (2014): "La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida". *Pre-textos para el debate*, 2: 1-52.
- DONNE, J., (1987): *Devotions upon emergent occasions*. (A. Raspa, Ed.). New York: Oxford University Press.
- DUSSEL, E., (1994): *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- DOYAL, L., y GOUGH, I., (1994): *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.
- ECONOMIC AND SOCIAL COUNCIL (2018): Trends and progress in international development cooperation. Report of the Secretary-General, E/2018/65.
- _____ (2016): Trends and progress in international development cooperation. Report of the Secretary-General, E/2016/65.
- EFE (2015). 'Freddy Ehlers: El Buen vivir es sinónimo de felicidad'. *El Universo*, 15/05/2015.
- ELSON, D., "La Igualdad de género y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible". En PAJARÍN GARCÍA Marta; LEYRA FATOU, Begoña (eds.). "Economía, género y desarrollo: enfoques e iniciativas hacia la igualdad". *Cuadernos de Género*. Madrid: Instituto Complutense de Estudios Internacionales, 2016.
- ENRÍQUEZ SANCHEZ, J., y PANDO BALLESTEROS, M., (2017). *Sostenibilidad y decrecimiento. Una crítica de la (sin) razón consumista*. Madrid: UNED.

- ENTREVISTA AL RECTOR DE UNIBOL GUARANÍ, Licenciado Gonzálo Maratua Pedraza realizada por Bernardo Hernández-Umaña (2018). Bolivia.
- EPICURO (2000). *Sobre la felicidad*. Madrid: Debate.
- EPICURO (1997). *Sobre el placer y la felicidad*, Santiago de Chile: Universitaria.
- EPICURO (1996). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- EPICTETO (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- ESCHENHAGEN, M. L. (2013). ¿El buen vivir en las universidades?: posibilidades y limitaciones teóricas. *Integra Educativa*. Páginas 89-105.
- ESCHENHAGEN, M., (2013). ¿El "Buen Vivir" en las universidades?: posibilidades y limitaciones teóricas. *Revista Integra Educativa*, 6(3). (pp. 89-105).
- ESCOBAR, A., (2012) Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, (23-62).
- _____ (2007). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- _____ (2004). Más allá del Tercer Mundo: Globalidad Imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. *Nómadas (Col.)*, 20, (86-100). Universidad Central de Colombia.
- _____ (2009). Una minga para el postdesarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (26-30).
- _____ (1996). *La invención del tercer mundo*. Bogotá: Editorial Norma.
- ESPING-ANDERSEN, G., (2008): *Modelos de sociedad, economía y políticas públicas: un nuevo contrato de género*. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- _____ (2000): *Fundamentos sociales de las economías post-industriales*. Barcelona: Ariel.
- _____ (1990): *Los tres mundos del Estado del Bienestar*. Valencia: Edicions Alfons El Magnanim.
- ESPINO, A., (2011). Economía feminista: enfoques y propuestas. En N. Sanchis (Comp.) *Aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista*. Buenos Aires: Red de Género y Comercio.
- ESQUIVEL, V., (2011). La Economía del Cuidado: un recorrido conceptual. En N. Sanchis (Comp.) *Aportes al debate del desarrollo en América Latina. Una perspectiva feminista*. Buenos Aires: Red de Género y Comercio.
- ESTEBAN GALARZA, M., (2004): Cuidado y salud: costes en la salud de las mujeres y beneficios sociales. En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 "Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado"* (pp. 63-84). Vitoria-Gasteiz: Emakunde.

- ESTEVA, G., (2009) Más allá del Desarrollo: la buena vida. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (1-5).
- _____. (2000 [1992]): “Desarrollo”. En, VIOLA, Andreu (comp.). *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Buenos Aires: Paidós, pp. 67-102.
- ESTEVA, G., y PRAKASH, M. S., (1998). *Grassroots Post-Modernism: Remaking the soil of cultures*. Londres: Zed Books.
- EUROPEAN FOUNDATION FOR THE IMPROVEMENT OF LIVING AND WORKING CONDITIONS (2006): *Employment in social care in Europe*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- FEDERICI, S., (2016): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (6ª Edición). Madrid: Traficantes de sueños.
- FERNÁNDEZ BUEY, F, y RIECHMANN, J. (1994): *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1996): *Ni tribunus. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*. Madrid: Siglo XXI de España
- FERNÁNDEZ, B.; PARDO, L., y SALAMANCA, K., (2014). ‘El buen vivir en Ecuador. ¿marketing político o proyecto en disputa?’. *Íconos* 48: 101-17.
- FERNÁNDEZ, V. (2003), “Los precedentes medievales del criticismo kantiano”. *Revista de Filosofía*, vol. 28, nº 2, pp. 305-323.
- FERNÁNDEZ CASADEVANTE, J., MORÁN, N; RAMOS, A., (2010): *De cuartel militar a laboratorio de vida alternativa: el ecobarrio de Vauban en Friburgo*. Papeles. Revista de relaciones ecosociales y cambio global. Ed. Icaria. Nº 110.
- FERNÁNDEZ CASADEVANTE, J., MORÁN, N., (2015). *Raíces en el asfalto. Presente, pasado y futuro de la agricultura urbana*. Madrid: Libros en Acción.
- _____. (2012) *Cultivar la resiliencia. Los aportes de la agricultura urbana a las ciudades en transición*. Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global. pp. 131 - 143.
- FERNÁNDEZ CORDÓN, J., y TOBÍO SOLER, C., (2005): *Conciliar las responsabilidades familiares y laborales: políticas y prácticas sociales*. Madrid: Fundación Alternativas.
- FERNÁNDEZ DURÁN, R., y GONZÁLEZ REYES, L., (2014): *En la espiral de la energía*. Madrid: Libros en Acción y Baladre.
- FERNANDEZ-MIRANDA, A., (2003) “El Estado Social”. *Revista Española de Derecho Constitucional*. Madrid. Nº 69. Año 23. Sept/Dic. 2003.
- FERRAJOLI, L., “Derechos y garantías: La Ley del más débil”. Madrid. Ed. Trotta. 1999
- FERRERA, M., (1996): The “Southern Model” of Welfare in Social Europe, *Journal of European Social Policy*, 6(1), 17–37.

- FONT OPORTO, P., (2017, inédito): *Resistencias a las leyes del biopoder desde el estilo de vida. La pobreza voluntaria como camino alternativo altermoderno*. Comunicación presentada en II Congreso Internacional “Michel Foucault: decir filosófico, decir literario, decir político”, Granada, España.
- FOUCAULT, M., (2014): *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, FCE.
- ____ (2012): “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (entrevista con H. Becker, R. Fonet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984), en Gómez, Carlos (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid: Alianza.
- ____ (2009): *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.
- ____ (2008a): *Seguridad, territorio y población*, Madrid: Akal.
- ____ (2008b): *El nacimiento de la biopolítica*, Madrid: Akal.
- ____ (2003a): *Hay que defender la sociedad*, Madrid: Akal.
- ____ (2003b): *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- ____ (1984): “El juego de Michel Foucault”, en *Saber y verdad*, Madrid: La Piqueta.
- ____ (1979): *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- ____ (1978): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FRIEDMAN, M., y ROSE, *Libertad de elegir*, España, 2004, Biblioteca de los grandes pensadores.
- FUKUYAMA, F., (Compilador) (2006). *La brecha entre América Latina y Estados Unidos. Determinantes políticos e instituciones del desarrollo económico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GÁLVEZ MUÑOZ, L., y ROFRÍGUEZ MODROÑO, P., (2013): El empleo de las mujeres en la España democrática y el impacto de la Gran recesión, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 32, 105–123.
- GARCÉS, F. (2013). *Los indígenas y su Estado (pluri) nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: JAINA. FHyCE. UMS / CLACSO.
- GARCÍA GUAL, C., (1996). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- GARCÍA LINERA, Á., (16 de Enero de 2012). De las transformaciones al Estado y del Estado a la sociedad productiva. (M. Toer, & F. Montero, Entrevistadores)
- ____ (2010a). La construcción del Estado. *IEC. CONADU*, 4-22.
- ____ (2010b). ‘El Socialismo Comunitario’. *Revista de Análisis* 5(3).
- GARCÍA LÓPEZ, D., (2016): “Estado de derecho, capitalismo y biopolítica” en Bazzicalupo, L., *Biopolítica. Un mapa conceptual*, Santa Cruz de Tenerife: Melusina.

- GARCÍA OLIVARES, A., J. BALLABRERA, E. GARCÍA LADONA y A. TURIEL (2012): “A global renewable mix with proven technologies and common materials”, en *Energy Policy*, nº 41.
- GARCÍA-OLIVARES, A., (2015): “Sustituibilidad de los combustibles fósiles”. *crashoil.blogspot.com.es*.
- GARCÍA-PELAYO, M., (1977) *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1977
- GARRIDO LUQUE, A., (2004): La distribución del trabajo generado por el cuidado de otras personas. En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 “Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado”* (pp. 85–101). Vitoria-Gasteiz: Emakunde.
- GIDDENS, A., (2002). *Un mundo desbocado: Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus, Santillana Ediciones Generales, S.L.
- _____ (1994): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GIRALDO DÍAZ, R., (2006): “Poder y resistencia en Michel Foucault” en *Tabula Rasa*, Bogotá, No. 4, 103-122.
- GONZÁLEZ, M., JURADO, T., y NALDINI, M., (2000): *Gender Inequalities in Southern Europe. Women, work and welfare in the 1990s*. London: Frank Cass Publishers.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P., (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la Academia a la Política*. Barcelona, España: Anthropos; Madrid, España: Universidad Complutense; México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- GONZÁLEZ REYES, L., (2017): “¿Qué implica una economía circular?”. *eldiario.es/ultima-llamada*.
- GOÑI-LEGAZ, S., OLLO-LÓPEZ, A., y BAYO-MORIONES, A. (2010): The Division of Household Labor in Spanish Dual Earner Couples: Testing Three Theories, *Sex Roles*, 63(7), 515–529.
- GOYA CASTROVERDE, Á., (2014). *En el abismo del progreso: los retos del progreso*. Madrid: Catarata.
- GRAY, J., (2006). *Contra el progreso y otras ilusiones*. Barcelona: Paidós.
- GROSSMANN M., y CREAMER E., (2017) *Assessing diversity and inclusivity within the Transition movement: an urban case study*. *Journal Environmental Politics*. Volume 26.
- GUDYNAS, E., (2015). Buen vivir. En: *Decrecimiento. un vocabulario para una nueva era*. Barcelona: Icaria.
- _____ (2011a). Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi. En G. Weber (Ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador* (p. 83-102). Quito:

- Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.
- _____ (2011b). 'El nuevo extractivismo progresista en América del Sur'. En: Alberto ACOSTA et al., *Colonialismo del siglo XXI: negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*. Barcelona: Icaria, pp. 75-92.
- _____ (2011c). Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir. En I. Farah y Vasapollo, L. (Coord.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (p.231-246). La Paz: CIDES – UMSA y Plural.
- _____ (sf). Desarrollo, extractivismo y post-extractivismo. En línea.
- _____ (2010). 'La senda biocéntrica'. *Tabula Rasa* 13: 45-71.
- _____ (2009) El día después del Desarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (31-33).
- _____ (2004). Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible. Montevideo: Coscoroba.
- GUDYNAS, E., y ACOSTA, A., (2011a): "El Buen Vivir más allá del desarrollo", *Revista Qué Hacer*, N° 181: pp. 70-81.
- _____ (2011b). La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa. En *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, 16 (53), 71-83.
- _____ (2008). 'El buen vivir o la disolución de la idea del progreso'. En: Mariano ROJAS (ed.), *La Medición del Progreso y del Bienestar*. México, DF: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC, pp. 103-10.
- GUERRERO, L., (2012). Minería, conflictos sociales y violación de los derechos humanos en Colombia. Bogotá: CINEP.
- GUEVARA, C., (2019). Panorama de las personas defensoras de derechos humanos y líderes sociales en riesgo en Colombia 2018-2019. Berlín: Capaz.
- GUERRERO, A., (1998): "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria". *Iconos*, *Revista de Ciencias Sociales*, 4: 112-122.
- _____ (1997): "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación". *Nueva Sociedad*, 150: 98-105.
- _____ (1994): "Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XXI". En: MURATORIO, Blanca. *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO, pp.197-243.
- GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I. (2017), Hermann Heller: compromiso, exilio y memoria, *e-legal History Review*, n° 25.
- _____ (2005) *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Madrid, Marcial Pons

- HAAS, W., *et al.* (2015): "How circular is the global economy?", *Journal of Industrial Ecology*. Wiley Periodicals, Universidad de Yale [consultable en www.wileyonlinelibrary.com/journal/jie]
- HABERKERN, K., SCHMID, T., y SZYDLIK, M., (2015): Gender differences in inter-generational care in European welfare states, *Ageing & Society*, 35(2), 298–320.
- HÄBERLE, P., (1998) *Libertad, igualdad, fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado constitucional*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 68.
- _____ (1993) "Derecho Constitucional común europeo", *Revista de Estudios Políticos* nº 79, 1993, pág. 46.
- HABERMAS, J., (1986) *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986.
- _____ (1981) *La reconstrucción del materialismo histórico*, (trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García), Madrid, Taurus, 1981.
- HELLER, Á., (1998): *La revolución de la vida cotidiana*. Península: Barcelona.
- HELLER, H., (1985) *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial.
- HELLER, H., (1942), *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HERNÁNDEZ, S., (2016), "Los diversos sentidos de lo intercultural en las experiencias de Educación Superior en Ecuador" en *Interculturalidad y educación desde el Sur. Contexto, experiencias y voces.* (Coords. María Verónica Di Caudo. Daniel Llanos Erazo. María Camila Ospina Alvarado). Quito. CLACSO. CINDE. Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- HERNANDEZ CORROCHANO E., (2007) "Modernidad, modernización y familia. Las democracias patriarcales: el caso de Marruecos". En MARTÍNEZ QUINTEIRO, M^a. Esther, *et al.*, (Ed.). *La igualdad como compromiso. Estudios de género en Homenaje a la profesora Ana Díaz Medina*. Salamanca: Ediciones Universidad, 2007.
- HERNÁNDEZ-UMAÑA, B., (2017). *Desarrollo y Derecho al desarrollo. Desde el bio-centrismo y el pensamiento complejo*. Bogotá, Colombia, Ediciones USTA.
- HERNÁNDEZ ZUBIZARRETA, I., (1999) "Desigualdad de género en desarrollo". En VILLOTA, Paloma. *Globalización y género*. Madrid: Síntesis, 1999.
- HERNES, H., (2003): *El poder de las mujeres y el Estado del Bienestar*. Madrid: Vindificación Feminista.
- HIDALGO-CAPITÁN, A., (2011). 'Economía Política del Desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica'. *Revista de Economía Mundial* 28: 279-320.
- _____ (2005). 'El desarrollo socioeconómico de América Latina y el Caribe bajo el modelo multiexportador'. *Revista de Fomento Social* 238: 313-328.

- HIDALGO-CAPITÁN, A., y CUBILLO-GUEVARA, A., (2018). ‘Orto y ocaso del buen vivir en la planificación nacional del desarrollo en Ecuador (2007-2021)’. *América Latina Hoy*, 78.
- _____. (2014b): “Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay”, Íconos. Revista de Ciencias Sociales, N° 48, pp. 25-40.
- HIDALGO-CAPITÁN, A., GUILLÉN, A., y DÉLEG, N., (eds.) (2014a). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*. Huelva, España: CIM.
- HIMMELWIT, S., (2011): El descubrimiento del “trabajo no remunerado”: consecuencias sociales y expansión del término “trabajo.” En Cristina CARRASCO *et al.* (Eds.), *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas* (pp. 199–224). Madrid: Catarata.
- _____. (2004): La economía de la atención. En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 “Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado”* (pp. 109–117). Vitoria-Gasteiz: Catarata.
- HONORABLE CONGRESO NACIONAL DE BOLIVIA. (2004). *Ley Nro 2631 reformatoria a la Constitución Política del Estado*. La Paz.
- _____. (1994). Ley Nro 1585 reformatoria a la Constitución Política del Estado. Obtenido de <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-1585.html>
- _____. (20 de Abril de 1994). Ley 1551. Obtenido de http://www.oas.org/juridico/spanish/blv_res16.pdf
- HOPKINS, R., (2008): *The transition handbook*. Green Books. Totnes. And Hopkins, R., Pinkerton T. (2009): *Local Food. How to make it happen in your community*. Transition Books. Green Books. Totnes.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- HUANACUNI, F., (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (Lima, Editorial CAOI).
- HUEBNER, J. (2005): “A possible declining trend for worldwide innovation”. *Technological Forecasting & Social Change*, DOI: 10.1016/j.techfore.2005.01.003.
- HUSSON, M., (2015): “Las coordenadas de la crisis que viene”. *vientosur.info*.
- IDDRI (2013) *Une société post-croissance pour le XXIe siècle. Peut-on prospérer sans attendre le retour de la croissance?* D. Demailly *et al.*, en IDDRI Study n° 08/13, noviembre de 2013.
- INDÍGENAS, C. P. (2008). *Informe de la Comisión Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2011): *Encuesta de empleo del tiempo*.
- _____. (2001). *Censo de Población y Vivienda*. Recuperado el 07 de Marzo de 2019, de <http://redatam.inec.gob.ec/cgibin/RpWebEngine.exe/PortalAction?&MODE=MAIN&BASE=CPV2001&MAIN=WebServerMain.inl>
- _____. (s.f.). *Resultados Censo Nacional de Población y Vivienda*. Obtenido de <http://datos.ine.gov.bo/binbol/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CPV2001COM&lang=ESP>
- IZQUIERDO, M., (2004): Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: hacia una política democrática del cuidado. En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 "Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado"* (pp. 119–154). Vitoria-Gasteiz: Emakunde.
- JACKSON, D. *Análisis económico de la pobreza*, MacMillan-vicen-Vives, 1974.
- JÓNASDÓTTIR, A., (1993): *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.
- KANT, I., (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- KEYNES, J. (1936) *Teoría general de la ocupación, interés y el dinero*, Ed. Palgrave Macmillan, 1936.
- KLEIN, N., (2015) *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Ed Paidós. Barcelona.
- KOTHARI, A et al (2019). *Pluriverso: Un diccionario del postdesarrollo*. Barcelona: Icaria Antrazyt.
- KOWII, A., (2009). 'El Sumak Kawsay'. *Aportes Andinos* 28.
- KRISHNAMURTI, J., (1954). Un nuevo enfoque de la vida. (Charla transmitida por la "All-India Radio" de Madrás, el 16 de octubre de 1947). México: Editorial Krishnamurti.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, M., (2011): *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*. Madrid: Horas y horas.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (2004): Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción. En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 "Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado"* (pp. 155–160). Vitoria-Gasteiz: Emakunde.
- LAMÁS, M., (1986) "La antropología feminista y la categoría género". *Revista Nueva Antología*, Vol. VIII, nº. 30. 1986. SCOTT, Joan W. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En AMELANG, James; NASH, Mary (eds.). *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Ediciones Alfonso el Magnánin.

- LANDER, E., (2011). EL lobo se viste de cordero. En *Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información-ALAI, El cuento de la economía verde*. Recuperado el día 5 de marzo, de <http://www.alainet.org/publica/468-9.phtml>
- LANG, M., LÓPEZ, C., y SANTILLANA, A., (eds.) (2013). *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala.
- LANG, M., y MOKRANI, D., (eds.) (2011). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala.
- LARRAIN, H. (1993). ¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas. *Revista de Ciencias Sociales*, (CI) (2), pp. 28-53.
- LARRAÑAGA, M., JUBETO, Y., y DE LA CAL, M^a Luz., (2011): Tiempos de crisis, tiempos de desajustes, tiempos precarios, tiempos de mujeres, *Investigaciones Feministas*, 2, 95–111.
- LARREA, A. (2012). *Modo de desarrollo, organización territorial y cambio constituyente en Ecuador*. Quito: Senplades.
- LASALLE, Ferdinand (1984), *¿Qué es una Constitución?*, Barcelona, Ariel.
- LATINOBARÓMETRO (2011): “Informe 2011” [en línea]. Disponible en: <http://www.latinobarometro.org>.
- LATOUCHE, S. (2003), “Autodistruzione dell’umanesimo liberale”, en *Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra*, n° 5.
- ____ (1997). Paradoxical Growth. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 135-142). Londres: Zed Books.
- LAVAL, Ch., (2004) *La escuela no es una empresa*. Barcelona: Ed. Paidós. 400 p.
- LAVAL, Ch., y DARDOT, P., (2013): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa.
- LAZO BRIONES, P., (2017): “La resistencia intersticial y la crítica de la biopolítica en Giorgio Agamben”, *Reflexiones Marginales*, (39). Disponible en <http://reflexionismarginales.com/3.0/la-resistencia-intersticial-y-la-critica-de-la-biopolitica-en-giorgio-agamben/> (consulta: 27-1-2019).
- LEFF, E., (2004). *Saber ambiental. Sustentabilidad racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.
- LEIBFRIED, S., (1993): Towards an European welfare state? On integrating poverty regimes in the European Community. En Catherine JONES (Ed.), *New perspectives on the welfare state in Europe* (pp. 133–156). London: Routledge.
- LE MONDE (2014): “El capitalismo ha entrado en lógicas de destrucción”. Entrevista a Saskia Sassen [en línea]. Disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/el-capitalismo-ha-entrado-en-lgicas-de-destruccin-entrevista>.

- LEÓN, M., (2012, abril). Redefiniciones económicas hacia el Buen Vivir: un acercamiento feminista. Trabajo presentado en Foro Internacional de AWID, Estambul, Turquía.
- _____. (2008). Después del desarrollo: el Buen Vivir y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. En *Umbrales*, 1, (18), p. 35-44.
- _____. (2006, octubre). *Algunos Desafíos para la Economía Feminista en América Latina*. Trabajo presentado en el III Congreso Universitario de las Mujeres, San José, Costa Rica.
- _____. (1996), “Mujer, género y desarrollo: concepciones, instituciones y debates en América Latina. *Estudios básicos de derechos humanos IV*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, 1996.
- LEÓN, M., y MIGLIAVACCA, M., (2013): Italy and Spain: Still the Case of Familistic Welfare Models? *Population Review*, 52, 25-42.
- LEÓN, M., y SALIDO, O., (2016): Las políticas de protección a las familias en perspectiva comparada: Divergencias nacionales frente a desafíos compartidos. En Eloísa DEL PINO y M^a Josefa RUBIO LARA (Eds.), *Los Estados de Bienestar en la encrucijada. Políticas sociales en perspectiva comparada* (pp. 370–388). Madrid: Tecnos.
- LE-QUANG, M., y VERCOUTERE, T., (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir*. Quito: IAEN.
- LEY 70 de Educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez. Bolivia, 2010.
- LEY INDÍGENA 19.253 de 1993. Establece Normas Sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y Crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Ministerio de Desarrollo Social. Santiago de Chile.
- LEY ORGÁNICA DE EDUCACIÓN SUPERIOR (LOES), 2010.
- LEY ORGÁNICA DE EDUCACIÓN SUPERIOR INTERCULTURAL (LOEI), 2011.
- LILLA, M., (2018). *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*. Barcelona: Debate.
- LLANO, A., (1988) *La nueva sustentabilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- LLANOS, M., (2009): *Epistemología de las Ciencias Sociales*. Lima: UNMSM.
- LLEDÓ, E., (1995) *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Ed. Taurus, Madrid, 1995.
- LÓPEZ PINA, A., (1991), “Introducción. Derechos fundamentales, Estado y sociedad” LÓPEZ PINA, A (ed.), *La garantía constitucional de los derechos fundamentales. Alemania, España, Francia e Italia*, Madrid: Cívitas.
- LIPOVETSKY, G., (2007). *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.

- LUCAS-GARCÍA, J., y BAYÓN-CALVO, S., (2017): Evolución del Estado del Bienestar desde una perspectiva de género. ¿Genealogía de una expropiación?, *El Futuro Del Pasado*, 8, 147-195.
- LUCAS, J., (2013): *La expropiación del bienestar. Análisis del sesgo de género en el sistema público de provisión pública de Servicios Sociales*. Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea.
- LUCAS VERDÚ, P., (1955): *Estado liberal de Derecho y Estado social de Derecho*, Salamanca, Acta Salmanticensia, 1955
- LUHMANN, N., (1979): “Trust: A Mechanism for the Reduction of Social Complexity”. En, LUHMAN, Niklas. *Trust and Power*. Nueva York: John Wiley & Sons, pp.1-103.
- LUNA, D., (2015). Educación Bolivia Online. Centro de Capacitación de Maestros. Recuperado de <http://educacionbolivia.com/curriculo-base/>
- MACAS, Luis (2010). ‘Sumak Kawsay. La vida en plenitud’. *América Latina en Movimiento* 452: 14-6.
- MAESTRO BUELGA, G. (2001), “Globalización y Constitución débil”, *Teoría y Realidad Constitucional* nº 7.
- MAGNAGHI, A. (2012): *El proyecto local. Hacia una conciencia de lugar*. Ed Universitat Politècnica de Catalunya. Barcelona.
- MÁIZ, R. (2007). Indianismo y nacionalismo en Bolivia: estructura de oportunidad política, movilización y discurso. *Revista Sociedad Argentina de Análisis Político-SAAP*, Vol. 3, Nro. 1, agosto 2007, pp. 11-54.
- MALDONADO, L., (2010). “El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien”. En: Antonio Luis HIDALGO-CAPITÁN, Alejandro GUILLÉN y Nancy DÉLEG (eds.). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el sumak kawsay*. Huelva, España: CIM, 2014, pp. 193-210.
- MAMANI, F. H. (2010). *Buen Vivir/Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOÍ.
- MANÇANO, B., (2008). Sobre la tipología de los territorios. São Paulo: Universidade Estadual Paulista UNESP.
- MANOSALVAS, M., (2014). ‘Buen vivir o sumak kawsay’. *Íconos* 49: 101-21.
- MAQUIEIRA, V., (2006) *Mujeres, globalización y Derechos Humanos*. Madrid: Cátedra, 2006.
- MARAVALL, J., (1986). *Antiguos y modernos: la idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones.
- MARIMÁN, J. (2015) Nueva constitución para Chile y Pueblos Indígenas. El imperativo moral y legal de consultar y los derechos políticos-territoriales a considerar. En:

- Seminario ¿La hora de los derechos? Nueva Constitución y autodeterminación de los pueblos indígenas en Chile Facultad de Derecho de la Universidad de Chile Programa de Antropología Jurídica. <http://www.uchileindigena.cl/nueva-constitucion-para-chile-y-pueblos-indigenas/>
- MARINA, J., y VÁLGOMA, M de (2000). *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*. Barcelona: Anagrama.
- MARSHALL, Th., (1950): *Citizenship and social class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTÍ I PUIG, S., (2008): “Las razones de presencia y éxito de los partidos étnicos en América Latina. Los casos de Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú (1990-2008)”. *Revista Mexicana de Sociología*, 4: 675-724.
- MARTÍ I PUIG, S., y BASTIDAS C., (2012): ¿Ha cambiado la protesta? La coyuntura actual de movilizaciones en Bolivia y Ecuador. *Íconos*, Revista de Ciencias Sociales, 44: 19-33.
- MARTÍNEZ, Á., (2018) “La violencia de género lastra el progreso de India”. *El País*, 21-08-2018
<https://elpais.com/internacional/2018/08/21/actualidad/1534861222_572011.html?rel=str_articulo#1535619963640> [última consulta 21-08-2018]
- _____ (s.f) “Andar 3.800 kilómetros por la independencia (de la mujer) en India”. *El País*, 30-08-2018
<https://elpais.com/elpais/2018/08/06/planeta_futuro/1533551211_912842.html> [última consulta 25-08-2018].
- _____ (s.f) “India, el país del mundo más peligroso para la mujer”. *El País*, 26-06-2018
<https://elpais.com/internacional/2018/06/26/actualidad/1530028225_836118.html?rel=str_articulo#1535621682399> [última consulta 20-08-2018].
- MARTÍNEZ-OSÉS, P., y MARTÍNEZ, I., (2015): “La Agenda 2030: ¿cambiar el mundo sin cambiar la distribución del poder?” *Lan Harremanak*. Revista de Relaciones Laborales, 33, 73-102.
- MASON, P., (2016). *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. Londres: Macmillan.
- MATO, D., (2016). Educación Superior y Pueblos Indígenas en América Latina: Del “Diálogo de Saberes” a la construcción de “modalidades sostenibles de Colaboración Intercultural”. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 4 (2), p.74.
- _____ (2009). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina*. Venezuela: IESALC-UNESCO.
- _____ (2008). *Diversidad Cultural e Interculturalidad en la Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC-UNESCO.
- MAX-NEEF, M., (2006). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona, España: Icaria.
- MAYORGA, F., & RODRÍGUEZ, B. (2010). Nacionalismo e Indigenismo en el gobierno del MAS. *Temas y debates*, 97- 122.

- MEADOWS, D. H.; MEADOWS, D. L.; RANDERS, J.; BEHRENS, W. W. (1972): *Los límites del crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MEDINA, R. (2013). Educación Superior Intercultural: en busca de la universidad intercultural. En: Nodos y Nudos. Volumen 4 N° 34 enero – junio. (Pág. 61-76).
- MEDINA, W., (2014). La metamorfosis del trabajo en la gran minería de oro en Colombia y su funcionalidad con la reproducción del capital en contexto de reprimarización económica (2006-2014). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- MELLOR, M., (2011): Plantando cara al nuevo (des)orden mundial: socialismo verde feminista. En Cristina CARRASCO *et al.* (Eds.), *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas* (pp. 252–277). Madrid: Catarata.
- MÉNDEZ, L., y ROJAS, P. (2015). Principios orientadores en la intervención psicosocial y comunitaria centrada en infancia, interculturalidad y buen vivir. *Polis, Revista Latinoamericana*. Páginas 123-142.
- MEO, A., CIMOLAI, S. y PÉREZ, A. (2014). *Argentina. Mapping ethnic and educational inequalities in an uncharted territory*. In: *The Palgrave handbook on race and ethnic inequalities in education*. London: Palgrave Macmillan. Pg. 5-38.
- MIGNOLO, W., (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción de-colonial*. Barcelona: Gedisa.
- MILANOVIC, B., (2005): *Worlds Apart: Measuring International and Global Inequality*, Princeton University Press.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN. (2009). *Kichwa, Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu*. Quito: Mineduc.
- MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DEL DESARROLLO (2010): “Plan Nacional de Desarrollo Bolivia 2010-2015” [en línea]. Disponible en: <http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/documentos/plan.pdf>
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (2004): *Atención a las personas en situación de dependencia en España. Libro blanco*. Madrid.
- MIÑOSO ESPINOSA, Y., (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 14, (33), p. 37-54.
- MISHRA, R., (1990) *El estado de bienestar en la sociedad capitalista políticas de desmantelamiento y conservación en Europa, América del Norte y Australia*, Editorial Ministerio de asuntos sociales, Madrid, 1990.
- MOLES, A.; ROHNER, E. (1975): *Psicología del espacio*. Ed Aguilera. Madrid.
- MOLINA, I., y RAMIREZ, R., (2010). Resignificando el territorio desde la resistencia: el caso de la cuenca del río Tunjuelo, en: *Movimientos sociales y resistencia: una apuesta por el territorio*. Bogotá: CINDE.

- MONSALVE, L., (2014). *Secuelas del desarrollismo empresarial minero en el hábitat rural. Un modelo de medición con indicadores socioambientales para una gestión integral del hábitat: La Jagua de Ibirico, Cesar*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- MONTAGUT, M., (1996): La mujer en el Estado del Bienestar: un vacío teórico. En VV.AA. (Ed.), *Dilemas del Estado del Bienestar* (pp. 405–420). Madrid: Fundación Argentaria.
- MONTAIGNE, M., de (2016). *Ensayos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- _____ (2000). *Maestro de la vida*. Madrid: Debate.
- MONTAÑO, G. (2012). Buenos Aires: Conferencia acerca de la experiencia constitucionalista boliviana.
- MORÁN, N., (2017) *Ordenar el territorio desde un enfoque biorregional*. En Lopez, Daniel, Fdez Casadevante Jose Luis, Moran, Nerea y Oteros Elisa Eds. (2017) *Arraigar las instituciones. Políticas públicas agroecológicas desde los movimientos sociales*. Ed. Libros en Acción. Madrid.
- MORAWETZ, D., (1977): *Twenty-five years of Economic Development, 1950-1975*. The John Hopkins University Press. MORRIS, D., y HESS, K., (1978): *El poder del vecindario. El nuevo localismo*. Ed. Gustavo Gilli. Barcelona.
- MORENO MÍNGUEZ, A., (2005): Empleo de la mujer y familia en los regímenes de bienestar del sur de Europa en perspectiva comparada. Permanencia del modelo de varón sustentador, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 33, 131–163.
- MORENO, L. (2006): The Model of Social Protection in Southern Europe. Enduring Characteristics? *Revue française des affaires sociales*, (5), 73–95.
- _____ (2002): Bienestar mediterráneo y supermujeres, *Revista Española de Sociología*, 2, 41–57.
- _____ (2001): La «vía media» española del régimen de bienestar mediterráneo, *Papers. Revista de Sociología*, 63, 67–82.
- _____ (2000): *Ciudadanos precarios: la última red de protección social*. Barcelona: Ariel.
- MORENO, L., y MARÍ-KLOSE, P., (2016): Bienestar mediterráneo: Trayectorias y retos de un régimen en transición. En Eloísa DEL PINO y M^a Josefa RUBIO LARA (Eds.), *Los Estados de Bienestar en la encrucijada. Políticas sociales en perspectiva comparada* (pp. 139–160). Madrid: Tecnos.
- MORIN, E., (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. Trad. Marcelo Pakman. 9^o Reimpresión. Barcelona. Editorial Gedisa S.A., 2007.

- MOSER, C., O. N.: (1998) *Planificación de género. Objetivos y obstáculos*. En LARGO, Elena (Ed.). *Género en el Estado del Género*. Santiago de Chile: Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres, 1998, n° 27.
- _____. (1993) *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. London: Routledge, 1993.
- _____. (1991) “Planificación de género en el Tercer Mundo: Enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género”. En GUZMÁN, Virginia et al, (Ed.). *Una Nueva Lectura: Género en el Desarrollo*, Lima: Flora Tristán, 1991.
- MOSTERÍN, J. y RIECHMANN, J. (1995). *Animales y ciudadanos*. Madrid: Talasa.
- MOUFFE, Ch. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- MOULAERT, F (2008) *Innovación social: Institucionalmente enraizada, territorialmente (Re)producida*. En Albertos, J. Noguera, J. Pitarch M.D. y Salom, J (eds.): *Globalización económica: amenazas y oportunidades para los territorios*. Ed. Nau Llibres. Valencia.
- MUGUERZA, J., (2013), “A vueltas con la idea de un progreso moral”, en *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, II Época, N° 8, pp. 17-32.
- MUIÑO, E., (2018) ¿Ciudades sostenibles, ciudades en transición? *Revista Viento Sur*. N.º 151.
- MUÑOZ DE BAENA, J., (2009) “Fascismos de ayer y de hoy: semejanzas y diferencias”, <http://respublicapinto.50webs.com/#celebrados>.
- MUÑOZ-JARAMILLO, F., (ed.) (2014). *Balance crítico del Gobierno de Rafael Correa*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- MURALT, A. de (2008). *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Madrid: Marcial Pons.
- MURILLO, R., (2013). *Estrategia Nacional para “Vivir Limpio, Vivir Sano, Vivir Bonito, Vivir Bien...!”* Managua: Gobierno de Nicaragua.
- MURILLO, S., (2004): Cara y cruz del cuidado que donan las mujeres. En Emakunde (Ed.), *Congreso Internacional Sare 2003 “Cuidar cuesta: coste y beneficios del cuidado”* (pp. 161–176). Vitoria-Gasteiz: Emakunde.
- NAREDO, J. M. (2006): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.
- NARVÁEZ, A. (2012). La modernización de la cultura alfabética: La institucionalización. Conferencia II. Ponencia. En: Curso Magistral en Educación, capitalismo y modernización cultural en Colombia. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.
- NANDY, A. (1997) Colonization of the Mind. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 168-177). Londres: Zed Books.

- N'DIONE *et al.* (1997) *Reinventing the Present: The Chodak Experience in Senegal*. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 364-376). Londres: Zed Books.
- NICEFORO, A., (1961). *El mito de la civilización, el mito del progreso*. México: Instituto de Investigaciones Sociales.
- NISBET, R., (1996). *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- NOZICK, R., (1988) *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, México, 1988.
- NUSSBAUM, M., (2012). *Crear Capacidades, propuesta para el desarrollo humano*. (Trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona, España: Espasa Libros. 2012.
- ____ (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. (trad.) Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera. Barcelona. Paidós, 2007.
- ____ (2003). *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós.
- ____ (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Editorial Herder.
- OCHANDO CLARAMUNT, C., (1999). *El Estado de bienestar, objetivos, modelos y teorías*, Ariel, Barcelona.
- OCDE (1996): *Shaping the 21st Century: The Contribution of Development Cooperation*, París.
- OLIVAS, E., (1991). *Problemas de legitimación en el Estado social*, Madrid, Trotta.
- ONU. *Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. 2017. <<https://reliefweb.int/report/world/informe-de-los-objetivos-de-desarrollo-sostenible-2017>> [última consulta 25-08-2018].
- ONU. *Nosotros, los pueblos: la función de las Naciones Unidas en el siglo XXI*. (A/54/2000)-
- ONU. *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para un mundo sostenible*. (A/RES/70/1).
- ORLOFF, A., (1996): *Gender in the Welfare State*, *Annual Review of Sociology*, 22, 51–78.
- ORTEGA Y GASSET (1968). *Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente. Colec. El arquero
- ORTIZ, S., (2009): “¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi”. Tesis de Doctorado en Estudios Políticos. Quito, FLACSO.
- OST, F., (1996). *Naturaleza y Derecho, para un debate ecológico en profundidad*. (trad.) Juan Antonio Irazabal y Juan Churruca. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- OVIEDO, A., (2011). *Qué es el sumaKawsay*. Quito: Sumak.

- OYÓN, J., (2011) *Dispersión frente a compacidad: la paradoja del urbanismo protoecológico*. Rev. Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales n°43. Ed. Ministerio de Fomento. Madrid.
- PANDO BALLESTEROS, M^a. Paz. (2017) “La ciudadanía femenina en el S. XXI”. *Revista Jurídica Portucalense*. Porto: *Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Ministério da Educação e Ciência de Portugal*, n.º 21, 31 de julio de 2017, pp. 80-102.
- PANDO BALLESTEROS, M^a. Paz. (2009) “Globalización y multiculturalismo. Las inmigrantes musulmanas”. En LIMA TORRADO, Jesús (Coord.): *Derechos, estado, mercado. Europa y América Latina*. Madrid: Dilex, 2009, pp. 209-230.
- PANIZZA, F., (2009): “Nuevas izquierdas y democracia en América Latina”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 85-86: 75-88.
- PAREDES, J., (2011). Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador. Documento de discusión, versión preliminar. PNUD, Proyecto de fortalecimiento democrático, Cochabamba, Bolivia.
- PARELLADA, R., (2009), “Ilustración, progreso y desarrollo”, en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 40, enero-junio, pp. 17-28.
- PECES-BARBA, G., (1999), *Derechos sociales y positivismo jurídico*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, n. 11, Dykinson, Madrid.
- PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 2016 Desarrollo humano para todos*. <<http://www.undp.org/content/undp/es/home/librarypage/hdr/2016-human-development-report.html>> [última consulta 25-08-2018].
- PEÑA, V., (1993), “Algunas preguntas sobre la idea de progreso”, en *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, N° 15, pp. 3-14.
- PEQUEÑO, A., (2007): *Imágenes en disputas. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO, ABYA-YALA, UNFPA.
- PERALES, I., (2016). ‘El socialismo del buen vivir en El Salvador’. *ALAI*, 13/07/2016.
- PÉREZ GAÑÁN, R., (2017a): “El desarrollo como forma de exclusión y despojo de los pueblos originarios en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: la continuidad de los procesos y espacios tutelados de lo indígena”. *Religación*, 2(6): 138-159.
- _____ (2017b): “Mecanismos de exclusión de los pueblos originarios en los discursos y representaciones del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: el tutelaje y la desapropiación simbólica. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 6(2): 48-70.
- PEREZ LUÑO, A., “Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución” 3ra.edic. Madrid. 1990.

- PÉREZ PRIETO, L. y DOMINGUEZ SERRANO, M. (2015). Una revisión feminista del decrecimiento y el buen vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana. En *Revista de Economía Crítica*, (19), p. 34-57.
- PEÑA, E., (2013). Entrevista periodística. La minería criminal va a generar más violencia': Luis Jorge Garay. Bogotá: El Tiempo.
- PÉREZ ROYO, J., (1997), *Curso de Derecho Constitucional*, Madrid, Marcial Pons, 4ª ed.
- PORRAS NADALES, A (2001) "Estado postsocial e integración europea", APARICIO PÉREZ, M.A (dir), *Derecho constitucional y formas políticas. Actas del Congreso de Derecho constitucional y Estado Autonómico*, Barcelona: CEDECS.
- PÉREZ MENDIETA, J. (2010). *Bolivia: Elecciones presidenciales y legislativas (1993-2009)*. Salamanca: Universidad de Salamanca- Instituto de Iberoamérica.
- PÉREZ TAPIAS, J., (2019): *Ser humano*. Madrid: Trotta.
- PLATÓN (1992). *Banquete* (en Diálogos III). Madrid: Gredos.
- PNUD (1990). *Informe sobre desarrollo humano 1990*. Bogotá: Tercer Mundo.
- PNUMA (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente) (2014): *Decoupling 2: technologies, opportunities and policy options*.
- POGGE, Th., (2009) *Hacer Justicia a la Vida Humana. (Problemas de Ética práctica)*, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 2009.
- POLO BONILLA, R., (2009): "Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central)". *Ecuador Debate*. Pensamiento crítico, 77: 125-137.
- PORTOCARRERO Y RUIZ BRAVO, P., (1990) *Mujeres y Desarrollo*. Madrid: Lépalá y Flora Tristán, 1990.
- PRIOR, Á., (2002): *Axiología de la modernidad: ensayos sobre Agnes Heller*. Cátedra: Madrid.
- QUIJANO, A., (1992): "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". En BONILLA, He-raclio (comp.). *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO. Bogotá: Tercer Mundo editores, Libri Mundi, pp. 437-447.
- RAHNEMA, M., (1997) Development ant the People's Immune System: The Story of Another Variety of AIDS. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 111-131). Londres: Zed Books.
- RAHNEMA, M. y BAWTREE, V. (1997) (Eds.) *The Post-development Reader*. Londres: Zed Books.
- RECALDE, P. (2008). Elecciones presidenciales 2006. Una aproximación a los actores del proceso. *ÍCONOS. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 27. Enero. pp. 15- 25.

- RAMÍREZ, F. (2010). Fragmentación, reflujos y desconcierto. Movimientos sociales y cambio político en el Ecuador (2000- 2010). *OSAL*, Año XI. N°28. Noviembre. pp. 17-57.
- RAMÍREZ, R., (2010). *Socialismo del sumak kaway o biosocialismo republicano*. Quito: SENPLADES.
- _____. (2008). 'El sur del cambio o propuesta de principios rectores para una nueva visión del desarrollo'. En: René Ramírez (ed.), *Igualmente pobres, desigualmente ricos*. Quito: PNUD, pp. 373-410.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Oxford, 1972 (Ed. cast. Teoría de la Justicia, trad. de M. d. González, México, FCE, 1993).
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014): *Diccionario de la lengua española* (23ª Edición). Madrid: Espasa-Calpe.
- RIBA ROMEVA, Carles (2011): *Recursos energètics i crisi. La fi de 200 anys irrepitibles*. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya [versión castellana disponible en www.upc.edu/idp].
- RIDLEY, M., (2011). *El optimista racional: ¿tiene límites la capacidad de progreso de la especie humana?* Madrid: Taurus.
- RIDOUX, N., (2009). *Menos mal es más. Introducción a la filosofía del decrecimiento*. Barcelona: Los libros del lince.
- RIST, G. (2002) *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.
- RIVERA, J., (1983). *El Banquete. Una lectura*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica.
- ROBERTS, M., (2015b): "¿Exceso de ahorro o escasez de inversión?". *sinpermiso.info*.
- RODRÍGUEZ CABRERO, Gregorio (2004): *El Estado del Bienestar en España: debates, desarrollo y retos*. Madrid: Fundamentos.
- _____. Por un nuevo contrato social: el desarrollo de la reforma social en el ámbito de la Unión Europea. En Luis MORENO (Ed.), *Unión Europea y Estado del Bienestar* (pp. 3–30). Madrid: CSIC.
- RODRÍGUEZ, G. P., (2013). La gestión de la diversidad en la Argentina. Documento de trabajo no publicado.
- RODRÍGUEZ MANZANO, I., *Mujeres y Naciones Unidas: Igualdad, desarrollo y paz*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008.
- ROJAS, C.; ARASTIZABAL, A. (2004): *Proyecto ecobarrios Bogotá. Una iniciativa pionera en Colombia para crear ciudades ecológicas de dentro hacia fuera*. Revista Ambiente n° 93. Buenos Aires.
- ROJAS, C.; OME, T. (2011): *Ecobarrios en Bogotá, ¿cómo crear una comunidad ecológica?* Revista Papeles n°111. Ed. FUHEM. Madrid.

- ROSAS, D. N. (2017). Reflexiones en torno a la interculturalidad y la educación superior en Chile. *Polyphōnía. Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva. (CELEI)*. Páginas 72-94.
- ROSEN, S. (1997): «Public Employment, Taxes and the Welfare State in Sweeden», en FREEMAN et al. (eds).
- SADER, E. (06 de Junio de 2006). El post-neoliberalismo de la nueva Bolivia. (A. C. Maior, Entrevistador).
- SÁEZ RUEDA, L., (2003): *Movimientos Filosóficos actuales*, Madrid: Trotta.
- SACHS, W. (Ed.) (1996) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.
- SALVO, A. R. (13 de Enero de 2001). *Anales de la Universidad de Chile*. Recuperado el 22 de 06 de 2017, de <http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewArticle/2529/2446>.
- SANABRIA, M. J. (2013). Los conflictos ambientales asociados con la actividad minera en la cuenca urbana del río Tunjuelo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SANAHUJA, J., (2013): “Las nuevas geografías de la pobreza y la desigualdad y las metas de desarrollo global post-2015”, en. Mesa, Manuela (coord.) El reto de la democracia en un mundo en cambio: respuestas políticas y sociales. Anuario 2013-2014. Madrid: Ceipaz, 61-100.
- SÁNCHEZ, D., (2013). Minería, territorio y territorialidad: el caso del hallazgo aurífero La Colosa en el municipio de Cajamarca (Tolima-Colombia) 2000-2013. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SAINSBURY, D., (1994): *Gendering welfare states*. London: Sage Publications.
- SALIDO, O., y MORENO, L., (2012): Female Employment and Welfare Development in Spain. En Ayse BUGRA y Yalcin ÖZKAN (Eds.), *Trajectories of female employment in the Mediterranean* (pp. 16–37). New York: Palgrave Macmillan.
- SARASA, S., y MORENO, L., (1995): *El Estado del Bienestar en la Europa del sur*. Madrid: CSIC.
- SARTRE, J., (2000). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- SAUNDERS, K. (Ed) (2004) *Feminist Post-development thought: Rethinking modernity, post-colonialism and representation*. Londres: Zed Books.
- SAUQUILLO, J. (2017) Michel Foucault: poder, saber y subjetivación. Madrid: Alianza.
- SAVATER, F., (1995), *Política para Amador*, Barcelona, Ariel.
- SBERT, J. M. (1996) Progreso. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 299-318). Perú: PRATEC.
- SCHAVELSON, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Cejis / Plural editores.

- SECRETARÍA DEL BUEN VIVIR (2015). *El buen vivir. ¿Qué, por qué, para qué y cómo?* Quito: Secretaría del Buen Vivir.
- SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO (SENPLADES) (2017). *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021*. Quito: SENPLADES.
- _____ (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: SENPLADES.
- _____ (2012). *Transformación de la matriz productiva*. Quito: SENPLADES.
- _____ (2010). *Socialismo y sumak kawsay*. Quito: SENPLADES.
- _____ (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.
- _____ (2007). *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2009*. Quito: SENPLADES.
- SEGUNDO QUINTRIQUEO, D. (20 de Abril de 2012). *Polis. Revista Latinoamericana*. Recuperado el 22 de Junio de 2017, de <http://polis.revues.org/808>
- SELIGSON, M., A. (Ed.) (1984): *The gap between rich and poor*. West-view Press. Boulder.
- SEMPERE, J., (2014) *Papel y límites de la acción intersticial en las transiciones postcarbono*. Revista Papeles n.º 127.
- SEN, A., (2000). *Desarrollo y libertad*. (Trad. Esther Rabasco y Luis Toharia). Barcelona, España: Planeta.
- _____ (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
- SENARCLENS, P. (1997) How the United Nations Promotes Development through Technical Assistance. En Majid Rahnema y Victoria Bawtree (Eds.) *The Post-development Reader* (pp. 190-201). Londres: Zed Books.
- SENNETT, R. (1998). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- SÉNECA (2007). *Vida, pensamiento y obra*. Barcelona: Planeta.
- SHARMA, A., y AKHIL, G., (eds.) (2006): *The Anthropology of the State. A Reader*. Malden: Blackwell Publishing.
- SHIVA, V., (1995). *Abrazar la vida Mujer, ecología y supervivencia*. (Trad. Instituto del Tercer Mundo-Montevideo Uruguay, por Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez). Madrid, España: horas y HORAS.
- SINTES, M., (2018) *Postales desde Totnes*. Revista Ecologista n.º 91. Ecologistas en Acción.
- SOGGE, D., (2015): *Los donantes se ayudan a sí mismos*. Madrid: Editorial 2015 y más.
- SOREL, G., (2011). *Las ilusiones del progreso: estudios sobre el porvenir social*. Granada: Comares.
- SOTO CARRASCO, D., (2010): “(Im)Políticas del exilio: Giorgio Agamben”, *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*, 4 (2), 2010, 251-257.

- SOUSA SANTOS, B., de (2017). *Democracia y transformación social*. Bogotá: siglo de hombre editores.
- _____. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- _____. (2009a) *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta/Ilsa.
- _____. (2009b) *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ed. Siglo XXI, México.
- SPANGENBERG, J. (2008) (entrevistado por: Jofra Sora, M.) (2008): “Conversaciones con Joachim Spangenberg”. *Ecología Política*, nº 35.
- STEFANONI, P. (2005). Las nuevas fronteras de la democracia boliviana. *Nómadas*, Nro. 22. Abril. pp.269-278.
- STEPHAN, M., y CHENOWETH, E., (2008) *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. International Security, Vol. 33, No. 1 Harvard College and the Massachusetts Institute of Technology.
- STEWART, F., (1985): *Basic Needs in Developing Countries*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- STREETEN, P., et al. (1981): *First Things First*. New York: Oxford University Press.
- SVAMPA, M., (2019). Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Alemania: Bielfeld University Press.
- _____. (2010). El ‘laboratorio boliviano’: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales. En M. Svampa, P. Stefanoni, & B. Fornillo, *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización* (págs. 21- 60). Buenos Aires: Taurus.
- SYMEONAKI, Maria y FILOPOULOU, Celestine (2017): Quantifying gender distances in education, occupation and employment, *Equality Diversity and Inclusion*, 36(4), 340–361.
- TALAVERA FERNÁNDEZ, P., (2011), “Kant y la idea del progreso indefinido de la humanidad”, en *Anuario filosófico* 44/2, pp. 335-371.
- TAPIA, L., (2011): “El tiempo histórico del desarrollo”. En, VVAA. *El desarrollo en cuestión: Reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES-Universidad Mayor de San Andrés, pp. 19-36.
- TARROW, (1997) *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política*. Ed Alianza.
- TAYLOR, P., (2012) *Transition towns and world cities: towards green networks of cities*. *Local Environment*, 17:4, 495-508.

- TEILHARD DE CHARDIN, P., (1955). El fenómeno humano. (Trad. Prólogo y notas de M. Crusafont Pairó). Madrid, España: Sexta edición, Taurus Ediciones.
- THOMAS, C., (2011): Deconstruyendo los conceptos de cuidados. En Cristina CARRASCO *et al.* (Eds.), *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas* (pp. 145–176). Madrid: Catarata.
- TORNS, T., (2008): El trabajo y el cuidado: cuestiones teórico-metodológicas desde la perspectiva de género, *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 15, 53–73.
- TORNS, T., y RECIO CÁCERES, C., (2012): Las desigualdades de género en el mercado de trabajo: entre la continuidad y la transformación, *Revista de Economía Crítica*, 14, 178–202.
- TORO, C., et al. (2012). Minería, territorio y conflicto en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- TORTOSA, J.M. (2009) Maldesarrollo como Mal Vivir. *Revista América Latina en Movimiento*, 445, (18-21).
- TRIFILETTI, R., (1999): Southern European welfare regimes and the worsening position of women, *Journal of European Social Policy*, 9(1), 49–64.
- TVERBERG, G. (2015): “How our energy problem leads to a debt collapse problem”. *ourfiniteworld.com*.
- ULLRICH, O. (1996) Tecnología. En Wolfgang Sachs (Ed.) *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (pp. 360-376). Perú: PRATEC.
- UNCETA, K., (2013): “Cooperación para el desarrollo: anatomía de una crisis”. *Íconos*, 47, 15-29.
- _____ (2009) Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina*, 7, (1-34).
- _____ Desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo y buen vivir: elementos para el debate. *Papeles*, 128(15), (29-38).
- UNCETA, Koldo y GUTIÉRREZ-GOIRIA, Jorge (2016): “¿Se hace camino al andar? Las estrategias de desarrollo, los ODM y la paradoja China”, *Revista de Economía Mundial*, 44, 59-76.
- _____ (2012): “Identidad y legitimidad de la cooperación al desarrollo: El debate sobre la relación de la AOD con la pobreza y la desigualdad internacional”, *Estudios de Economía Aplicada*, 30 (3), 773-800.
- UNIVERSIDAD DE GEORGETOWN. (06 de Agosto de 2002). *Base de datos políticos de las Américas*. Obtenido de República de Bolivia/ Resultados electorales 2002: <http://pdba.georgetown.edu/Elecdata/Bolivia/pres02B.html>

- UNIVERSIDAD DE INVESTIGACIÓN DE TECNOLOGÍA EXPERIMENTAL YACHAY. Ecuador, 2013.
- UNIVERSIDAD DE LAS ARTES. Ecuador, 2013.
- UNIVERSIDAD INDÍGENA DE BOLIVIA (UNIBOL). Bolivia, 2008.
- UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI (UIAW), 2004. *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Quito: Abya-Yala.
- UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN (UNAE). Ecuador, 2013.
- UNIVERSIDAD REGIONAL AMAZÓNICA IKIAM. Ecuador, 2013.
- VALENZUELA, E., (2009) Educación Superior Indígena en el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFMA): génesis, desarrollo y continuidad. En Daniel Mato (coord.), *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), págs.: 79-102.
- VAN COTT, D., (2005): *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- VANDEMOORTELE, J., (2002): Are we really reducing global poverty? United Nations Development Programme. Bureau for Development Policy.
- VAREA, S., y ZARAGOCIN, S., (2017). Introducción. En Varea S. y Zaragocin S. (comp.) *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales*. (p. 5-16), Cuenca: PYDLOS Ediciones.
- VARGAS, J. O. (Septiembre de 2016). *Educación Global*. Recuperado el 10 de 05 de 2017, de <http://educacionglobalresearch.net/wp-content/uploads/EGR10-09-Osorio-Castellano.pdf>
- VEGA, F., (2014). 'El Buen Vivir-Sumak Kawsay en la Constitución y en el PNBV 2013-2017 del Ecuador'. *Obets* 9(1): 167-94.
- VEGA, P de., (1998), "Mundialización y Derecho constitucional: la crisis del principio democrático en el constitucionalismo actual", *Revista de Estudios Políticos* n° 100
- VEGA UGALDE, S., (2017). La Sostenibilidad de la vida como eje para Otro Mundo Posible. En Varea S. y Zaragocin S. (comp.) *Feminismo y Buen Vivir: utopías decoloniales*. (p. 44-52), Cuenca: PYDLOS Ediciones.
- _____ (2013). El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (48), p. 73-91.
- VELÁZQUEZ I., y VERDAGUER C., (2008): *Proyecto ECOCITY. Manual para el diseño de ecociudades en Europa. Libro I: La ecociudad: un lugar mejor para vivir*. Ed. SEPES/Bakeaz.

- VICEPRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR (2015). *Estrategia nacional para el cambio de la matriz productiva*. Quito: Vicepresidencia de la República del Ecuador.
- VICIANO PASTOR, R; MARTÍNEZ DALMAU, R (2010), “¿Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada?”, Ponencia presentada en el VIII Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Derecho constitucional. Universidad Autónoma de México, diciembre 2010, www.ufff.br/.../Rube%u00edn-Mart%u00ednez-Dalmai.-Se-puede-hablar-de-un-nuevo-constitucional...
- VIDART, D. (2012). “No hay indios en el Uruguay Contemporáneo”. Ponencia presentada en las Jornadas “Pueblos originarios nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena” UNESCO, octubre de 2011, Publicado en: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, Volumen 10, 2012 Páginas 251-257.
- VIGNOLO, H. M. (2001). *Universidad de Chile*. Recuperado el 13 de 05 de 2017, de Revista Perspectivas: <http://www.dii.uchile.cl/~revista/ArticulosVol4-N2/249-266%2005-H.pdf>
- VITERI, C., (2003): “Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo” (Quito, Universidad Politécnica Salesiana).
- _____ (2000). ‘Visión indígena del desarrollo en la Amazonía’. *Polis*, 2002, 3.
- VITERI, A., et al. (1992). *Plan Amazanga* [mimeo]. Puyo, Ecuador: OPIP.
- WAGENSBERG, J., e (ed.) (1998). *El progreso: ¿Un concepto acabado o emergente?* Barcelona: Tusquets.
- WALSH, C., (2009): Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: UASB, Abya Yala.
- _____ (2005). Interculturalidad, Conocimientos y Decolonialidad. En: Signo y Pensamiento Volumen XXIV. Enero - Junio. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Páginas 39-50.
- WANDERLEY, F., (2009): Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia. *Íconos*, 34: 67-79.
- WARD, J. D.; SUTTON, P. C.; WERNER, A. D.; COSTANZA, R.; MOHR, S. H.; SIMMONS, C. T. (2016): “Is Decoupling GDP Growth from Environmental Impact Possible?”. *PLoSone*, DOI: 10.1371/journal.pone.0164733.
- WARR, B.; AYRES, R.; EISENMENGER, N.; KRAUSMANN, F.; SCHANDL, H. (2010): “Energy use and economic development: A comparative analysis of useful work supply in Austria, Japan, the United Kingdom and the USA during 100 years of economic growth”. *Ecological Economics*, DOI: 10.1016/j.ecolecon.2010.03.021.
- WEAVER, W., (1948). Science and complexity. *American Scientist*, 36.

- WEBER, M., (1944): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMSON, G., (2008). Educación universitaria y educación intercultural en Chile. *Cuadernos interculturales*. Páginas 125-156.
- WORLD BANK (1990): World Development Report 1990. Washington.
- WORLD BANK (1998): *Assessing Aid: What Works, What Doesn't, and Why*. Oxford University Press.
- WORTH, N., (2015): Feeling precarious: Millennial women and work, *Environment and Planning D: Society and Space*, 34(4), 601–616.
- WRIGHT, R., (2006). *Breve historia del progreso: ¿hemos aprendido por fin las lecciones del pasado?* Barcelona: Urano.
- YAMPARA, S. (07 de Abril de 2010). Debate del Buen Vivir, una solución a la crisis de civilización moderna. (K. Arkonada, Entrevistador) Obtenido de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=103616>
- YOUNG, M., (2010): Gender Differences in Precarious Work Settings, *Relations Industrielles*, 65(1), 74–97.
- ZAFFARONI, E., (2012). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ed. Colihue.
- ZAGREBELSKY, G., (1997), *El Derecho dúctil. Ley, derechos y justicia*, Madrid, Trotta
- ZENÓN DE CITIO, ARISTÓN DE QUIOS, (1996) *Los estoicos antiguos*, Ed. Gredos, Madrid, 1996.
- ZIBECHI, R., (2010): “Le ‘bien vivre’ comme un autre monde possible”. *Entropía*, 9: s/n, Versión modificada del texto en francés por el autor publicada en La Quinta Pata [en línea]. Disponible en: <http://la5tapatanet.blogspot.com/2011/03/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo.html>
- ZUAZO, M. (2010). ¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS en Bolivia. *Nueva Sociedad*, Nro. 227. mayo-junio. 120- 135.
- _____. (2008). *¿Cómo nació el MAS?: la ruralización de la política en Bolivia: entrevistas a 85 parlamentarios del partido*. Friedrich Ebert Stiftung.
- ZUBERO BEASKOETXEA, I., (2009): Inserción laboral: ¿y qué hacemos con la sociedad?, *Educación Social: Revista de Intervención Socioeducativa*, 41, 35–47.

Datos curriculares sobre los autores (por orden alfabético)

Rafael Enrique Aguilera Portales es Profesor Titular de Ciencia Política y Administración Pública de la Universidad de Málaga en el Departamento de Ciencia Política y Administración Pública de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga (España). Doctor en Filosofía Política por la Universidad de Málaga (2001), Maestría y doctorado en Teoría Jurídica Contemporánea (2007) en la Facultad de Derecho por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Maestría en Filosofía Política en la Universidad de Málaga (1997), ha desarrollado docencia e investigación en diversas universidades: Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), Universidad de Monterrey (UDEM), Universidad Autónoma de Coahuila (UAC) y Universidad autónoma de Zacatecas (México), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT) con Nivel III. Sus líneas de investigación en los últimos años se centran en Ciudadanía, Democracia, Teoría Política y Constitucional. Cuenta con numerosas publicaciones en obras colectivas, libros, artículos en Revistas científicas nacionales e internacionales, entre sus libros recientes podemos destacar *La democracia en el Estado constitucional* (2009) *Neoconstitucionalismo, Democracia y Derechos Fundamentales* (2010), *Democracia verde* (2016), *Estado social y Políticas Públicas* (2015), *Antropología Criminal* (2016). Correo electrónico: aguilera.uanl@gmail.com

Jorge Alguacil González-Auriol es Profesor Titular de Derecho Constitucional. Tres líneas de investigación han marcado hasta el momento sus intereses y preocupaciones. Comienza mostrando su interés por las transformaciones del Estado contemporáneo y específicamente por las relaciones entre el Derecho constitucional, hasta el momento considerado estatal, y el Derecho que trae causa del proceso de integración jurídico político europeo. Fruto de ello son dos libros: su tesis *La directiva comunitaria desde la perspectiva constitucional* y *La elaboración del Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*, ambos publicados en 2004. Su segunda línea investigadora se despliega en el análisis de

la teoría general de los derechos fundamentales y concretamente el análisis de los límites de los derechos y el uso del principio de la proporcionalidad. Fruto de esta línea investigadora son varios artículos en revistas especializadas en las que se analiza la polémica que genera la aplicación de este principio, pero también las posibilidades que ofrece. Por último, ha mostrado su interés por el análisis de un derecho fundamental específico, central en la democracia, el derecho de participación política. El libro Estado de partidos: participación y representación de 2014 pretende dar cuenta del estado de la cuestión, y de la trascendencia de los partidos políticos en nuestro vigente constitucionalismo. Correo electrónico: jaluacil@der.uned.es

Yesica Álvarez Lugo es Doctora en Estudios sobre Desarrollo por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Máster en Desarrollo y Cooperación Internacional por el Instituto Hegoa-Universidad del País Vasco UPV/EHU y licenciada en Derecho y en Humanidades por la Universidad Carlos III de Madrid. Ha sido Investigadora Asociada en la Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador) y ha trabajado durante cuatro años en el Instituto Hegoa como Personal Investigador en Formación. Ha sido miembro del Grupo de Investigación de la UPV/EHU “Coherencia de Políticas para el Desarrollo” y Co-investigadora de la investigación interinstitucional titulada “Comunicación para el Buen Vivir/Vivir Bien en América Latina: Hacia una construcción de diálogos interculturales” que realizó la Universidad de Santo Tomás y la Universidad de Valladolid. Además, es miembro activo de Ben Magec-Ecologistas en Acción. Correo electrónico: yesicala3@gmail.com

Siro Bayón-Calvo es Doctor por la Universidad de Valladolid y Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Sociología y Trabajo Social de la Universidad de Valladolid. Ha realizado una estancia de investigación en la KU Leuven (Bélgica) y es autor de varias publicaciones en revistas científicas y capítulos de libro. Sus líneas de investigación se centran en la sociología de la educación, la evaluación de políticas públicas y el análisis del Estado del Bienestar. Correo electrónico: siro.bayon@uva.es

Arnold Esteban Bonilla Reyes es Magíster en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de la Universidad Santo Tomás, USTA–Bogotá y de profesión Comunicador Social, se ha desempeñado como docente e investigador en la Corporación Universitaria Minuto de Dios Centro Regional Soacha (2017-2019), actualmente realiza la misma labor en el Centro Regional Villavicencio, Vicerrectoría Orinoquía (2020). Asimismo, tiene experiencia en el desarrollo de procesos comunitarios vinculados con la defensa medioambiental y el empoderamiento territorial, además, ha liderado procesos comunitarios y sociales

con población campesina y organizaciones sociales de base. Sus intereses primordiales de investigación se enmarcan en torno a la cultura, el desarrollo emergente, el comunitarismo, la educación y la comunicación para el cambio y la transformación social. Correo electrónico personal: aresbonilla86@gmail.com Correo electrónico institucional: arnold.bonilla@uniminuto.edu

Nancy Edelmira Castañeda Quitian es Magíster en Desarrollo Educativo y Social de la Universidad Pedagógica Nacional; profesional en Sistemas de Información, Bibliotecología y Archivística de la Universidad de La Salle, con conocimientos en el diseño y ejecución de proyectos en el campo de las bibliotecas, la lectura y la escritura; hace parte de la Junta Directiva de la Asociación Colombiana de Bibliotecología ASCOLBI. Ha sido tutora departamental de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas, pasante del Ministerio de Cultura y Coordinadora de la Red Departamental de Bibliotecas Públicas del Vaupés, Colombia. Correo electrónico: ncastanedaq@gmail.com

Lourdes Constanza Barrero Fletscher (R. I. P.) fue administradora de empresas de turismo, especializada en la enseñanza de inglés como lengua extranjera, habilidades de comunicación empresarial y locución de radio y televisión. Máster en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social, ejerció como docente en la Facultad de Negocios Internacionales de la Universidad de Santo Tomás, dirigiendo las clases de inglés de negocios, coordinando y presentando el programa de radio internacional TWIAL “El mundo en otro idioma” y como presentadora de eventos internacionales.

Paula D’Amico es Doctora en Ciencias Sociales y licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Actualmente, se desempeña como docente de la cátedra Sociología Ambiental, en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad Nacional de Cuyo y en la Universidad Juan A. Maza. Es becaria post-doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas —CONICET— (Argentina). Sus temas de investigación se relacionan con problemáticas socioambientales en general, y en particular, con asuntos concernientes a la conservación de la biodiversidad, diversidad de usos del territorio y conflictos derivados. Ha realizado numerosas presentaciones en congresos y reuniones científicas nacionales e internacionales sobre estos temas. Sus más recientes publicaciones, algunas en colaboración, abordan la cuestión ambiental estableciendo contrapuntos entre el ambientalismo hegemónico y la corriente ambiental crítica; la conformación de la territorialidad campesina en el caso del desierto de Lavalle (Mendoza, Argentina); los debates teóricos clásicos y contemporáneos sobre la conservación de la biodiversidad en áreas naturales protegidas; y las tensiones y conflictos de los territorios rurales mendocinos. Correo electrónico: pauladamico1980@gmail.com

Jorge Diego Sánchez es Doctor en Filología Inglesa por la Universidad de Salamanca. Su investigación académica se centra en los estudios postcoloniales y de género en el cine, la literatura, las relaciones internacionales y la cultura popular de India y su diáspora. Sobre estas temáticas ha publicado artículos sobre las directoras de cine Mira Nair y Deepa Mehta, la poetisa Sarojini Naidu, la activista Rokeya Hosain, el escritor Aravind Adiga o la película *Slumdog Millionaire*. Ha desarrollado actividad docente e investigadora en University of Hyderabad (India) y Jadavpur University (Calcuta, India). Ha formado parte de diversos grupos de investigación sobre arteterapia, estudios de género en la literatura contemporánea y, actualmente, es miembro del grupo de trabajo del Proyecto “Narrativas de Resiliencia: enfoques sobre literatura y otras representaciones culturales contemporáneas” (MINECO: FFI2015-63895-C2-2-R) dirigido por la Dra. Ana M^a Fraile. Ha sido coordinador nacional en España de la ONG Akshy-India. Correo electrónico: jorgediegosanchez@usal.es

Carmen Duce Díaz es Ingeniera Industrial. Máster en Ingeniería de Procesos y Sistemas por la Universidad de Valladolid. Posgrado en Cooperación Internacional para el Desarrollo. Técnica de la Oficina de Cooperación Internacional para el Desarrollo de la Universidad de Valladolid. Correo electrónico: oficina.cooperacion@uva.es

Gabriela Chiriboga Herrera es Licenciada en Ciencia Política (UBA) y Máster en Derechos Humanos y Políticas Públicas (UNED). Fue becaria UBACyT con el plan de trabajo “Estudio comparado del concepto ‘diversidad’ en el marco de las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia y sus implicancias en la representación política” (2012- 2013) en el marco del Proyecto UBACyT “Democracia y diversidad en Argentina: estado democrático, derechos e inclusión en la sociedad heterogénea” (UBA- IIGG, 2011-2014). Se ha desempeñado como docente en la Cátedra de Fundamentos de Ciencia Política en la carrera del mismo nombre (UBA, 2012-2013). Ha sido miembro del proyecto de investigación “Comunicación para el buen vivir/vivir bien en América Latina (Abya Yala). Hacia una construcción de diálogos interculturales” (USTA-UVa, 2018). Entre sus líneas de investigación figuran la violencia de género y su relación con el cuidado y las discapacidades, los estudios sobre pobreza y desigualdades, los “populismos” y el nuevo constitucionalismo latinoamericano. Desde 2013 ha trabajado en el sector público ecuatoriano, en las instituciones rectoras de la planificación nacional, la erradicación de la pobreza, el desarrollo social, y posteriormente en la Función Judicial. Actualmente se desempeña como consultora y como docente en el Máster de Derechos Humanos y Políticas Públicas de la UNED. Correo electrónico: chiribogaherrera@gmail.com

Ana Patricia Cubillo-Guevara es Doctora por la Universidad de Huelva (Sociología) y Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica y Máster en Ciencias Política en Iberoamérica por la Universidad Internacional de Andalucía. Profesora Sustituta Interina del Dpto. de Sociología, Trabajo Social y Salud Pública y miembro del Grupo de Investigación Transdisciplinari@s de la Universidad de Huelva, además de Profesora Colaboradora del Claustro del Grado de Trabajo Social de la Universidad Internacional de Valencia. Miembro de la Red Española de Estudios del Desarrollo. Correo electrónico: ana.cubillo@dstso.uhu.es

José María Enríquez Sánchez es Doctor en Filosofía (UVa) y Doctor *cum laude* en Historia (USAL), con premio extraordinario de doctorado. Máster interuniversitario en Cooperación Internacional para el Desarrollo (UBU, ULE, USAL, UVa) y Especialista Universitario en Mediación y Resolución de Conflictos en el Aula (UNED). Investigador-docente en la Universidad de Valladolid (UVa), colaborador docente en el Máster de Derechos Humanos y Políticas Públicas (UNED) y en el Máster en Derechos Humanos, Estado de Derecho y Democracia en Iberoamérica (PRADPI/UAH). Ha formado parte de los equipos de investigación “Pensando la Universidad del siglo XXI como un territorio para la convivencia” y “Comunicación para el buen vivir/vivir bien en América Latina (Abya Yala). Hacia una construcción de diálogos interculturales” (USTA-UVa). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, sede Ecuador). Actualmente es miembro del Grupo de Investigación Reconocido en Historia de los Derechos Humanos de la Universidad de Salamanca (USAL) y del Grupo de Investigación Reconocido de Ciencias Sociales Aplicadas de la Universidad de Valladolid y está vinculado en tareas de investigación con el grupo Energía, Economía y Dinámica de Sistemas (GEEDS), con quienes colabora en varios proyectos europeos sobre políticas públicas para la transición hacia sociedades sostenibles. Además, es secretario del Observatorio de Cooperación Internacional para el Desarrollo de la Universidad de Valladolid (OCUVa) y miembro del Seminario Internacional de Historia Contemporánea de los Derechos Humanos (SIHCDH). Autor de las obras *Desgracia e injusticia. Del mal natural al mal consentido* (Sequitur, 2015), *La lucha por los derechos. A partir de la idea de inobediencia y sus formas* (Marcial Pons, 2016), *Los límites del mundo. Una crítica del imaginario social desarrollista y sus alternativas* (Dykinson, 2021) y, entre otros trabajos académicos (ediciones, artículos y capítulos), coautor de los libros *Educación plena en derechos humanos* (Trota, 2014), *Teoría y práctica educativa de los derechos humanos* (Tirant Lo Blanch, 2015), *Repensar los derechos humanos para una sociedad globalizada* (UNED, 2016) y *Sostenibilidad y decrecimiento. Una crítica de la (sin)razón consumista* (UNED, 2017). Entre

sus líneas de investigación destacan la historia del pensamiento y de los movimientos sociales y políticos, así como la filosofía práctica (Ética, Política y del Derecho). Correo electrónico: josemaria.enriquez@uva.es

José Luis Fernández Casadevante, Kois, es sociólogo y trabaja desde la cooperativa Garúa en cuestiones relacionadas con ecología urbana y agroecología; además es activista del movimiento vecinal madrileño. Correo electrónico: kois@garuacoop.es

Pablo Font Oporto es profesor de Ética, Filosofía política y Filosofía del Derecho en la Universidad Loyola Andalucía. Licenciado en Derecho por la Universidad de Córdoba (2003) y Doctor con Mención Internacional por la Universidad de Sevilla (2014). Sus líneas de investigación son: derecho de resistencia histórico y actual, conflictos ambientales, alternativas al paradigma moderno economista-instrumental-colonial, miedo y violencia en las sociedades occidentales actuales, economía alternativa, pobreza, y crisis y contradicciones del Estado social. Ha trabajado desde los enfoques de la teoría crítica del Derecho, el giro *decolonial*, la economía ecológica y ecofeminista, y el *biopsicopoder*. Autor de *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales* (Granada, Comares, 2018). Correo electrónico: pfont@uloyola.es

Luis González Reyes es Doctor en Química. Miembro de Ecologistas en Acción, donde participa en su Secretaría Confederal desde la fundación (y fue durante nueve años co-coordinador de la organización). Actualmente es parte de Garúa S. Coop. Mad., donde se dedica a la formación y la investigación en temas relacionados con el ecologismo y la pedagogía. También trabaja en FUHEM, donde es el responsable del desarrollo transversal de los contenidos ecosociales en sus tres centros escolares. Es autor o coautor de una decena de libros con contenidos que abarcan distintas facetas del ecologismo social. Correo electrónico: luis.glez.reyes@nodo50.org

Jorge Gutiérrez Goiria es Profesor del Departamento de Economía Financiera II y miembro del Instituto Hegoa de la Universidad del País Vasco. Sus líneas de investigación incluyen aspectos de cooperación y desarrollo, así como cuestiones relacionadas con las microfinanzas y la banca ética, entre otras. Responsable del Grupo de Investigación sobre Coherencia de Políticas para el Desarrollo y la Cooperación Internacional (UPV/EHU), presidente de la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES) entre 2017 y 2020. Correo electrónico: jorge.gutierrez@ehu.eus

Bernardo Alfredo Hernández-Umaña, categorizado como Investigador Junior por Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia (Minciencias), es Doctor en Derecho (UCM) y Máster interuniversitario en Cooperación Internacional para el Desarrollo (UVa, USAL, UBU, ULE). Especialista en Derecho Constitucional de la Universidad Nacional de Colombia (UN), Especialista en Docencia Universitaria y Abogado de la Universidad Militar Nueva Granada (Colombia). Docente investigador de la División de Ciencias Sociales en la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás (USTA, Colombia), en las asignaturas Paz Imperfecta y Desarrollo Sostenible y Sociología del Desarrollo. Ha sido docente de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social (USTA) en los espacios académicos de Economía Política y Desarrollo, Globalización y Derechos Humanos, y en el grado con el espacio académico optativo Derechos Humanos, Desarrollo y Derechos de la Naturaleza. Miembro del Grupo de Investigación reconocido por Minciencias en “Comunicación, Paz-Conflicto”, adscrito a la Facultad de Comunicación Social de la USTA. Ha sido el investigador principal en los proyectos “Pensando la Universidad del Siglo XXI como un territorio para la convivencia” (2017-2018) y “Comunicación para el buen vivir / vivir bien en América Latina (Abya Yala)” (2018-2019), que se han llevado a cabo entre la USTA y el Área de Cooperación Internacional para el Desarrollo / Observatorio de Cooperación de la Universidad de Valladolid. También ha formado parte del Grupo de Trabajo de CLACSO “Cooperación Sur-Sur y Políticas de Desarrollo” (2016-2019). Autor del libro *Desarrollo y Derecho al Desarrollo. Desde el Biocentrismo y el Pensamiento Complejo* (Ediciones USTA, 2017), además de autor de diversos capítulos de libros y artículos SCOPUS. Destaca su labor como editor en las obras *Buenos convivires en Ecuador y Bolivia* (UVa-USTA, 2020). Actualmente es el director del Instituto de la Paz y el Desarrollo (IPAZDE) de la USTA (Colombia). Ha hecho una estancia de investigación en el Instituto de la Paz y los Conflictos (IPAZ, UGR). Sus líneas principales de investigación son los Estudios sobre el desarrollo e Investigación para la paz. Asimismo, es miembro de la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDS). Correo electrónico: bernardo.hernandez.umana@gmail.com

Antonio Luis Hidalgo-Capitán es Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales por la Universidad de Huelva y Máster en Desarrollo Económico en América Latina por la Universidad Internacional de Andalucía. Es Profesor Titular de Economía Aplicada, Investigador Principal del Grupo de Investigación Transdisciplinari@s y miembro del Centro de Investigación en Pensamiento Contemporáneo e Innovación sobre Desarrollo Social de la Universidad de Huelva. Es miembro de la Sociedad de Economía Mundial, de la Red Española de Estudios del Desarrollo y de la Alianza Latinoamericana de Estudios Críticos del Desarrollo. Correo electrónico: alhc@uhu.es

Andrea Leiva Espitia es Doctora en Antropología, magíster en Ciencias de religiones y sociedad en la École Pratique des Hautes Études de París (Francia). Antropóloga y magíster en Antropología de la Universidad de los Andes. Sus líneas de investigación: etnicidad, poblaciones afrocaribeñas, espacio, territorialidad y conflicto socioambiental. Correo electrónico: andrea.leiva@usantotomas.edu.co

Fernando Longás Uranga es Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid, (España) y Licenciado y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su campo de investigación ha estado centrado en la Filosofía Moderna y más particularmente en las áreas de Ética y de Filosofía Política, campo en el que ha publicado dos libros, “La Moderna Condición Humana” (2003) y “La libertad en el Laberinto del Minotauro” (2005), ambos premiados por el Consejo Nacional del Libro y la Lectura de Chile en categoría de ensayo. En esta misma área de la filosofía ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales y desde 2003 forma parte del Consejo de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política (AIFP), institución que, desde 1997 organiza bianualmente un Congreso Internacional de Filosofía Política en diversos países de América Latina. Ha sido docente en diversas universidades chilenas entre las que destacan la U. Católica de Chile, la U. Alberto Hurtado, y la U. Metropolitana de Ciencias de la Educación. En esta última se desempeñó como Director del Departamento de Filosofía por dos períodos, fue coordinador de dos proyectos Mecesup (proyectos financiados por el Fondo Monetario Internacional destinados al mejoramiento de la calidad y equidad de la educación) y presidente del Consejo Nacional de Departamentos de Filosofía desde donde tuvo una importante participación en el movimiento de defensa de la filosofía en Chile que se llevó a cabo entre los años 2000 y 2005, labor en la que destacan también otras publicaciones en reconocidos medios del espacio cultural y político chileno. Correo electrónico: fernandodaniel.longas@uva.es

Jezabel Lucas-García es Doctora en Sociología por la Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea. Actualmente trabaja como Profesora Ayudante Doctora en el Departamento de Sociología y Trabajo Social de la Universidad de Valladolid. Sus líneas de investigación se centran en las desigualdades de género, el trabajo social feminista y el análisis del Estado del Bienestar desde una perspectiva de género. Es autora de diversas publicaciones en revistas científicas y capítulos de libro. Forma parte de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid y desde 2018 es la Coordinadora del Grado en Trabajo Social de la misma universidad. Correo electrónico: jezabelamparo.lucas@uva.es

Ignacio Martínez Martínez es Profesor del Departamento de Ciencia Política y de la Administración en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Es coordinador del Grupo de Investigación sobre Sociedad 356 Civil y Desarrollo de la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES), miembro del Grupo de Investigación Diseño de Políticas Públicas: Transferencia e Innovación Social de la Universidad Complutense de Madrid e investigador en el Colectivo La Mundial. Sus líneas de investigación se centran en la cooperación internacional, la sociedad civil, la coherencia de políticas para el desarrollo sostenible y la agenda internacional de desarrollo. Correo electrónico: imartine@ucm.es

Luis Javier Miguel González es profesor titular del Departamento de Ingeniería de Sistemas y Automática de la Universidad de Valladolid desde 1997. Ha impartido docencia durante más de veinte años en asignaturas de Regulación Automática y Dirección de Proyectos. En la actualidad imparte docencia de grado en las materias de Dinámica de Sistemas y Ética en la Ingeniería, y de postgrado en Control No Lineal, Gestión de Proyectos y Cooperación Científica para el Desarrollo. Sus líneas de investigación estuvieron dedicadas inicialmente al diagnóstico automático de fallos y el mantenimiento predictivo industrial. En este campo ha dirigido varios proyectos de investigación con financiación pública y privada, mayoritariamente con el centro tecnológico CARTIF, donde ocupó responsabilidades de dirección en equipos de investigación. En el contexto de esta línea de investigación ha dirigido 8 tesis doctorales que han dado lugar a diversas publicaciones en revistas y congresos internacionales, así como a tres patentes nacionales. A partir de 2004, después de una estancia postdoctoral en la Universidad de Bergen (Noruega), comenzó un cambio en su línea de investigación prioritaria hacia la aplicación de la dinámica de sistemas al análisis de los recursos y políticas energéticas, dando lugar en el año 2008 a la formación del grupo de investigación en Energía, Economía y Dinámica de Sistemas. En esta línea de investigación actual ha dirigido dos tesis doctorales, dirigido un proyecto del Plan nacional de I+D+i y publicado 10 artículos en revistas internacionales consideradas de impacto, así como 18 contribuciones a congresos nacionales e internacionales y revistas nacionales. Desde el año 2007 la actividad investigadora la compagina con actividades de gestión universitaria como director del Área de Cooperación Internacional para el Desarrollo de la Universidad de Valladolid. En este ámbito ha promovido diversas iniciativas docentes, entre las que destaca el Máster Interuniversitario de Cooperación Internacional para el Desarrollo, así como iniciativas de investigación tales como el Observatorio de Cooperación Internacional para el Desarrollo de la Universidad de Valladolid. Correo electrónico: ljmiguel@eii.uva.es

Ibeth Johana Molina Molina es Doctora en Ciencias Sociales y Humanas, Magíster en Desarrollo Educativo y Social y de profesión es Comunicadora Social y Periodista. Tiene experiencia en el trabajo comunitario especialmente en procesos de formación, sensibilización, empoderamiento y formalización de organizaciones de base. Así mismo, en el desarrollo de procesos de fortalecimiento comunitario para la gestión ambiental participativa, la resolución de conflictos territoriales y el capital social. Conocimiento sobre planeación para el desarrollo social, formulación, gestión e implementación y evaluación de proyectos sociales, estrategias comunicativas para el desarrollo y procesos de innovación tecnológica con enfoque de género y diferenciales, así como el fomento de alianzas público–privadas. Amplia experiencia en docencia universitaria e investigación social, apropiación social del conocimiento e innovación social para la creación de comunidades de aprendizaje y alianzas estratégicas con grupos de investigación y universidades. Actualmente es docente–investigadora de la Maestría en Educación (UVD) de Uniminuto. Correo electrónico: ijm20com@gmail.com

Nerea Morán Alonso es arquitecta y trabaja en la cooperativa Germinando, en cuestiones relacionadas con el urbanismo participativo y la planificación de sistemas alimentarios locales. Ambos comparten el blog “Raíces en el asfalto” (<https://raicesyasfalto.wordpress.com/>). Correo electrónico: nreamoran@germinando.es

Elssy Yamile Moreno Pérez es Doctora en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia; Magister en Desarrollo Educativo y Social de la misma Universidad, en asocio con la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE). Comunicadora Social-Periodista de la Universidad Minuto de Dios. Docente Líder de Investigación de la Maestría en Educación de la Corporación Universitaria Minuto de Dios-Rectoría UVD. Profesora de espacios académicos tales como Investigación Educativa; Evaluación Educativa; Comunicación, memoria y olvidos; Comunicación y desarrollo y Comunicación y convivencia; así como seminarios de investigación. Se ha desempeñado como docente de pregrado y posgrado por más de 15 años. Sus áreas de trabajo y publicaciones son sobre: comunicación, educación, conflicto y desarrollo. Correo electrónico: elssymor@gmail.com

José Luis Muñoz de Baena Simón es Doctor en Derecho por la Universidad de Alcalá (UAH) de Henares y en Filosofía por la Universidad de Valladolid (UVa). Profesor titular de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional a Distancia (UNED) y académico correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España (RAJL). Codirector del Máster en Derechos Humanos y Políticas Públicas de la UNED. Autor y coautor de numerosos trabajos sobre temas de teoría de la ciencia jurídica, Filosofía del Derecho y derechos humanos,

entre los que cabe destacar las monografías *El ocaso de la política* (Comares, 2012) y *La abstracción del mundo* (CEPC, 2018). Correo electrónico: ilmunozb@der.uned.es

María de la Paz Pando Ballesteros es Profesora de Historia Contemporánea del Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca, Directora del Seminario Internacional de Historia Contemporánea de los Derechos Humanos (SIHCDH), del mismo Departamento y miembro del Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad de Salamanca (CEMUSA). Su Tesis Doctoral, titulada *Los Democristianos y el proyecto político de Cuadernos para el Diálogo. 1963-1969* (publicada por Ediciones Universidad de Salamanca en 2005), fue el punto de partida de la primera de sus líneas de investigación, sobre el papel político jugado por la Democracia Cristiana española desde la dictadura franquista a la democracia y sobre sus conexiones con otras fuerzas nacionales y extranjeras. La Historia de los Derechos Humanos (incluidos los de las mujeres), es su segunda línea de investigación. Se sitúan en este marco, y más concretamente en el del derecho a la cultura y las relaciones de género, sus trabajos y publicaciones sobre las mujeres musulmanas, tanto en sus países de origen, como en los de acogida, en el caso de las musulmanas migrantes. Sobre los mencionados temas ha organizado, coordinado, y/o dirigido, múltiples seminarios, coloquios y congresos internacionales y es autora de diversas monografías y numerosos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Correo electrónico: mpaz@usal.es

Pablo Pérez Espigares es profesor de Ética y Filosofía Política en la Universidad Loyola Andalucía. Licenciado en Filosofía (2006) y en Antropología social y cultural (2004) por la Universidad de Granada, es también Doctor en Filosofía (2015) por esa misma Universidad. Especialista en la filosofía de Heidegger y Lévinas, sus líneas de investigación son: pensamiento francés de la diferencia, fenomenología, interculturalidad y epistemologías del sur, teoría crítica de los derechos humanos, crisis de la democracia y biopolítica. Ha publicado diversos trabajos sobre esas temáticas en revistas especializadas y ha realizado estancias de investigación en las Universidades de París X-Nanterre y la Federal de Brasilia. Correo electrónico: pabloperez@uloyola.es

María del Rocío Pérez Gañán es docente/investigadora en la Universidad de Oviedo, España. Doctora en Antropología Social y Cultural. Investigadora Postdoctoral del CONICET con centro de trabajo en el Centro de Estudios de la Argentina Rural (CEAR)/Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Máster Iberoamericano en Cooperación Internacional y Desarrollo (MICID, Universidad de Cantabria). Máster en Género y Políticas Públicas (Universidad de Cantabria). Líneas de Investigación: 1) Etnicidad, sistemas políticos y desarrollo en América

Latina 2) Metabolismo socioeconómico regional 3) Movilidades contemporáneas, globalización, género y desarrollo. Publicaciones destacadas: *Metabolismo agrario: una herramienta de análisis de las transiciones, las transformaciones territoriales y el espacio social argentino*". En, Juan Manuel Cerdá y Graciela Mateo (Eds.), *La Ruralidad en Tensión*. Editorial Teseo, Buenos Aires, 2020; *La Antropología en 100 preguntas*. Editorial Nowtilus, Madrid; "El fuego que arde en las calles, también arde en la cocina". *Mujeres indígenas y otras formas de hacer política en los espacios rurales del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano*. *Revista Arenal*, 2018, 25(1), 95-121; *Mecanismos de exclusión de los pueblos originarios en los discursos y representaciones del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: el tutelaje y la desapropiación simbólica*. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 2017, 6(2): 48-70. Con Hayes, Matthew, *North-South Migrations and the Asymmetric Expulsions of Late Capitalism: Global Inequality, Arbitrage, and New Dynamics of North-South Transnationalism*. *Migration Studies*, 2017, 5 (1): 116-135. Correo electrónico: mr.perezganan@gmail.com

Cristina Pérez Rodríguez es Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid y Máster en Coaching Empresarial y Personal y en Educación Social e Intervención Comunitaria. Ha ejercido como docente en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) y en la actualidad trabaja como docente en Enseñanza Secundaria. Varias son sus líneas de investigación, entre las que cabe destacar la filosofía para niños, la enfermedad mental y la educación en derechos humanos. Autora de *El resurgir de la razón melancólica* (2016), entre otros trabajos académicos también es coautora de los libros *Educación plena en Derechos Humanos* (2014), *Teoría y práctica educativa de los Derechos Humanos* (2015) y *Repensar los derechos humanos para una sociedad globalizada* (2016). Correo electrónico: cristinaprodriguez@gmail.com

Daniela Pessolano es Licenciada en Trabajo Social y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Actualmente, es becaria post-doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas —CONICET (Argentina)—; se desempeña como docente universitaria en la referida casa de estudios; y participa de diversos proyectos de investigación. Su línea de investigación se refiere a las relaciones de género y de trabajo en territorios rurales. Es autora y coautora de artículos vinculados a la intervención social y a las condiciones de género en Trabajo Social, como así también a la participación económica de las mujeres y a la reproducción social campesina en territorios locales. Correo electrónico: danipessolano@hotmail.com

Hernando Sáenz Acosta es Doctor en Planeación urbana y regional de la Universidad Federal do Rio de Janeiro. Especialista y Magíster en Planificación y Administración del Desarrollo Regional de la Universidad de los Andes. Economista de la Universidad Nacional de Colombia. Líneas de investigación en Economía urbana, desarrollo urbano. Correo electrónico: hernandosaenz@usantotomas.edu.co

Joaquim Sempere Carreras es Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y licenciado en Sociología por la Universidad de París-X. Ha trabajado como director de la revista *Nous Horizons* y forma parte del consejo editorial de la revista *Mientras tanto*. Es profesor emérito de Sociología de la Universidad de Barcelona, especializado en temas de medio ambiente. Ha desarrollado su pensamiento en torno a las necesidades humanas, el papel de la ciencia y los conflictos socioecológicos. Correo electrónico: jsempercar@hotmail.com



9 788413 201092



EDICIONES
Universidad
Valladolid



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

VIGILADA MINEUCACIÓN - SNIES 1704

IPAZDE
INSTITUTO DE LA PAZ Y EL DESARROLLO