



# POST-CRECIMIENTO Y BUEN VIVIR

Propuestas globales para la  
construcción de sociedades  
equitativas y sustentables

# POST – CRECIMIENTO Y BUEN VIVIR

Propuestas globales para la construcción  
de sociedades equitativas y sustentables

© FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG (FES-ILDIS) ECUADOR  
Av. República 500 y Martín Carrión, Edif. Pucará  
4to piso, Of. 404, Quito-Ecuador  
Telf.:(593-2) 256 2103  
Casilla: 17-03-367  
www.fes-ecuador.org  
www.40-fes-ildis.org

 Friedrich Ebert Stiftung Ecuador FES - ILDIS

 @FesILDIS

Para solicitar publicaciones:  
info@fes.ec

**Coordinador:** Gustavo Endara

**Autores:** Carlos Larrea, Koldo Unceta, Alberto Acosta, Stefan Peters, Hans-Jürgen Burchardt, Mirta Antonelli, Ana María Larrea, Camila Moreno, Andrés Arauz, Pablo Stefanoni, David Cortez, Silvia Vega

**Edición:** Andrea Carrillo

**Diseño:** graphus® 290 2760

**Impresión:** Gráficas Araujo

**Tiraje:** 1.500 ejemplares

**ISBN:** 978-9978-94-146-1

Primera edición, diciembre 2014

Impreso en Quito-Ecuador

El uso comercial de todos los materiales editados y publicados por la Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) está prohibido sin previa autorización escrita de la FES.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan necesariamente las de la Friedrich-Ebert-Stiftung.

# Contenido

**PRESENTACIÓN** Anja Minnaert 5

**INTRODUCCIÓN** Gustavo Endara 9

## **POST-CRECIMIENTO Y POST-EXTRACTIVISMO** 17

- **Carlos Larrea** Límites de crecimiento y línea de codicia: un camino hacia la equidad y sustentabilidad 19
- **Koldo Unceta** Post-crecimiento y desmercantilización: propuestas para el buen vivir 59
- **Alberto Acosta** Post-crecimiento y post-extractivismo: dos caras de la misma transformación cultural 93
- **Stefan Peters** Post-crecimiento y buen vivir: ¿discursos políticos alternativos o alternativas políticas? 123
- **Hans-Jürgen Burchardt** Neoextractivismo y desarrollo: fortalezas y límites 163
- **Mirta Antonelli** Violencias multiescalares del (neo)extractivismo minero. Para las ruinas del futuro 205

## **BUEN VIVIR** 235

- **Ana María Larrea** El buen vivir como alternativa civilizatoria 237
- **Camila Moreno** Des-desarrollo como antesala para el buen vivir: repensar la civilización de occidente 255
- **Andrés Arauz** Post-crecimiento y buen vivir: las relaciones de poder del crecimiento para el buen vivir 273
- **Pablo Stefanoni** El vivir bien: proyecto alternativo o compensación discursiva ante los males del capitalismo contemporáneo 289
- **David Cortez** Genealogía del sumak kawsay y el buen vivir en Ecuador: un balance 315
- **Silvia Vega** Sumak kawsay, feminismos y post-crecimiento: articulaciones para imaginar nuevas utopías 353

# EL VIVIR BIEN: PROYECTO ALTERNATIVO O COMPENSACIÓN DISCURSIVA ANTE LOS MALES DEL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

**Pablo Stefanoni\***

En los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, se expandió por el mundo una sensación que el alemán Oswald Spengler sintetizó en su libro más conocido: *La decadencia de Occidente*. Además de su título, la atracción de esta obra residía en que allí Spengler sostenía que los ciclos culturales nacen, crecen, envejecen y mueren, y además defendía el carácter histórico-relativo del conocimiento: una suerte de “provincialización de Europa” *avant la lettre*. En la segunda mitad de los años 20, más precisamente en 1926, el historiador y jurista argentino Ernesto Quesada (1926) visitó La Paz donde dictó una muy difundida conferencia sobre “la sociología relativista spengleriana”, a la que había dedicado varios años de su vida; aquí participó el propio presidente boliviano de entonces, Hernando Siles. Las influencias irracionistas, vitalistas y místicas marcaron esa década. Por eso, no es sorprendente

\* **Pablo Stefanoni (Argentina)**: Jefe de redacción de la revista *Nueva Sociedad*, exdirector de *Le Monde Diplomatique*, edición Bolivia. Una versión anterior de este artículo fue publicado en Delgado, Giancarlo (2014). *Buena vida, buen vivir. Imaginarlos alternativos para el bien común de la humanidad*, México, CEIICH, UNAM.

que en 1929, el conde Hermann Keyserling (1975) viajara a Bolivia y al observar las magníficas ruinas de Tiwanaku sintiera que pisaba un universo habitado por hombres propiamente “mineraloides” alimentando a las corrientes teluristas ya con un desarrollo en la literatura y la cultura boliviana de entonces. Es más, Quesada (atraído por estos temas en su vejez) discutía con Spengler quiénes constituirían el relevo de Occidente, y defendía que vendría de los indígenas de América y no de los eslavos. La cuestión parecía resumirse en quiénes tenían un alma menos contaminada por la cultura occidental.

Esos eran los *locos e intensos* años 20, pero al comienzo del siglo XXI, el malestar en torno a la globalización, junto con la crisis de los viejos proyectos emancipatorios, potenciaron el desarrollo de nuevas búsquedas, en las que la llamada emergencia indígena (Soliz 2012) de los últimos años ocupa un lugar central, en algún sentido con la misma expectativa en que el pasado ancestral podría dar algunas claves para enfrentar un futuro incierto, con amenazas de diversos tipos de crisis: económica, financiera, ecológica, ¿civilizatoria? Es en este contexto en el que el llamado “vivir bien” (*suma qamaña*) o buen vivir (*sumak kawsay*) encuentra un caldo de cultivo para su difusión mucho más allá de las fronteras de donde surgió como discurso alternativo —especialmente Ecuador y Bolivia— con la Contracumbre del clima de Tiquipaya, espacio donde se puso en juego como discurso impugnador de la propia mundialización capitalista y sus modelos de producción y consumo<sup>1</sup>.

1 En este artículo sólo se considerará el caso boliviano, puesto que en Ecuador el buen vivir se articula con otros actores y debates.

Sin duda, sobran razones para el mencionado malestar en un mundo crecientemente injusto, consumista, plagado de desigualdades e iniquidades. Frente a los excesos del productivismo desenfrenado y las apuestas tecnologicistas de la economía verde se impondría la construcción de otras relaciones con la naturaleza (y entre los propios seres humanos), desmercantilizando los vínculos y separando el bienestar de la acumulación de riquezas. No obstante, esa voluntad, sin duda elogiada, de buscar alternativas no disuelve la necesidad de poner en cuestión las inconsistencias, puntos ciegos, inflación retórica y contradicciones del “vivir bien”, más bien, la posibilidad de enfrentar con seriedad y solidez al capitalismo actual hacen indispensables estos debates. Y esa perspectiva está detrás de este artículo, que se apoya en la convicción de que una crítica sustentada y matizada es mucho más provechosa que la repetición *ad infinitum* –y acrítica– de los principales tópicos del “vivir bien”; discurso –se debe decir– que se sustenta más en la *necesidad de creer* que hay vida más allá de esta insatisfactoria (pos)modernidad capitalista que de la propia consistencia de las propuestas alternativas.

La tesis principal de este artículo es que el discurso del “vivir bien”, al menos en la versión que circula en Bolivia, trivializa el actual “ocaso” de Occidente e impide discutir alternativas efectivas al neodesarrollismo en boga, ya que arroja una pluralidad de problemas (crisis económica, problemas de construcción democrática y burocrática del Estado, desafíos efectivos para los actuales procesos de cambio, inercias corporativas, corrupción, etc.) en el difuso saco de la “modernidad occidental”; y, en ese sentido, todos los problemas se resolverían si se lograra acabar realmente con la colonialidad. Pero como este objetivo es extremadamente complejo en la teoría y en la praxis (y *à la limite*, difícil de precisar en qué consistiría realmente), el “vivir bien” ha conocido en realidad dos destinos diferentes:

del lado del gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera es una cobertura para las políticas neodesarrollistas que están en la base del “verdadero” programa del MAS desde su fundación en los 90 (políticas con amplio apoyo popular); y del lado de una parte de la oposición (pequeña, pero muy diversa en sus marcos ideológicos e interpretativos) sirve para denunciar la traición oficial a una supuesta agenda de cambio que incluiría una radical transformación no sólo socioeconómica sino civilizatoria.

## ¿Qué es el “vivir bien”?

En una reunión cerrada en la ciudad de La Paz con importantes dirigentes del actual gobierno boliviano, en 2010, la pregunta disparadora del debate fue “¿qué es el ‘vivir bien’?” El hecho de que nadie pueda estar en contra del sentido literal del término conspira contra los *plus de sentido* que se le quiere incorporar –muchas veces hablando *por* los propios subalternos–. Es evidente que nadie podría estar en contra de “vivir bien”, pero la cuestión se complejiza, sin duda, cuando este “vivir bien” –que sería no desarrollista, *no* consumista e incluso *no* moderno/occidental– se contraponen al “vivir mejor”, que implicaría, capitalismo mediante, que otros vivan peor.

En el citado encuentro surgieron varias –y sorprendentes– respuestas de los funcionarios allí presentes<sup>2</sup>. Un importante parlamentario indicó que “vivir bien” es Estado de bienestar de tipo europeo *tout court*. Un funcionario de la Vicepresidencia

2 Dado que se trató de un debate cerrado, no se mencionarán los nombres de los participantes.

–con antigua militancia marxista– sostuvo que se trata de un proyecto “anticapitalista”. Desde otra perspectiva, un alto funcionario de origen indígena argumentó que el vivir bien es la construcción de una ética del trabajo y de la independencia personal (puso como ejemplo a las comerciantes aymaras que, esfuerzo mediante, lograron una buena situación económica y ahora bailan en la fiesta del Señor del Gran Poder con seguridad privada que las cuida de posibles robos, dado el valor de sus joyas). Finalmente, una militante del MAS de la ciudad de El Alto, opinó que “vivir bien” incluye el acceso a la salud, la educación y otros servicios, pero que también debería incluir alguna medida de la felicidad. En este caso, nadie habló de la relación con la naturaleza, aunque el canciller David Choquehuanca enfatizó esa cuestión de manera bastante exagerada:

Para el capitalismo lo más importante es la plata, el capital. Para nosotros lo más importante es la vida. Esa es la diferencia, nuestra lucha va más allá. Es más, para nosotros el hombre está en el último lugar. Primero están las aves, las mariposas, las hormigas, los cerros, los ríos, las estrellas, todos ellos, y nosotros somos apenas una pequeña parte de todo esto. Buscamos una vida armónica entre hombre y naturaleza, por eso el presidente Morales ha dicho: “Va a ser más importante hablar sobre los derechos de la Madre Tierra que hablar de los derechos humanos” (Svampa *et al.* 2010).

A su vez, Fernando Huanacuni, define en un artículo reciente:

En el Vivir Bien, nos desenvolvemos en armonía con todos y todo, en una convivencia donde todos nos preocupamos por todos y por todo lo que nos rodea. Lo más importante no es el ser humano ni el dinero, sino la vida. El

Vivir Bien apunta a una vida sencilla que reduzca nuestra adicción al consumo y mantenga una producción equilibrada sin arruinar el entorno (Huanacuni 2013).

Dicho eso, Huanacuni busca aterrizar estos postulados utilizando algunas ideas del rey de Bután, Jigme Singye Wangchuck, de 1972, y aportes del economista Amartya Sen referidos al bienestar. El problema de esta concretización es que si bien se gana en precisión, se pierde en radicalidad antisistémica. La idea de ir más allá del PIB como cálculo del bienestar puede encontrar adeptos como el economista Joseph Stiglitz (crítico del neoliberalismo, pero ni lejanamente anticapitalista) o el expremier conservador francés Nicolas Sarkozy<sup>3</sup>. Algo parecido ocurre con la propuesta de Roxana Azeñas Alcoba (de la red de ONG Lidema) quien sostiene que:

Lidema trabaja en la promoción del desarrollo sostenible, sobre la base de políticas de cambio de las modalidades insostenibles de producción, consumo y distribución. Bajo esta lógica, esta red nacional de instituciones ambientalistas, se interesa en abrir caminos para generar alternativas sostenibles, desde la perspectiva socioambiental, compatibles con un modelo de desarrollo que otorgue a la población, de manera equitativa, una mejor calidad de vida (Alayza y Gudynas 2012: 17)

3 "El presidente francés, Nicolas Sarkozy, propuso a la comunidad internacional crear una nueva forma de medir el crecimiento económico, que incluya variables como la felicidad, el bienestar y el capital ecológico sustentable" (Corradini 2009).

Sus propuestas para superar la dependencia de la renta hidrocarburífera y la construcción de un Fondo Soberano de Riqueza para tal fin (la diversificación económica) son muy sensatas. De hecho, hablar de post-extractivismo ayuda a precisar la agenda en el plano socioeconómico, pero de nuevo: se trata de una vieja meta que no es, a priori, incompatible con el capitalismo, salvo que, como ocurre a menudo, se considere al capitalismo como sinónimo de neoliberalismo.

Como puede verse, el abanico de imaginarios detrás del elusivo “vivir bien” es bastante amplio y en general no está puesto en debate. La ambigüedad intrínseca a un “concepto en construcción” es rellena con ideas diversas y a menudo excesivas dosis de *wishful thinking*. Para los indígenas más vinculados realmente con la naturaleza (como los de la Amazonía), el “vivir bien” es en ciertos contextos un dique discursivo contra ciertas derivas del desarrollismo que afectan sus intereses (aunque a menudo su desconexión del mundo moderno, tal como es presentada, resulta exagerada); para aymaras y quechuas resulta un término que se articula de manera muy complicada con sus visiones efectivamente progresistas (y formas de descolonización articuladas al mercado): para visualizar los efectivos cruces entre modernidad y tradición, hay que analizar más lo que los actores hacen que lo que dicen, aunque si se prestara atención, bastaría quizás con lo que los actores enuncian para evitar las visiones más ingenuas sobre la alteridad radical indígena. Finalmente, existe un público internacional minoritario, pero no despreciable, crecientemente descontento con un mundo cada vez más desencantado, ya no sólo de las viejas maravillas mágicas, sino de la ideología del progreso que pone en cuestión la sostenibilidad misma del planeta. El problema es que, en este último caso, la “ideología del vivir bien” más que un cambio en el estilo de vida, genera un discurso

compensatorio de sus formas de existencia convencionales en el capitalismo actual. En efecto, sus promotores no convocan, como ciertos grupos religiosos, a un éxodo personal de la modernidad; por el contrario, el *suma qamaña* se postula como un conjunto de ideas destinadas a una transformación sistémica que busca participar en las luchas contrahegemónicas e incluso se ofrece como alternativa al capitalismo donde no hay indígenas, aún en el mundo desarrollado. No obstante, actúa como un discurso sin sujetos, y, al mismo tiempo, esquiva por completo que los actuales desafíos a Occidente surgen de países –China, India, Brasil, Corea del Sur– sostenidos en un desarrollismo feroz, con elites en la frontera educativa mundial y sin cuestionar precisamente ciertas ideas fuerza de la modernidad. Evidentemente, reducir la cuestión a la contradicción entre “vivir bien” y “vivir mejor” corre el riesgo de pasar por alto las numerosísimas producciones de la ecología política, incluso en América Latina<sup>4</sup>, las que no suelen ser citadas en las variantes más retóricas del “vivir bien” y con ello, se trivializan los fines críticos frente a la acumulación por desposesión que hoy marca los modelos de desarrollo en gran parte de nuestro continente.

El problema básico del “vivir bien” es que sus difusores no han logrado –ni se han esforzado por– vincular un programa que supuestamente surge de las cosmovisiones indígenas con sus experiencias vitales concretas y de las comunidades realmente existentes. En segundo lugar, estas proposiciones aparecen a menudo desacopladas de la elaboración de propuestas transicionales vinculadas al “otro mundo posible”, o las de transición son

---

4 Ver, por ejemplo, Delgado 2013.

puramente teóricas. Y el maximalismo antimoderno suele tener, como contraparte, fuertes dosis de pragmatismo en la política práctica. Problemas como el trabajo, la innovación, la tecnología, el mercado y muchas otras temáticas con las que el socialismo real se estrelló (Nove, 1987) –dejando en evidencia que su abordaje resulta imprescindible en un proyecto post-capitalista– están completamente diluidas en una retórica *quasi* mística en algunos casos o simplemente utópica/altecivilizatoria en otros, con un riesgo a la vista: en el caso boliviano, el proceso de cambio choca a diario con viejos problemas como la debilidad del Estado y una institucionalidad endeble, un acceso a la salud por debajo de niveles mínimos de bienestar, una educación que reproduce las desigualdades de origen, y un largo etcétera. Si el socialismo de principios del siglo XX predicaba que todos los males se extinguirían con el capitalismo (lo que no ocurrió), ahora desaparecerán junto a la “colonialidad” o la “modernidad”.

La propuesta del buen vivir se articula menos aún con la discusión sobre la especialización económica por la que debería optar Bolivia y otras cuestiones de una esfera en la cual, a falta de planteos alternativos, se imponen naturalmente los “técnicos”, que han manejado con prolijidad la macroeconomía en el periodo de Morales, pero dentro de unos márgenes bastante conservadores (lo cual no es en sí mismo cuestionable, dados los descalabros anteriores de las izquierdas en el poder, especialmente en los años 80, pero es un llamado a reducir las expectativas refundacionales *tout court*). Resulta obvio que entre la ritualización del trabajo comunitario –y los mecanismos de reciprocidad en las comunidades– que suele ponerse como ejemplo de prácticas *otras* y la construcción de una alternativa post-capitalista (e incluso post-neoliberal) mínimamente articulada hay un larguísimo trecho que solo se puede rellenar tratando de generalizar algunas experiencias ya existentes. Las propuestas “holistas” ideales –como la

armonía, la reciprocidad y la vida (Spedding 2010)– sin sustento económico ni sociológico, la explicación convincente sobre cómo aplicar estos modelos a las ciudades (y Bolivia ya es un país mayoritariamente urbano) no logran suplir los vacíos. En el mejor de los casos, hay interpretaciones bastante discutibles sobre las formas de reciprocidad y uso del espacio en las grandes ferias, como la 16 de Julio en la ciudad de El Alto; esos análisis no son comprensivos del modelo industrial alteño, basado en el trabajo familiar pero también en la superexplotación del trabajo (Yampara 2006). No cabe duda de que los discursos deben tener capacidades performativas, pero de ahí a considerar que se pueden desacoplar completamente de la realidad social, hay un trecho que la narrativa del “vivir bien” suele pasar por alto.

Pero además, al no abordar con seriedad los problemas económicos “duros”, las críticas al capitalismo y los análisis catastrofistas de los partidarios del “vivir bien” son sede de una peligrosa candidez política e intelectual que los vuelve fácilmente rebatibles tanto por los neoliberales como por los neodesarrollistas. En verdad, el “vivir bien” no busca reemplazar al capitalismo, su propuesta –como está en la nueva Constitución– es el modelo de pluralismo económico, sin que se sepa cómo se articularán economía comunitaria con economía estatal y privada, a no ser por la imagen del tren que usó el vicepresidente García Linera, donde la economía comunitaria era el último vagón (la estatal, el primero). Por otro lado, como no está en la propuesta renunciar a los bienes de consumo tecnológicamente sofisticados<sup>5</sup>, bienes que no son

5 Evo Morales señaló que su sueño es que los campesinos pastoreen sus llamas hablando por celular, y Felipe Quispe reclamó, en 2003: “Queremos tractores e internet”.

posibles construir en el marco de economías comunitarias, estas últimas dependerían indefectiblemente de los productos fabricados en la esfera capitalista. Pero no hace falta ir tan lejos: bastaría pensar simplemente en los alimentos procesados, que aumentan en el consumo alimentario de los campesinos y que son producidos por la economía de mercado.

Eduardo Gudynas, en un artículo dedicado a las críticas al “vivir bien”, sostiene que:

El punto central de mi argumentación es que desde los saberes expertos propios de la Modernidad se le imponen exigencias al Buen Vivir, condicionándolo en cómo deben estructurarse sus propuestas para ser merecedoras de atención, en cómo debe implementarse en la práctica, e incluso en reconocer los saberes no-expertos y actores que provienen de pueblos indígenas o de distintos movimientos sociales. También hay intentos en domesticar al Buen Vivir, para reubicarlo dentro del campo de la Modernidad, ajustándolo a las prácticas convencionales del desarrollo. Posiblemente, el caso extremo de este “malestar Moderno” sea una reacción frente a aquellos “modernos” que desean dejar de serlos para explorar el Buen Vivir (Gudynas 2013).

Estos apuntes presentarían varios problemas: primero, se le asigna una suerte de “marginalidad” al vivir bien que tiene y, a la vez, no tiene. Sin duda, existen expertos que desmerecen los saberes subalternos, pero en este caso el vivir bien constituye también cierta moda intelectual que está presente en muchos centros del “saber” mundial: universidades y congresos internacionales, además de influyentes fuerzas de la cooperación internacional que financian varias publicaciones y eventos. Segundo, la idea

de que se quiere “domesticar” al vivir bien le asigna niveles de “peligrosidad” de los que carece; y tercero: si se quiere que el “vivir bien” sea traducido en políticas públicas, debe ser presentado de una forma sin duda más concreta. En caso contrario, y es lo que ocurre a menudo, los tecnócratas tienen todas las de ganar. Son muchos los funcionarios intermedios del gobierno de Evo Morales que se chocan con las comunidades realmente existentes cuando van con ideas preconcebidas/idealizadas de lo que es la vida de los indígenas. Y como le pasaba a los populistas rusos, el “pueblo” suele romper esquemas demasiados intelectualizados sobre los sujetos subalternos.

Sin duda, como plantea Gudynas, hay críticas conservadoras y provenientes de las izquierdas dogmáticas al “vivir bien” (y buenas dosis de racismo persistente). Pero para muchos, no es un problema que Simón Yampara (a quien cita Gudynas) diga que el “vivir bien” está inscrito en las piedras de Tiwanaku –porque tal cosa carecería de científicidad–. El problema es que un proyecto emancipatorio debe ir afinando sus análisis y propuestas, y ser capaz de jugar entre lo abstracto y lo concreto. Justamente, porque como dice el mismo Gudynas, “el Buen Vivir no es postulado como una arqueología, sino que es una respuesta a los problemas del desarrollo actual, y la exploración de alternativas al futuro” (Gudynas 2013). Pero el discurso del buen vivir constituye en muchos casos (no el de Gudynas) una forma de ventriloquismo, es decir, de no-indígenas que hablan por los indígenas y les atribuyen sus propias proyecciones utópicas. Quizás la solución radique en que cada quien se haga cargo de sus propias utopías y, a partir de ello, se puedan establecer vínculos entre diferentes sectores que luchan por un mundo mejor. Una pregunta pertinente es: ¿qué es lo que verdaderamente aporta el concepto de “vivir bien” sobre otros previos como ecosocialismo, post-extractivismo, ecología popular, “lo pequeño es hermoso” y muchos otros?

En general, los partidarios del “vivir bien” responden a cualquier pedido de precisión diciendo que “hay que aplicar la Constitución”. Pero sin ideas intermedias, capaces de pensar procesos de transición y desmercantilización de espacios crecientes de la vida social, se termina cayendo en una suerte de fetichismo constitucional, en el que la letra de la Carta Magna podría imponerse sobre el país real existente. El problema que está atrás del “vivir bien”, es la construcción de indígenas ideales, desvinculados de los indígenas reales, plurales, complejos, con diversas realidades ecosociales.

## ¿Quiénes son los indígenas?

Un tema adicional es la dificultad para establecer fronteras entre indígenas y no indígenas. Ya desde la Colonia, las categorías étnicas fueron un objeto resbaladizo. Y en muchos casos, la idea de continuidad de los grupos étnicos precolombinos enfrenta una serie de escollos significativos, en parte debido a los traslados poblacionales de los incas (*mitimaes*) y las posteriores políticas étnicas de la Colonia, destinadas a debilitar el poder residual de los descendientes de los incas, reconocidos, no obstante, como nobles por la Corona española. Otros procesos, como la aymarización de los urus, dan cuenta de las tensiones interétnicas precoloniales. Pero, a su vez, están las fronteras móviles de la indianidad, que en gran medida se expresaban en los censos. La indianidad conllevaba en la Colonia una condición fiscal (pago del tributo indígena) y jurídica (la masa de indios fue considerada “miserable”, pero los incas nobles fueron reconocidos como tales). Luego, durante el auge del darwinismo social, pasará a ser una condición biológica, una condición de clase en los años cincuenta del siglo XX (indígena=campesino) y, ya en los noventa, una pertenencia étnica-cultural mediante la autoidentificación, como quedó materializado en el censo de 2001.

La categoría de mestizo también sufrió mutaciones, y si hoy es símbolo de criollo, en el siglo XIX era casi sinónimo de artesano urbano (carpintero, pollero, herrero, sombrerero, etc.). Hubo ciertos momentos en que blancos y mestizos se censaban juntos, y otros (a finales del siglo XIX) en que se diferenciaron, al parecer, debido a que el gobierno popular de Manuel Isidoro Belzu buscó un distanciamiento de la plebe, la “chusma” y los cholos de los aristócratas, en medio de acciones a menudo violentas por parte de los grupos populares urbanos contra las elites (Barragán 2009).

Barragán señala que el censo de La Paz de 1881 es una clara expresión de que si bien las categorías censales eran exclusivamente “raciales” –blanco, mestizo, indígena o indio–, se asociaban estrechamente a los criterios ocupacionales y económicos. Así, se trataba de un sistema congelado en el que cada categoría se definía por características específicas, de modo que no podía existir un blanco agricultor porque “los agricultores eran indígenas” y tampoco podría existir un propietario indígena porque “los propietarios eran blancos”. Si un indígena se desempeñaba como zapatero dejaba de ser calificado como indígena y, de la misma forma, un blanco empobrecido podía pasar a ser considerado mestizo, y así sucesivamente hasta que los criterios de definición cambiaran (Barragán 2009).

Pero no solamente cambiaron los criterios de definición de las categorías étnicas, también cambiaron las sociedades. Bolivia pasó a ser, en el siglo XXI, un país con la mayoría de población en ciudades, y pueblos de más de 2.000 habitantes, en el marco de un proceso de desruralización y de migraciones que en algunas zonas se asimilan a una diáspora, con algunos elementos que, al menos en una primera mirada, pueden resultar sorprendentes. Evo Morales es una buena expresión de esta indianidad contemporánea: desde la adolescencia ya no vive en una comunidad, no usa las lenguas indígenas salvo en

contadas ocasiones, adquirió una identidad de sindicalista y es soltero, lo que le impediría posesionarse en un cargo comunitario tradicional, que es asumido por el matrimonio. Por ello, no es sorprendente que, en este escenario, las claves interpretativas del momento actual se vinculen íntimamente a las lecturas de los procesos migratorios y de los espacios urbanos poscomunitarios, donde lo comunitario rural es reactualizado y resignificado, en el marco de nuevas heterogeneidades internas, mecanismos de diferenciación, construcción de prestigio, etc. Así, ¿qué significa ser aymara (una identidad ligada a la ruralidad y la tradición) en un espacio (la ciudad) que sugiere nociones de modernidad y desarrollo? (Barragán y Soliz 2009).

Albó, Greaves y Sandóval (1992) encaran este problema en los años ochenta, enfatizando las continuidades rurales-urbanas. Así, se refieren a lo “cholo” como una “variante cultural aymara”, es decir, las prácticas culturales no son un mero residuo de lo “aymara rural”, sino un efectivo “fondo cultural”. Es más, consideran a la auto denominación de muchos aymaras urbanos como mestizos como una nueva identidad ficticia<sup>6</sup>. Existiría, así, una identidad oculta que corresponde al investigador develar, prescindiendo incluso de las propias autoadscripciones de los sujetos.

Albó *et al.* (1992), sostienen que los aymaras urbanos cabalgan entre dos mundos y reconocen que hay resistencia de los campesinos a considerar como “hermanos” y como *jaqi* (persona aymara) a los migrantes urbanos y que estos últimos

6 “Acaba, pues, identificándose a sí mismo con una fórmula ficticia, al autodenominarse “mestizo” a pesar de que al trasladarse del campo a la ciudad no ha habido ningún trasvase ni cruce biológico con otras razas” (Albó *et al.* 1982).

buscan construir marcas que los distinguan de los campesinos (vestimenta, aretes, nuevos estilos de bailes y de música). Y, aún más importante: las fiestas habrían dejado de tener el mismo contenido que en el campo. Lejos de marcar la igualdad, la colectividad, etc., se establecería el estatus y el prestigio de la misma manera en que el dinero se convierte en el “homenajeado” de las *ch’allas*. Paradójicamente, cuando Bolivia se vuelve un país crecientemente urbano desde el punto de vista demográfico, accede al poder un partido campesino, en una experiencia única en el continente.

## El Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS): un punto de inflexión

Desde su llegada al poder, resultó claro que Evo Morales no ganó ninguna elección con propuestas de “vivir bien”, al menos con el mencionado *plus de sentido* que le atribuyen sus defensores. Por eso no fue casual que, por ejemplo, en el cierre de campaña de 2009, en la ciudad de El Alto, el líder cocalero solo hablara de la obra pública y políticas de desarrollo, ante la decepción de muchos de los extranjeros que escuchaban el largo discurso lleno de promesas concretas y de cifras (una de sus políticas estrellas es la construcción del satélite Tupak Katari en China). A su vez, en una entrevista radial con la periodista Amalia Pando, el gobernador de La Paz saliente, Pablo Ramos, respondía que la principal demanda de los campesinos era la electrificación rural, además de la construcción de caminos, a la que el gobierno de Morales ha destinado importantes partidas presupuestarias. Como ha escrito Alison Spedding:

Aunque las decisiones u opciones particulares [de los cocaleros] responden a criterios que no serían aceptables

para una empresa capitalista, consideramos que esto se debe a que la unidad productiva, una unidad doméstica campesina tiene condicionantes distintos a los de una empresa (los más importantes son que mantiene la mano de obra básica todo el tiempo, independiente de la productividad de su trabajo o si trabaja siquiera, y que le es más fácil acceder a mano de obra que a capital). No es el caso de que su razonamiento económico se basa en principios enteramente distintos (Spedding 2010).

Y eso es más o menos así en los diferentes sectores populares bolivianos.

El problema es que la realidad de Bolivia –y de los indígenas– es analizada demasiadas veces con visiones exotistas. Eso queda bastante claro en el documental *¿Por qué quebró McDonald's?* en el cual se da la imagen de que los bolivianos comen alimentos sanos, limpios y nutritivos en contraposición a la “comida chatarra” de la cadena estadounidense, lo cual explicaría su salida del país a principio de los años 2000. En esa línea, se silencia por completo, por ejemplo, la expansión del *fast food* en urbes populares como El Alto, con restaurantes con nombres del estilo de Andrews Chiken. Según datos de su secretario general, la Asociación de Trabajadores en Comida Rápida de El Alto agrupa a unos 300 propietarios de pequeños restaurantes, mayormente de pollo broster (Peralta 2012).

En muchas de estas construcciones de la “Bolivia indígena” hay una visión excesivamente ruralizada del país, cuando alrededor del 60% de los bolivianos viven en zonas urbanas, y los indígenas “puros” están articulados al mercado local y global (como queda en evidencia con la expansión del narcotráfico y el contrabando de autos japoneses usados a través de Chile, que ha incluido el asesinato de varios policías).

Menos aún se incorpora a los análisis “pachamámicos” la importante conversión al protestantismo entre los sectores indígenas, lo que contribuye a recomposiciones modernizantes de las comunidades y transformaciones en las cosmovisiones indígena/originarias (Rivière 2004; Frías Mendoza 2002; Canessa 2004). Presencia cristiana, hay que recalcar, que es también importante al interior del bloque indígena/popular oficialista, como se pudo ver entre los convencionales del MAS en la Asamblea Constituyente, que junto a la derecha, se opusieron a legalizar el aborto y a incorporar al Texto constitucional otros derechos reproductivos.

Luego está el problema de la estructura productiva. Si bien en Bolivia el Estado es tradicionalmente débil, la economía privada es más débil aún por lo que las lógicas rentistas operan como una ley de hierro de la política. Esto puede verificarse con la escalada de conflictos: médicos en huelga contra el aumento de su jornada laboral de 6 a 8 horas a pedido de los campesinos; maestros en plan de lucha por aumentos salariales; minas tomadas alternativamente por campesinos y cooperativistas mineros; conflictos entre municipios y departamentos por problemas de límites (incluyendo el acceso a recursos naturales, como pozos gasíferos); discapacitados enfrentándose dantescoamente con la policía en demanda de un bono social (Toranzo 2012). Pero sin duda, el que tuvo mayor divulgación internacional es la resistencia de los indígenas del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) a la construcción de una carretera cuyo trazado original partía en dos al TIPNIS y amenazaba su espacio vital. Además, según los indígenas, el trazado favorecería la expansión de los cocaleros que ya estaban instalados en el llamado Polígono 7, al sur del parque de 12.000 kilómetros cuadrados (Orozco *et al.* 2006).

El conflicto del TIPNIS es importante, además, porque canceló la posibilidad de hacer planes neodesarrollistas en el plano de las políticas públicas y mantener discursos eco-indigenistas en seminarios de formación o tribunas internacionales aparentemente sin costo alguno. La cuestión de la carretera obligó a poner sobre la mesa una pluralidad de problemas que son, precisamente, las dificultades para “aterrizar” perspectivas post–desarrollistas a las que nadie se opone (o mejor dicho nadie se oponía antes del conflicto del TIPNIS) pero tampoco (casi) nadie defiende a la hora de definir políticas públicas en una reunión de gabinete. En un país donde los “movimientos sociales” ya están en el poder, los tiempos de las alternativas no pueden quedar completamente desfasados de los tiempos de la política, de allí las “exigencias” hacia el “vivir bien”. El conflicto del TIPNIS mostró varios problemas:

- Las formas a menudo bruscas con las que el gobierno busca imponer sus planes (como ya había ocurrido con el fallido gasolinazo de diciembre de 2010).
- Que es necesario avanzar en creatividad para buscar soluciones a las dificultades que se van presentando: en este caso, cómo compatibilizar la tradicional necesidad de integración física del país con los nuevos derechos de los pueblos indígenas (y de la propia naturaleza si asumimos en serio el “vivir bien”) consagrados en la nueva Carta Magna.
- El hecho de que los imaginarios de consumo de los sectores populares bolivianos –por más que sean indígenas– no son demasiado diferentes a los de otros espacios plebeyo/populares del continente y del mundo.

Pero hay más: en el caso del TIPNIS, los más entusiastas impulsores de la ruta no eran grupos oligárquicos (aunque algunas

elites pueblerinas amazónicas y sectores empresarios apoyaban el trazado), sino los campesinos cocaleros, ahora diabolizados por varios de los defensores del “vivir bien” y por el grupo de exfuncionarios que reclama la reconducción del proceso de cambio<sup>7</sup>.

Todo ello dejó en evidencia que hablar de “los indígenas” no da cuenta de ninguna identidad concreta y está más cerca de una identidad global a menudo construida en el mundo de las ONG, los organismos internacionales y otros espacios alejados de la vida popular y subalterna realmente existente. Para comprender los dilemas y dificultades del proceso de cambio boliviano parece imprescindible reponer la noción de “interés”; es decir, analizar las posiciones en juego de acuerdo a lugares de clase, geográficos, regionales, ecológicos, etc. donde los diferentes sectores construyen sus identidades, sus estrategias y

---

7 En julio de 2011, un grupo de exfuncionarios del gobierno de Morales, intelectuales y unos pocos dirigentes sociales, firmaron un manifiesto reclamando la “reconducción del proceso de cambio” (“Manifiesto de la Coordinadora Plurinacional de la Reconducción. Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo”). El documento cuestionaba las inconsistencias en la nacionalización de los hidrocarburos, la falta de voluntad para aplicar la nueva Constitución especialmente en lo referido al reemplazo de la actual república por un Estado plurinacional y la ausencia de espacios democráticos de discusión. La respuesta oficial provino del propio vicepresidente, quien publicó un libro titulado sin sutilezas: *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo*, donde llama “resentidos”, “oenegistas”, “neoliberales” y “clasesmedieros”, a los firmantes, entre los que se encuentran el exconstituyente y exviceministro de Planificación Estratégica, Raúl Prada; el exviceministro de Tierras, Alejandro Almaraz; el exembajador de Bolivia en EE.UU., Gustavo Guzmán; el exdirigente de la guerra del agua, Oscar Olivera, etc. y los acusa de manipular los datos económicos. Al mismo tiempo, García Linera busca refutar con amplia cantidad de datos las afirmaciones de que poco o nada habría cambiado en la economía boliviana, defiende la carretera por el TIPNIS, y acusa a los firmantes de tener una visión *roussoniana* y paternalista de los indígenas como “minorías puras”. Al mismo tiempo, García Linera defiende la carretera por el TIPNIS (García Linera 2011).

sus intereses colectivos. Por ejemplo, la idea –entre los propios aymaras y quechuas– de que los indígenas amazónicos son salvajes o primitivos tiene una larga tradición desde la época de los incas, y no es ajena a cómo cocaleros y otros campesinos analizan hoy el problema de la carretera del TIPNIS<sup>8</sup>.

Como efecto adicional, la dinámica de enfrentamientos generada desde la VIII Marcha Indígena de Tierras Bajas –con amplio apoyo de las clases medias urbanas– en contra del proyecto carretero ha llevado al presidente Evo Morales a afirmar que “el ambientalismo es el nuevo colonialismo”<sup>9</sup>, lo que destruye muchas de sus afirmaciones en las contracumbres climáticas y en otros foros internacionales como Naciones Unidas.

En este marco, la lucha del TIPNIS ha tentado al grupo que promueve la reconducción del proceso de cambio a buscar allí a los *verdaderos* sujetos del cambio, lo que sin duda conlleva como riesgo el menosprecio a las “impuras” mayorías populares –rurales y urbanas– que alteraron las relaciones de fuerza abriendo camino al actual proceso postneoliberal en favor de sujetos ideales que, esta vez, sí podrían propiciar un “verdadero” cambio. Estas concepciones no son ajenas a las perspectivas políticas de las revoluciones eternamente traicionadas, en función de parámetros construidos por fuera de una sociología del propio proceso político y social.

En el caso boliviano, desde el comienzo del actual ciclo político existió una confusión entre la radicalidad del cambio de elites y

---

8 “Coraita pide carretera para que indígenas no vivan más como salvajes”, Radio Erbol, 6-9-2011.

9 “Evo dice que el ambientalismo es un ‘nuevo colonialismo’”, *Opinión*, Cochabamba, 16-3-2012.

de las nuevas elites, una diferenciación que no es menor, dado que un análisis basado en un mínimo de realismo sociológico muestra un complejo juego en el cual los sectores populares bolivianos (y no solo populares) apoyan la cara buena del Estado (políticas redistributivas) mientras pueden combatir a muerte –a veces literalmente– su cara “fea”: es decir, el cobro de impuestos, las leyes de importación y otras regulaciones que limiten diversas formas de “capitalismo popular” existentes en el país. Las complicadas combinaciones entre conservadurismo y radicalidad son un sustrato ineludible en el análisis político boliviano.

Es evidente que ello tiene profundas causas históricas, vinculadas a la propia construcción nacional y que no se trata de criminalizar la “informalidad”, pero hoy resulta obvio que no es posible construir proyectos alternativos al capitalismo hegemónico sin partir de esta sociología económica. Sociología económica que explica, a la postre, por qué se impusieron vías diferentes al “vivir bien” más o menos mitificado, a favor del “capitalismo andino”, o por qué los líderes campesinos (como Nemesia Achacollo o Isaac Avalos) dieron un “golpe de Estado” que desplazó de su cargo al viceministro de Tierras Alejandro Almaraz, partidario de la dotación comunitaria de los predios. En efecto, desde hace varios años los aymaras y quechuas vienen oponiéndose a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y denunciando a sus propietarios, especialmente a los pueblos del oriente demográficamente pequeños, como “terratinentes indígenas”.

La propia idea de “reconducción” promueve un imaginario acerca de una edad de oro del actual proceso de cambio que nunca existió. Desde el comienzo, el discurso del “vivir bien” coincidía con expectativas mucho más concretas de “vivir mejor”. Todo lo cual devino en el impulso de dos grandes

ilusiones: la neodesarrollista –que imagina una expansión industrialista de dudosas posibilidades de materialización– y la comunitarista –basada en sujetos ideales y en un comunitarismo abstracto, pleno de figuras retóricas, pero sin capacidad para mejorar las condiciones de vida de los bolivianos–. Entre ambos extremos, lo que subsiste es un neoextractivismo con cierta redistribución del ingreso y un Estado mucho más activo que en la etapa neoliberal –sumado al debilitamiento del colonialismo interno mediante el Estado Plurinacional<sup>10</sup>.

Lo que se ha hecho no es poco; de hecho es mucho mejor que lo vivido en cualquier otra etapa de la historia de Bolivia. Pero lo que falta es gigantesco, no sólo para construir “otra civilización”, sino para garantizar que casi la mitad de la población salga de la pobreza. Y en esta tarea, como ha señalado Portugal (2010), la exotización de los indígenas, los aleja –no los acerca– del poder.

10 Indicadores como el ingreso per cápita aumentó de USD 942 en 2001 a casi USD 2.000 en la actualidad (García Linera: 2011).

## Bibliografía

- Alayza, Alejandra y Gudynas, Eduardo (2012). *Transiciones y alternativas al extractivismo en la región andina*, Cepesred Ge.
- Albó Xavier, Sandóval Godofredo y Greaves Tomás (1992). "Chuquiawu: La cara aymara de La Paz", Cipca, La Paz. Citado en Barragán, "Identidades indias y mestizas: una intervención al debate", en *Autodeterminación*, N° 10, La Paz.
- Barragán, Rossana y Soliz, Carmen (2009). "Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto (Altiplano Norte)", en Arnold, *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano*, Unir, La Paz.
- Canessa, Andrew (2004). "¿Hermanos bajo la piel?: evangélicos y kataristas en Bolivia, 2004"; en Alison Spedding, *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes*, Iseat-Plural, La Paz.
- Corradini, Luisa (2009). "Sarkozy quiere un nuevo PBI que incluya la felicidad", *La Nación*, Buenos Aires, 16/9/2009.
- Delgado, Gian Carlo (2013). "¿Por qué es importante la ecología política?", *Nueva Sociedad* 244, marzo-abril.
- Escobar de Pavón, Silvia y Rojas, Bruno (2009). "No hay derecho! Situación de los Derechos Laborales en Bolivia", Cedla, La Paz.
- Frías Mendoza, Víctor H. (2002). *Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*, Mama Huaco, La Paz.

- García Linera, Álvaro (2011). *El "oenegismo", enfermedad infantil del oenegismo. (O cómo la "reconducción" del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, Vicepresidencia del Estado, La Paz.
- Gudynas, Eduardo (2013). "El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo", en *Ecuador Debate*, Quito.
- Huanacuni, Fernando (2013). "Vivir bien/buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas", en Katu Arkonada (coord.): *Transiciones hacia el Vivir Bien o la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado plurinacional de Bolivia. O la construcción de un nuevo proyecto político en el Estado Plurinacional de Bolivia*, Ministerio de Culturas, La Paz.
- Keyserling, Hermann (1975). "La potencia telúrica andina", en Raúl Bothelo Gosálvez (comp.), *El hombre y el paisaje de Bolivia*, Biblioteca del sesquicentenario de la República, Dirección General de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, La Paz.
- Nove, Alec (1987). *La economía del socialismo factible*, Editorial Pablo Iglesias-Siglo XXI, Madrid.
- Orozco R. Shirley, García Linera Álvaro y Stefanoni, Pablo (2006). *No somos juguete de nadie, Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, Estado y descentralización*, Cosude-Plural, La Paz.
- Peralta, Pablo (2012). "La papa peruana desplaza a la nacional en las broasterías", en *Página 7*, La Paz.
- Portugal Mollinedo, Pedro (2010). "Perspectivas indianistas-kataristas", en *Le Monde Diplomatique*, edición boliviana.

- Quesada, Ernesto (1926). "Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo (Conferencia dada en la Universidad Mayor San Andrés, en la ciudad de La Paz, capital de Bolivia, el viernes 15 de enero de 1926)", en *Humanidades*, publicación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Rivière, Gilles (2004). "Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano", en Spedding, Alison (comp.): *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes, Iseat-Plural*, La Paz.
- S.n. (2012). "Evo dice que el ambientalismo es un 'nuevo colonialismo'", *Opinión*, Cochabamba.
- Soliz, V. Carmen (2012). "El otro rostro de América Latina. En diálogo con 'La emergencia indígena en América Latina', de José Bengoa", *Nueva Sociedad* N° 238.
- Spedding, Alison (2010). "Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien?')", *Mimeo*, La Paz.
- Spengler, Oswald (2009) [1918]. *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid.
- Svampa Maristella, Stefanoni Pablo y Fornillo Bruno (2010). *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proceso de descolonización*, Buenos Aires, Taurus.
- Toranzo, V. Carlos (2012). "Anomia estatal creciente", en *Página 7*, La Paz.
- Yampara, Simón (2006). "Cosmovisión indígena y el qhathu de la 16 de Julio de la ciudad de El Alto", ponencia presentada en la Conferencia Internacional. Pueblos Indígenas y ciudadanía, 26/03/07, Palais d'Egmont, Bruselas, Bélgica.