

SABERES OTROS Y EXPERIENCIAS OTRAS: POR UNA INVESTIGACIÓN DESDE EL MARGEN ACERCA DE LAS RELACIONES SOCIEDAD-CULTURA-NATURALEZA

Por Juan Carlos Amador¹

Introducción

El presente texto busca analizar las relaciones entre saber y poder que se tejen alrededor de los problemas ambientales contemporáneos en América Latina, particularmente en Colombia. Dichos problemas no tienen que ver únicamente con la falta de conciencia ecológica de las personas o con la escasa efectividad de las políticas públicas sectoriales para minimizar los impactos de las acciones humanas en el medio ambiente. Como se observará más adelante, el despojo y la devastación ecológica son fenómenos constitutivos del modelo de desarrollo predominante.

Su actual estrategia, apoyada en los conocidos Tratados de Libre Comercio (TLC), configuran una nueva fase del capitalismo contemporáneo, esto es, un modo de acumulación de capital que exige la hiperexplotación del medio en tiempos determinados, es decir, despojando territorios que se usan y luego se desechan. Este proceso obedece, entre otras razones, a la consolidación de la transnacionalización de la industria de alimentos, la explotación minera y la producción farmacéutica. A través de concesiones, contratos, fiducias y otros modelos de negocio, poderosas corporaciones encuentran en la periferia (lugares ricos en recursos naturales) condiciones que les son extremadamente favorables: mano de obra barata, paraísos fiscales y normas laxas frente a los daños ambientales y sociales producidos.

Este modelo, claramente reflejado en la minería transnacional, es muy conocido en América Latina y el Caribe. Desde Catamarca (Argentina), pasando por Pascua Lama (Chile), hasta llegar a la explotación a cielo abierto que actualmente ocurre en San Luis Potosí (México), la minería se constituye en la mayor amenaza para vivir bien en la región. Sin embargo, es el vector del desarrollo para muchos gobiernos nacionales y locales, tal como lo ilustra la anacrónica metáfora de las locomotoras empleada por el actual gobierno en Colombia. Varios estudios ilustran que, además de la destrucción ambiental, la minería trae consigo la ruptura del tejido social en las regiones, al intensificar los homicidios, alterar la convivencia y producir altos índices de inseguridad.

Por otro lado, y este es quizás el punto más crítico de este tema, la seguridad alimentaria, proceso relativamente resuelto hace un par décadas en Colombia, hoy se encuentra

¹ Profesor e investigador de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Director del Instituto para la paz, la pedagogía y el conflicto urbano (IPAZUD).

² Esto está claramente descrito en el documental, producido por Victoria Solano (2013), titulado 9.70, en el que pequeños agricultores de arroz en Campoalegre (Huila) son judicializados tras confiscarles 60 toneladas de arroz que habían sido obtenidos a través de semillas aparentemente ilegales. Recuperado el 10 de febrero

abiertamente amenazada. Luego de la firma de los TLC, Colombia importa cerca del 50% de los alimentos para su consumo interno. Datos del Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional (2014) indican que Colombia importa trigo, maíz, frijol, aceites, papa, arroz y hasta café, entre otros. Este fenómeno está relacionado con distintas variables.

Una, la tendencia a invertir capital para producir agrocombustibles, lo que ha generado la sustitución de cultivos tradicionales. Dos, la propagación de la ganadería extensiva, suceso que ha modificado los usos del suelo en casi todo el territorio nacional. Y tres, las restricciones de producción al pequeño agricultor, las cuales están estrechamente relacionadas con el monopolio de semillas, que corporaciones transnacionales han adquirido, gracias a las leyes de propiedad, derechos de autor y patentes que son obedientemente acatadas por los gobiernos a través de los TLC.

Este escenario permite plantear dos consideraciones generales. En primer lugar, la devastación ecológica que hoy vive la región, y que es ampliamente vivida en Colombia, está relacionada con el modelo de desarrollo global, el cual se apoya en la doctrina neoliberal implementada en el mundo hace más de tres décadas. Este modelo, según Escobar (2005), se apoya en conflictos de distribución ecológica y cultural: una cultura predominante se abalanza sobre las demás, socavando sus bases culturales, económicas y ecológicas. Además de profundizar las brechas sociales, que en Colombia se han vuelto estructurales, se normaliza la desigualdad y la exclusión.

La segunda consideración es menos pesimista, y es el centro del presente trabajo. Se trata no tanto de un desarrollo alternativo sino de una alternativa al desarrollo, conocida como *Buen Vivir*. Esta visión de mundo, que en la región ha adquirido un apoyo progresivo, desde gobiernos instituidos (como los de Ecuador y Bolivia) hasta movimientos de resistencia instituyentes, es quizás hoy una de las alternativas más importantes para enfrentar lo descrito anteriormente. El Buen Vivir es otro modo de conocer, de relacionarse con la naturaleza y de relacionarse con los otros. Supone descolonizar mentes y cuerpos, redescubrir el lugar del ser humano en el mundo y propender por una forma de bienestar que armoniza el ser, el saber y el poder con la naturaleza.

Siguiendo a Gudynas y Acosta (2011), el Buen Vivir es un proyecto descolonizador que articula diversos saberes y experiencias. Parte del reconocimiento de la diversidad natural, cultural y social, como una riqueza de realidades, que puede dar lugar a alternativas para implementar conjuntamente otras formas de vivir. Por esta razón, se apoya en la interculturalidad crítica (Walsh, 2010), esto es, una forma de relacionamiento que parte de la valoración de las diferencias, sin pretender su homogeneización o dominación. La interculturalidad busca la identidad, no como esencialismo (al estilo de la modernidad) ni como hibridación cultural, sino como un complemento de singularidades que se consolida gracias a las diferencias.

Frente al proyecto de Buen Vivir, entendido como un proceso que apenas se está construyendo, surgen varias preguntas. Algunas de ellas son ¿Qué tipo de conocimiento se requiere producir hoy desde América Latina y el Caribe? ¿Cuál es el papel de las ciencias sociales frente a este desafío? ¿Qué sentido tiene la investigación social en Colombia frente a la devastación ecológica provocada por el modelo de desarrollo? ¿Qué aportes traería el Buen Vivir a la construcción de la paz en Colombia?

Si bien no se podrán resolver todas estas preguntas en el presente escrito, se profundizará en sus posibilidades de implementación, no tanto desde la política pública como sí desde la educación y la investigación social. Para tal efecto, se presentarán algunos aspectos que en la modernidad permitieron la consolidación del modelo capitalista, a través de la configuración del sistema mundo, así como su transformación a finales del siglo XX, tras su crisis, a través de la implementación de la doctrina neoliberal y su nuevo ciclo de transnacionalización.

En segundo lugar, se presentarán los elementos fundamentales que constituyen el proyecto Buen Vivir, mostrando por qué no es un desarrollo alternativo sino una alternativa al desarrollo, en el marco de la recuperación de la armonía hombre-naturaleza, apoyado en los saberes y experiencias ancestrales de la región. Finalmente, se presentarán los aspectos claves de una educación e investigación de carácter intercultural, como aporte a la construcción de un proyecto posible de Buen Vivir en Colombia.

1. Modernidad y capitalismo: los pilares de un modelo de desarrollo que devasta la naturaleza

Los problemas ambientales en el mundo moderno-occidental fueron tempranamente identificados en tiempos de la revolución industrial. Karl Marx, quien orientó su crítica al capitalismo desde la naciente economía política, afirmaba en 1857 que toda producción era una forma de apropiación de la naturaleza por parte del individuo, a través de sociedades que facilitan, obstaculizan y/o regulan dicho propósito. Asimismo, señalaba que la producción, al adquirir un carácter capitalista, intensificaba el grado de explotación de la riqueza social y natural del mundo, fenómeno que estaba claramente asociado con la valoración de la propiedad privada como medio efectivo para la acumulación de capital.

Al respecto, es importante recordar que la acumulación capitalista en los siglos XIX y XX, además de encontrar en el liberalismo económico una doctrina funcional a su consolidación, dada la importancia que para la riqueza de las naciones tenía la competencia, el egoísmo y la ley de la oferta y la demanda (Smith, 2011), acudió a la ciencia moderna como un dispositivo de saber que legitimaba la explotación de la naturaleza en coherencia con la conquista del progreso. Esto significa que el conocimiento producido, desde las nacientes disciplinas naturales y sociales, se constituyó en un mecanismo útil para justificar

la devastación de los territorios tanto en el centro (Europa y Estado Unidos) como en la periferia (colonias y sociedades atrasadas).

El darwinismo social ejemplifica este fenómeno. Como teoría social planteó que las premisas de la selección natural de Darwin aplicaban al conjunto de las instituciones sociales. Bajo la idea reduccionista que el más apto es el que sobrevive, la empresa de Spencer se centró en demostrar que la competencia humana era necesaria, y que esta operaba con arreglo al origen racial, nacional y de clase de los individuos que conforman las sociedades. A partir de estas afirmaciones, apoyados en la biología, la física social, la economía y la sociología, se desplegaron saberes científicos orientados a la depuración o mejora de la especie humana, tal como lo hizo la eugenesia.

El principio rector de esta relación entre saber y poder era el progreso biológico y social, el cual justificaba no sólo la devastación natural sino la social, tal como lo explicó Marx (2004) al sugerir la existencia de una suerte de metabolismo entre lo humano y la naturaleza. En consecuencia, no solo se trata de una explotación de la tierra apropiada y privatizada por un individuo o grupo, proceso que incluye sus propiedades intrínsecas, sino la enajenación de una energía natural y social que se objetiva en mercancía.

Más adelante, con la consolidación del capitalismo industrial y financiero, tras la radicalización del modelo fordista y la división internacional del trabajo, la explotación de la sociedad y la naturaleza fue tramitada a través de nuevos conocimientos procedentes de la ciencia y la tecnología. Existen abundantes ejemplos en el campo de la revolución de la electricidad desplegada en Estados Unidos en sus primeras tres décadas del siglo XX. Sin embargo, uno de los más llamativos fue la conocida Revolución Verde, ampliamente desplegada en Estados Unidos y otros países del mundo entre 1940 y 1970.

Esta consistía en la maximización de la explotación agrícola a partir de altas dosis de agua, abonos y plaguicidas en el suelo. Tras este hecho, aparecieron discursos justificatorios, especialmente procedentes de organismos multilaterales y de aparentes filántropos, los cuales se centraron en ideas como: fomentar la superproducción de alimentos para erradicar el hambre en las sociedades pobres; y hacer una revolución verde, distinta a la roja de los rusos o a la blanca de los iraníes (Borlaug, 2002).

Estos antecedentes configuraron la plataforma desde donde se construyó el ideal del desarrollo en el mundo occidental y occidentalizado. Además de la explotación natural y social, como simbiosis social según Marx (2004), este fenómeno muestra dos nuevas tendencias sobre los problemas ambientales en la segunda mitad del siglo XX: la superproducción como expresión del sistema mundo capitalista; y la legitimación mundial de la noción de desarrollo y sus dicotomías (desarrollo - subdesarrollo, primer mundo - tercer mundo). Las dos tienen como telón de fondo la intensificación del despojo y la devastación ecológica.

Sobre la superproducción, Wallerstein (1979) muestra cómo, alrededor de la red de relaciones que constituyó el sistema mundo capitalista, a lo largo de los últimos doscientos años, subyacen momentos de sobreproducción que, inicialmente, fueron enfrentados a través de programas estatales que, al tiempo, estimularon la demanda, por ejemplo el New Deal puesto en marcha en Estados Unidos en la década del treinta. Posteriormente, al ser parte de ciclos económicos no controlables y más contundentes, se convirtieron en mecanismos para modificar las reglas de juego tanto de la producción como de la distribución y el consumo. En otras palabras, implicó ampliar el abanico de productos vendibles, diversificar los mercados, especular activos en mercados de capital y flexibilizar las condiciones laborales de los trabajadores. En este escenario de crisis del modelo, surge la doctrina neoliberal como respuesta.

En relación con el surgimiento del desarrollo, el mismo Wallerstein (1979) indica que, luego de la segunda guerra mundial, se presuponía que todas las sociedades se desarrollaban de la misma manera pero a ritmos distintos. Este truco de ilusionismo, tal como le llama el pensador estadounidense, implicaba que el estado más desarrollado podía ser modelo para los estados menos desarrollados. Producto de este planteamiento surgió la noción de tercer mundo, la cual sugiere que los menos desarrollados dependen de una compleja red de relaciones de intercambio económico que trasciende sus dinámicas nacionales. Así, desarrollarse suponía una suerte de dependencia tácita que implicaba someterse a las reglas de juego de los países desarrollados con el fin de escalar y acentuar el desarrollo a partir del crecimiento económico.

A pesar de planteamientos recientes, surgidos desde el propio liberalismo, como el neocontractualismo basado en instituciones justas (Rawls, 2006), el desarrollo como libertad (Sen, 2000) y el desarrollo a través del enfoque de capacidades (Nussbawm, 2012), no ha sido posible frenar la devastación ecológica surgida tras las prácticas de acumulación de capital que, bajo la doctrina neoliberal, articulan explotación de recursos naturales y geopolítica del conocimiento. Esta articulación es efectiva porque combina el extractivismo en los países llamados subdesarrollados con los derechos de propiedad por la vía de patentes, *copy right* y licencias.

En el caso colombiano, esta articulación de estrategias es bastante conocida. Los proyectos minero - energéticos gestionados por compañías transnacionales se apoyan de una normatividad que favorece sus intereses. El Código Minero Colombiano (Ley 685 de 2001) eliminó la clasificación de pequeña, mediana y gran minería, reconociendo la minería como una actividad fundamental para impulsar el desarrollo. A la par, a través de otras generosas normas ha disminuido en más de un 40 % los importes por regalías de las actividades mineras, garantizando exenciones tributarias altamente atractivas para el capital extranjero.

Adicionalmente, la firma de los TLC obliga al gobierno colombiano a restringir el uso de semillas en su territorio. Esto significa que los productos obtenidos a través de semillas

tradicionales, que a la vez han sido patentadas por laboratorios norteamericanos, constituyen un delito. Luego de siglos de una tradición ancestral en la que los mejores productos de una cosecha son reutilizados como semillas para la siguiente, el estado colombiano, a través de la resolución 970 de 2010 (ICA, 2010), confisca y destruye estos cultivos, a la vez que criminaliza a los pequeños agricultores. Si compran las semillas con licencia (manipuladas genéticamente), están obligados a adquirir los abonos y plaguicidas del mismo laboratorio².

Este punto de vista refleja que los problemas ambientales contemporáneos son constitutivos al modelo de desarrollo capitalista- extractivista, el cual se apoya en la doctrina neoliberal. Por otro lado, también indica que la estrategia de explotación de recursos naturales en la región, que en términos más precisos se debe llamar devastación ecológica, cuenta con una geopolítica el conocimiento que convierte el saber ancestral en mercancía. Este, después de ser despojado y transformado genéticamente, se convierte en un producto por el cual ahora se debe pagar. Según B. Santos (2005), esta es la máxima expresión del llamado imperialismo biológico:

Casi el 70% de todas las semillas recolectadas en los países periféricos y semiperiféricos se encuentran en poder de los países centrales o en centros internacionales de investigación agrícola...Las solicitudes de patentes de biodiversidad se multiplican cada día, y en breve los campesinos de los países del Sur tendrán que pagar patentes por productos que originalmente fueron suyos. El imperialismo biológico...se basa en una lucha desigual entre diferentes epistemologías, entre el conocimiento científico, hegemónico de las empresas multinacionales, y el conocimiento tradicional cooperativo de los pueblos indígenas (2005, p. 147)

A través de este mecanismo, los territorios y los conocimientos indígenas, afrodescendientes y campesinos se van integrando al proceso de acumulación capitalista a escala mundial. En tal sentido, vale preguntar, frente a la actividad de universidades, centros de investigación e investigadores: ¿Qué conocimiento es producido actualmente en el país para proteger el saber tradicional? ¿Qué tipo de conocimiento es producido en Colombia para evitar el despojo y la devastación ecológica por la vía del imperialismo biológico? ¿Cómo la política de Colciencias interviene en esta catástrofe ecológica y epistemológica?

2. El Buen Vivir y otros mundos posibles

² Esto está claramente descrito en el documental, producido por Victoria Solano (2013), titulado 9.70, en el que pequeños agricultores de arroz en Campoalegre (Huila) son judicializados tras confiscarles 60 toneladas de arroz que habían sido obtenidos a través de semillas aparentemente ilegales. Recuperado el 10 de febrero de 2013 http://www.youtube.com/watch?v=kZWAqS-El_g

Para muchos es sabido que el Buen Vivir refiere a la recuperación de pensamientos y prácticas indígenas, los cuales han sido incorporados a las constituciones políticas de Bolivia y Ecuador. A partir de este escenario, nuevo en la historia de la humanidad, el cual combina extrañamente la tradición ancestral de pueblos originarios con la tradición moderno-republicana del Estado, han surgido ideas, discursos y prácticas que se están convirtiendo progresivamente en una alternativa social, económica y política, pero especialmente ética, al desarrollo en su acepción capitalista-colonial-neoliberal. Su base está en transitar de la perspectiva antropocéntrica del mundo, que asume la realidad de manera dicotómica (hombre-naturaleza), a una visión bio-ético-social en la que el hombre pertenece a la naturaleza, y no al contrario como hasta ahora lo ha pregonado el proyecto euro-moderno.

Siguiendo a Gudynas (2011), el Buen Vivir puede resumirse en cinco principios fundamentales. En primer lugar, se abandona la pretensión del desarrollo, asumido como un proceso lineal y de secuencias históricas que deben repetirse. El Buen Vivir asume la historicidad de la realidad natural y humana, en diversas temporalidades y espacialidades, como posibilidad de armonía, felicidad y justicia. En segundo lugar, plantea la necesidad de reconocer a la Naturaleza como sujeto de derechos, identificando diversas formas de continuidad relacional con el ambiente.

En tercer lugar, las relaciones sociales no pueden ser objeto de mercantilización, por lo que se opone a entender la calidad de vida como la adquisición de bienes o servicios. Como cuarto principio, en concordancia con el anterior, al asumir el Buen Vivir como una reconceptualización de la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso, le otorga un mayor valor al logro de la felicidad y el buen vivir espiritual.

Como quinto principio, el Buen Vivir no se reduce a un debate materialista de la vida y la sociedad, pues en su seno conviven distintas espiritualidades y sensibilidades. Esto hace posible que se articule con sistemas de pensamiento procedentes de diferentes miradas culturales y ontologías del ser y la naturaleza. Algunas de estas, originadas en el pensamiento crítico occidental, están haciendo aportes significativos al Buen Vivir, como el feminismo descolonial y de la diferencia, las teorías decoloniales, la crítica ecológica radical, la interculturalidad crítica y las epistemologías del sur.

Uno de los rasgos distintivos del Buen Vivir, en oposición a la modernidad occidental, es que concibe y asigna valores intrínsecos a lo no humano. Esto hace que la relación hombre-naturaleza cobre un valor especial en la búsqueda de mejores condiciones de vida. Por esta razón no es posible devastar la naturaleza para suplir las necesidades humanas. Esto también explica por qué el territorio se concibe como una porción del espacio que se convierte en morada para la vida natural y humana. En consecuencia, el territorio es una

esfera fundamental de la vida y un plano temporo-espacial de gran trascendencia, en el que operan el orden social, las relaciones sociales, la cultura y la subjetividad.

En términos epistemológicos, el Buen Vivir propende por la descolonización de saberes o el abandono de aquellas formas de razonamiento que pretenden la manipulación y la dominación. Esto implica el reconocimiento de saberes-otros que, históricamente, han sido subalternizados, los cuales aportan a la solución de problemas y a la generación de alternativas políticas, económicas y culturales. Sin embargo, también se trata de una descolonización del conocimiento que reconoce otros sistemas de saber, lo que implica una vocación especial por el diálogo de saberes para edificar otros mundos posibles. Por esta razón, le da una valoración especial a la interculturalidad crítica.

Con el propósito de profundizar en los fundamentos del Buen Vivir, entendido como un proyecto en construcción, se presentará un sucinto recorrido por dos de sus expresiones más conocidas: su lugar en las constituciones de Bolivia y Ecuador, asumiendo que desde allí se están buscando otras formas de desarrollo y de vida en torno a la relación sociedad-naturaleza; y las ideas que intelectuales y sociedad civil están adelantando, desde sus principios, en la región.

2.1 El Buen Vivir en los nuevos órdenes constitucionales de Bolivia y Ecuador

La noción de Buen Vivir empezó a tener presencia en estos dos países tras difíciles procesos constituyentes que, además de pretender la creación de un nuevo orden jurídico y político, contaron con la presencia de pueblos indígenas en la toma de decisiones. Aunque las experiencias son muy distintas, uno de sus rasgos comunes es que ubicaron el Buen Vivir como una plataforma ética y política sobre la cual se deben desplegar las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Y en un momento dado, se convirtió en el eje de los derechos civiles, políticos y sociales que guían el funcionamiento del orden social.

En la Constitución boliviana (aprobada en 2009) la noción *Vivir Bien* aparece en la sección dedicada a las bases fundamentales del Estado, entre sus principios, valores y fines (artículo 8). Los principios éticos que declara este artículo son: *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). Estos principios están enmarcados en la idea de un estado plurinacional, el cual tiene el desafío de alcanzar el Vivir Bien en y con varios pueblos indígenas, que a su vez comparten un territorio en un mismo plano de jerarquía.

Estos principios están conectados con la forma de organización económica del Estado. En este apartado, el Vivir Bien está presente en la declaración de su modelo económico: “(...) el modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el

vivir bien” (art. 306). La organización económica plantea como principios rectores la solidaridad y la reciprocidad, presupuestos que exigen del Estado la redistribución equitativa de los excedentes hacia políticas sociales de diverso tipo. En el artículo 313 se afirma que Vivir Bien implica que la organización económica atienda propósitos como la generación de producto social y la redistribución justa de la riqueza.

Para María Eugenia Choque (2006), el *bien vivir* o *suma jakaña* se logra a través de la satisfacción de la alimentación y el respectivo control de la producción. El *ayllu* garantiza la regulación del sistema de producción agropecuario y de otros recursos. A su vez, las decisiones tomadas por las autoridades, luego de la consulta a su pueblo, logran celeridad y permiten que las comunidades se alimenten bien. El *suma qamaña*, (vivir y convivir bien) es el ideal de la mujer y el hombre andino. En tal sentido, el orden constitucional ha de ser la base para que estos puedan alcanzar la plenitud de la vida, el bienestar social, económico y político. De esto se trata, según Choque (2006), el desarrollo pleno de los pueblos.

En el caso ecuatoriano, la orientación política tiende más hacia los derechos que hacia los principios constitucionales. Para la constitución ecuatoriana (aprobada en 2008), el Buen Vivir, procedente de la expresión kichua *sumak kawsay*, se concreta en lo que denomina Derechos del Buen Vivir, los cuales incluyen los derechos relativos a la alimentación, el ambiente sano, el agua, la comunicación, la educación, la vivienda y la salud.

En esta dirección, la constitución cuenta con un apartado titulado Régimen del Buen Vivir, el cual se divide en dos componentes principales: los derechos referidos a la inclusión y la equidad (educación, salud, seguridad social, vivienda, comunicación social, transporte, ciencia, etc.); y los orientados hacia la conservación de la biodiversidad y el manejo de recursos naturales (protección de la biodiversidad, suelos y aguas, energías alternativas, ambiente urbano, etc.).

A la par, el Régimen del Buen Vivir está articulado con el Régimen de Desarrollo. Este último se entiende como “(...) el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*” (Artículo 275). Sus propósitos se centran en mejorar la calidad de vida, construir un sistema económico justo, democrático y solidario, fomentar la participación y el control social, recuperar y conservar la Naturaleza y promover un ordenamiento territorial equilibrado.

Finalmente, cabe destacar que en el orden constitucional ecuatoriano aparece una relación directa entre las estrategias de desarrollo y los derechos. En el artículo 275 se plantea que 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. Este tipo de desarrollo debe garantizar una planificación participativa que se expresa en los diversos sectores de la sociedad, especialmente en las soberanías alimentaria y económica. Para René Ramírez (2010), ministro de planificación del Ecuador (citado por Gudynas, 2013, p. 7), el Buen Vivir, o *sumak kawsay*, es:

(...) la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad (...) supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno - visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro).

2.2 El Buen Vivir en el pensamiento andino

Intelectuales andinos, líderes de movimientos sociales y personas de la vida pública de la región han planteado durante los últimos diez años diversas ideas acerca del Buen Vivir. Aunque existen importantes diferencias, se puede señalar que empiezan a develarse principios compartidos, lecturas del mundo convergentes y amplitud de pensamientos que van más allá de la contemplación de la realidad, y que proporcionan herramientas útiles para la acción social, en armonía con la naturaleza.

Antes de los postulados constitucionales, tanto en el Ecuador como en Bolivia se estaba avanzando en la construcción de un tipo de pensamiento que iba más allá de la crítica al capitalismo y la lucha de clases. Se trata de una lectura del mundo que implica la revaloración de la naturaleza a la par con el desarrollo. En tal sentido, se observa una distancia fundamental con el modelo occidental, en el que el desarrollo se logra a partir de la destrucción de la naturaleza. Adicionalmente, aunque parezca idealista, las diversas perspectivas confluyen en el interés de fomentar el bienestar a partir del equilibrio entre lo material, lo espiritual y la naturaleza. Por eso, se requiere desmercantilizar las relaciones sociales, diseñar otra base económica (más solidaria y menos egoísta) y obrar con austeridad.

Por ejemplo, Xavier Albó (2009) afirma que, además del Buen Vivir, el reto está en el *Buen Convivir*. Inspirado en intelectuales de la región, Albó sostiene que se trata de una vivencia plena, austera pero diversa, sin exclusiones, que contempla tanto componentes materiales como afectivos. Por su parte, Yampara (2001) plantea que el bienestar se logra a partir de la armonía entre lo material y lo espiritual, esto es bienestar integral/holista y armónico de la

vida. De esta manera, la austeridad se convierte en un principio fundamental para el buen vivir porque el ideal es vivir bien, sin que esto indique hacerlo a costa de otros o dañando la naturaleza.

Para Torrez (2001), el suma qamaña se despliega en un contexto social, ambiental y territorial, que en el caso boliviano se concreta a través del *ayllu* andino. Este es un espacio de bienestar y de convivencia entre las personas, los animales y los cultivos. La presencia humana en este no admite la existencia de la dualidad sociedad – Naturaleza, pues son complementarios e inseparables. Esta postura la complementa el intelectual aymara Pablo Mamani (2010), al incluir dos palabras más: *qamiri* y *qapha*. Esto significa que el vivir bien implica una valoración de la riqueza de la vida, tanto en aspectos materiales como espirituales. Esto incluye la dignidad y bienestar de uno mismo, y el buen corazón. Para Mamani *qamir qamaña* da cuenta del “ser siendo”, es decir, la reivindicación de un modelo de vida distinto que se sale (se descoloniza) de los límites de los modelos de desarrollo occidentales.

Finalmente, en el seno de las comunidades guaraníes, el *ñande reko*, que significa modo de ser, expresa la necesidad de cultivar virtudes como la libertad, la felicidad, el festejo en la comunidad, la reciprocidad y el convite. Estas virtudes son las herramientas vitales para alcanzar “la tierra sin mal” (Medina, 2002, citado por Gudynas, 2013), lo que implica profundizar en el conocimiento del pasado, pero proyectar el futuro con inteligencia, templanza y humildad.

A manera de balance, se puede señalar, tras la lectura de ambas constituciones, que se trata de un experimento audaz que articula dos tradiciones: el pensamiento indígena en sus dimensiones ontológica, epistemológica y socio-cultural; y la tradición moderna de organización del Estado, a partir de un orden constitucional, unos sectores que administran y un régimen que debe velar por los derechos y libertades de sus asociados. Lo extraño de esta apuesta normativo-institucional es que se aleja de las posturas desarrollistas occidentales y se concentra en una construcción propia que pasa por la puesta en marcha de un estado plurinacional y un modelo de desarrollo que se armoniza con el cuidado de la naturaleza.

En relación con las teorías que están surgiendo, desde el pensamiento andino de *Abya Yala*, es difícil establecer una valoración académica que determine sus aportes o limitaciones. Por ahora, con el riesgo de hacer una lectura desde el pensamiento occidental, vale destacar cuatro grandes aportes de este conjunto de ideas:

- **Un sistema de valores que configura una nueva ética del *bios - humanitas***

El lugar que ocupa la naturaleza en estos pensamientos sobrepasa la idea occidental de los imperativos categóricos universales, originados en el idealismo trascendental kantiano. Asumir la Naturaleza como un sujeto valor es un tránsito muy importante, frente a lo que en occidente se entendió como objeto de valor, lo que explica por qué se inventó el término recursos naturales para referir a los elementos que podrían ser extraídos de esta para suplir las necesidades humanas. Este sistema ético se opone a la valoración de la Naturaleza como valor de uso o de cambio, convirtiéndola en un elemento viviente con derechos que no puede ser devastado ni mercantilizado.

- **Una descolonización de saberes que conlleva a leer el mundo en clave intercultural**

Para el Buen Vivir la diversidad de saberes, en lugar de ser una limitación que impide el desarrollo, es una posibilidad extraordinaria para construir alternativas que contribuyan a la armonización entre la sociedad y la naturaleza. Sin embargo, se requiere descolonizar aquellos saberes que naturalizan o promueven formas de dominación, expresadas en desigualdad y exclusión.

Aunque para algunos esta posición puede reflejar cierto relativismo epistemológico, se trata de una lectura intercultural del mundo que deja atrás la racionalidad instrumental de la modernidad y que avanza hacia diálogos de saberes horizontales, edificantes y potentes para la construcción de proyectos políticos, económicos y culturales - otros.

- **Un lugar para las vivencias y los afectos**

El Buen Vivir le da un valor especial a los afectos y las emociones humanas. Por esta razón, aunque insiste en construir una base material que favorezca el vivir bien, a partir de relaciones armónicas con la naturaleza, asume que la convivencia va mucho más allá del lugar racional que ocupa el ciudadano del mundo occidental, quien acata sus deberes para acceder a derechos.

Esto hace parte de la *política salvaje* a la que refiere Luis Tapia (2008), no en el sentido del supuesto atraso de los pueblos indígenas para alcanzar el desarrollo, sino en términos de un criterio ontológico fundamental para la construcción de pensamientos y acciones del Buen Vivir, estrechamente ligados con emociones humanas como la alegría, la tristeza, la rebeldía y la compasión.

- **Otras formas de entender la Naturaleza**

El Buen Vivir plantea como punto de partida que cualquier alternativa al desarrollo pasa por una reconceptualización profunda de la Naturaleza. Por esta razón, la descolonización

del saber occidental sobre la naturaleza, entendida como algo externo a la sociedad que permite ser manipulado y convertido en recurso, abre el camino para asumir que lo humano está en la naturaleza y que es parte de la trama de la vida. La naturaleza incluye el territorio y el lugar, los cuales, siguiendo a Escobar, implica entenderlos como:

(...) algo constituido por estructuras sociales sedimentadas y prácticas culturales
(...) Esto significa reconocer que el lugar, el cuerpo y el ambiente se integran unos con otros; que los lugares recogen cosas, pensamientos y memorias en configuraciones particulares; y que el lugar, un evento más que una cosa, es caracterizado por su apertura y no por una identidad unitaria (2005, p. 161-162).

3. A manera de conclusiones: ¿Educar para qué? ¿Cuál es el sentido de la investigación en ciencias sociales hoy?

Este texto hizo un recorrido analítico por dos realidades. En la primera, se mostró cómo se ha fortalecido el sistema-mundo-moderno-colonial-extractivista a lo largo de los últimos doscientos años, el cual se expresa de manera contundente en los conflictos ecológicos que actualmente vive Colombia, a partir de fenómenos como la minería transnacional y el monopolio de semillas por parte de laboratorios norteamericanos. Vale recordar que este fenómeno, a través de artilugios como los TLC, articula estratégicamente el poder del capitalismo contemporáneo con la geopolítica del conocimiento, la cual busca la privatización del saber a través de licencias, patentes y *copy right*.

En segundo lugar, se hizo una sencilla interpretación del proyecto Buen Vivir, el cual combina diversos pensamientos y prácticas. Como se observó, se trata de una plataforma en la que están presentes los órdenes constitucionales de dos países, lo cual se traduce en políticas públicas que conciben el desarrollo de otro modo. En esta también se incluyen ideas y teorías sociales, políticas y culturales que se basan en modos de pensar no occidentales y que reconfiguran de manera radical las relaciones entre lo humano y la naturaleza. Aunque también es claro que dicha plataforma dialoga con ideas y pensamientos críticos, procedentes de occidente, que de manera horizontal aportan al diálogo de saberes que propone el Buen Vivir.

Luego de este recorrido, vale preguntarse por lo que hacen las universidades en Colombia actualmente. Probablemente, algunas continúen asumiendo que “la confianza inversionista” o las anacrónicas “locomotoras” sean el camino hacia el desarrollo. En consecuencia, sus prácticas pedagógicas e investigativas busquen preparar capital humano con el fin de continuar adquiriendo recursos naturales, a la vez que ir minimizando los impactos humanos sobre el medio.

Otras, quizás, observen con escepticismo lo que está ocurriendo en el sur, presumiendo que esto es parte del folclor que caracteriza a los indígenas o a las sociedades subalternas. Por lo tanto, sus prácticas pedagógicas e investigativas estarán mucho más cómodas con la tradición occidental, la ciencia moderna y los presupuestos de la investigación científica euro-norteamericana.

Sin embargo, también, hay comunidades académicas (no necesariamente instituciones) que se están preguntando por estas experiencias y que están abriendo sus mentes hacia nuevas prácticas educativas e investigativas. Tal vez no estén centradas en el Buen Vivir en sentido estricto, pero sí están ensayando otros modos de ver la realidad, y otras maneras de aprender de la experiencia social, originada desde la periferia y los márgenes. En Colombia, las experiencias del sur indican que es posible hacer investigación social a partir del diálogo de saberes y con la presencia activa de movimientos sociales indígenas, afrodescendientes y/o campesinos.

Para finalizar este texto, y no quedar en una simple enunciación crítica de la realidad, a continuación se presentan los presupuestos más importantes de una propuesta educativa e investigativa conocida como Epistemologías del sur, planteada por B. Santos. La idea es mostrar cómo, desde esta aproximación epistemológica y metodológica, es posible educar e investigar para el Buen Vivir. Veamos:

Epistemologías del sur es un tipo de pensamiento que procura la búsqueda de conocimientos y criterios que otorguen visibilidad y legitimidad a las prácticas cognitivas de las clases, pueblos y grupos históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el capitalismo y colonialismo globales. El sur es una metáfora empleada por Santos (2009) para explicitar que se trata de focalizar la mirada en la experiencia del sufrimiento humano ejercida en este lugar, que no es otra cosa que una suerte de representación espacial inducida. Más allá del sur geográfico, se trata del sur en el mundo, lo que implica reconocer la experiencia del sur en el norte, en oriente o en el occidente.

Son tres las premisas fundamentales de las epistemologías del sur. La primera es que no hay justicia social sin justicia cognitiva. Por esta razón, ante el epistemicidio producido en América Latina y el Caribe, una tarea primordial de epistemologías del sur es recuperar los conocimientos marginalizados e implementar instrumentos analíticos que contribuyan a la construcción de nuevos conocimientos de resistencia y de generación de alternativas frente a la fuerza destructiva del capitalismo y colonialismo globales.

La segunda premisa está relacionada con la necesidad de distinguir, en el contexto de un colonialismo que se ha fortalecido a través de la política, la cultura y la sociedad occidentalizada, las prácticas coloniales que habitan el tiempo presente. A manera de ejemplo, mientras que el colonialismo ibérico tuvo unas lógicas de exclusión el

colonialismo británico tuvo un despliegue distinto tanto en América como en Asia y África. Aunque ambos son nocivos, es necesario encontrar sus particularidades para descubrir las prácticas anticoloniales y poscoloniales emergentes más pertinentes.

La tercera premisa plantea que las epistemologías del sur buscan identificar aquellos conocimientos y prácticas que pretendan intensificar la voluntad de transformación. Esto implica reconocer las lógicas de funcionamiento de las epistemologías del norte y sus formas de razonamiento. Estos modos de razonamiento se sintetizan en lo que Santos llama *razón indolente*, la cual pretende enunciar la realidad a partir de lo que existe en el orden global-capitalista. Aquello que no puede ser comprendido por la razón indolente queda subsumido y condenado al espacio residual del folclor o el tercer mundo. Esto hace que epistemologías del sur busque alternativas para allanar el espacio de la frontera entre culturas y construya opciones a partir de la noción de traducción.

A continuación se presenta, a través de la sociología de las ausencias y las emergencias (Santos, 2009), los elementos de la razón indolente y los atributos de la ecología de las emergencias:

| Razón indolente | Ecología de saberes |
|---|---|
| Monocultura del saber | Ecología de saberes |
| Monocultura del tiempo lineal | Ecología de temporalidades |
| Lógica de clasificación social | Ecología de reconocimientos |
| Lógica de escala dominante (espacio y territorio) | Ecología de glocalidades y transescalas |
| Lógica de crecimiento económico | Ecología de economías solidarias |

Epistemologías del sur no es un intento más por imponer un tipo de razonamiento en el campo de la ciencia. Se trata de un proyecto que surge desde la periferia y encuentra en la traducción una clave para adelantar nuevas formas de emancipación en el mundo contemporáneo. Aunque considerar conocimientos producidos en la periferia pueda resultar pretencioso, especialmente para el mundo blanco-occidental-liberal, Santos defiende esta hipótesis basado en las siguientes consideraciones:

- ✓ La experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada que aquello que la ciencia y filosofía occidental conoce y considera importantes.
- ✓ Esta riqueza social ha sido desperdiciada debido especialmente al influjo de narrativas asociadas con el fin de la historia y la posmodernidad celebratoria.

- ✓ Para visibilizar ese conjunto de conocimientos relegados y combatir el desperdicio de experiencias no basta con proponer otro tipo de ciencia social. El tratamiento de los problemas generados por el capitalismo y el colonialismo global requiere de otra racionalidad: la traducción.

En esta dirección, la educación en ciencias sociales y la investigación social pueden apoyarse en la interculturalidad crítica. Se trata de un concepto, originado en perspectivas críticas de las ciencias sociales, con tres intenciones precisas. En primer lugar reconocer la diversidad como condición humana, social y cultural de los pueblos y sociedades, especialmente de aquellos que, a pesar de haber transitado por estructuras coloniales, han acumulado riquezas de saberes y experiencias.

En segundo lugar, la interculturalidad crítica busca reconocer las diferencias socio-culturales, históricas y políticas (étnicas, sexuales, de género y generacionales) como una diáspora que posibilita la complementariedad y la creación, asunto que requiere valorar la divergencia y rechazar la homogeneización cognitiva, social, cultural y política.

Finalmente, la interculturalidad pretende generar condiciones y estrategias para que esta polifonía de saberes y experiencias, en lugar de ser obstáculo, se articule con el fin de alcanzar progresivamente la descolonización, la desmercantilización y la reinención del Estado (B. Santos, 2010).

En Colombia se requiere de pluriversidades más que de universidades. Se requiere de comunidades académicas abiertas, dispuestas a producir conocimientos con los otros y no solamente sobre los otros. Se requiere investigar en los márgenes y las intersecciones más que en el centro. Se requiere de unas ciencias sociales que comprendan de manera distinta la relación hombre- naturaleza. Se requiere de investigaciones que fomenten la construcción de alternativas al desarrollo como crecimiento económico, al uso de los recursos naturales minimizando impactos o a la privatización del conocimiento.

Asumir la pluriversidad es generar condiciones para que coexistan, en clave intercultural, lecturas del mundo y procesos complementarios entre discursos y prácticas, atendiendo a la diversidad social, cognitiva y ecológica del mundo. Una opción que se nos presenta hoy en la realidad latinoamericana, distinta a la lógica moderno-liberal-capitalista, se llama Buen Vivir. Antes de que sea cooptada por los organismos multilaterales, esperamos que sea objeto de formación y de investigación en las facultades de ciencias sociales de nuestro país. Quizás este giro nos permita reconocer la riqueza de saberes y experiencias que conforman nuestro mundo natural y social.

Referencias

- Albó, X. (2009). *Suma qamaña = el buen convivir*. En Revista Obets 4. Alicante, pag. 25-40
- Asamblea Constituyente de Bolivia (2008). *Nueva Constitución Política del Estado*.
- Borlaug, E. (2002). *La revolución verde: paz y humanidad*. Nº 5 de Ciencia-Tecnología e Historia: Ed. Universidad Autónoma Chapingo.
- Choque Q., M.E. 2006. *La historia del movimiento indígena en la búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)*. New York: ONU.
- Dávalos, P. 2008. *Reflexiones sobre el sumak akwsay (buen vivir) y las teorías del desarrollo*. ALAI (Agencia Latino Americana Informaciones). Quito. Recuperado el 25 de febrero. Disponible en: <http://alainet.org/active/25617>
- Gudynas, E. (2011). *Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo*. En Revista ALAI 462. Quito.
- Gudynas, E. y A. Acosta (2011). *El Buen Vivir más allá del desarrollo*. Qué Hacer, DESCO. Lima.
- Instituto Colombiano Agrícola. *Resolución 970 del 10 de marzo de 2010*.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- República de Colombia. *Ley 685 de 2001. Código minero –energético de Colombia*.
- República del Ecuador (2008). *Constitución de la República del Ecuador*.
- Santos, B. (2005). *La caída del ángelus novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá. ILSA y U. Nacional de Colombia.
- Santos, B. (2009). *Hacia una epistemología del sur*. México: FCE.
- Sen, A. (2000). *Development as freedom*. Oxford: University press.
- Smith, A. (2011). *Ensayo sobre la riqueza de las naciones*. Buenos Aires: Alianza.
- Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. La Paz: Clacso y Comuna del diablo editores.
- Torrez E., M. 2001. *Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña / espacio de bienestar*. En: “Aymar ayllunakasan qamawipa. Los aymara: búsqueda de la qamaña del aully andino” (S. Yampara et al., coords.). Ediciones Qamañpacha, CADA, La Paz.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. México: siglo XXI.
- Walsh, C. (2010). *Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements*.
- Yampara, S. 2001. *Viaje del Jaqi a la Qamaña, El hombre en el Vivir Bien*, pp 45-50, En: “La comprensión indígena de la Buena Vida” (J. Medina, comp.). GTZ y Federación Asociaciones Municipales de Bolivia, La Paz.