

Sentires y pensares epistemológicos sobre diversidad biocultural de montaña y desarrollo integral para Vivir Bien en Bolivia

Epistemological feelings and thoughts on mountain biocultural diversity and integral development to Live Well in Bolivia

Karina Mariaca*¹

¹ *Comunidad Pluricultural Andino Amazónica para la Sustentabilidad (COMPAS-Bolivia)*

Recibido septiembre 28, 2019; Aceptado diciembre 03, 2019

Resumen

La realidad global actual evidencia una fuerte crisis climática que después de varias décadas de debates está siendo priorizada en los diferentes niveles de organización societal. Al tratarse de una posible sexta extinción masiva en el planeta, la crisis climática genera cuestionamientos en múltiples dimensiones, y se están repensando los paradigmas que han direccionado las formas de desarrollo que la humanidad ha implementado en búsqueda de su bienestar. En este contexto, el cuidado y la conservación de la biodiversidad es de vital importancia, siendo ésta la fuente que genera las condiciones biofísicas necesarias para la vida, donde las montañas desempeñan un papel relevante en la recreación cotidiana de la vida como la conocemos en la Tierra. Ellas albergan al 12% de la población y 50% de los focos de mayor biodiversidad del mundo, pero, sobre todo, dentro de sus múltiples funciones ambientales, las montañas abastecen de agua dulce al menos al 50% de la población. En este artículo, y desde un abordaje epistemológico, se analizan los diversos paradigmas que han originado las crisis multidimensionales, así como también las propuestas civilizatorias que emergen en el Sur

Global como alternativas al modelo de desarrollo hegemónico, específicamente la política pública del Estado Plurinacional de Bolivia, a fin de identificar posibles caminos relevantes hacia la resiliencia y el cuidado de la vida en toda su expresión.

Palabras Clave

Crisis climática, paradigmas de desarrollo, nuevos paradigmas, propuestas civilizatorias en el Sur Global, sabiduría ancestral y espiritualidad, sistemas de vida, diversidad biocultural de montaña y desarrollo integral en Bolivia.

Abstract

The current global reality shows a strong climate crisis that after several decades of debates is being prioritized at different levels of societal organization. Considering a possible sixth mass extinction on the planet, the climate crisis generates questions in multiple dimensions, and generates a reconsideration of the paradigms that guided the forms of development that humanity has implemented in search of its well-being. In this context, the care and conservation of

Citación: Mariaca K. Sentires y pensares epistemológicos sobre diversidad biocultural de montaña y desarrollo integral para Vivir Bien en Bolivia. Revista Ciencia, Tecnología e Innovación 2019, 17-20: 11-30

biodiversity is of vital importance, being this the source that generates the biophysical conditions necessary for life, where mountains play an important role in the daily recreation of life as we know it on Earth. They give home to 12% of the population and 50% of the world's most biodiverse sources, but, above all, within their multiple environmental functions, the mountains supply fresh water for at least 50% of the population. In this article, and from an epistemological approach, the various paradigms that have originated the multidimensional crises are analyzed, as well as the civilizing proposals that emerge in the Global South as alternatives to the hegemonic development model, specifically the public policy of the Plurinational State of Bolivia, in order to identify possible relevant paths to resilience and care for life in all its expression.

Keywords

Climate crisis, development paradigms, new paradigms, civilization proposals in the Global South, ancestral wisdom and spirituality, life systems, mountain biodiversity and integral development in Bolivia.

El tejido complejo de las montañas

Según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2012:3-5), las montañas representan más de una cuarta parte de la superficie del planeta (27%) y albergan al 12% de la población humana. Presentan una alta diversidad mundial desde trópicos hasta nevados, desde zonas de alta disponibilidad hídrica hasta desiertos y desde el nivel del mar hasta casi 9000 msnm. de altura. Contienen un tercio de las especies vegetales, y en las zonas montañosas se encuentran 50% (17 de 34) de los focos de concentración de biodiversidad.

Además, dos tercios (322) de todas las reservas de la biosfera y un tercio (281) de todos los sitios del patrimonio mundial están total o parcialmente situados en zonas de montaña. Las montañas además proporcionan diversas funciones ambientales, siendo la proporción de agua la función más importante ya que al menos el 50% de la población del planeta depende del agua dulce que se genera en ellas. Albergan además a una gran biodiversidad de flora y fauna, aproximadamente una cuarta parte (FAO, 2012).

Las condiciones de las montañas dificultan el desarrollo de sus habitantes, por lo tanto, presentan altos índices de pobreza y son entornos de alto riesgo debido a su alta fragilidad ambiental que se agudiza a causa de las crisis climáticas globales. Según el resumen informativo 2018 de desarrollo sostenible de las regiones de montaña, 40% de los 835 millones de habitantes de montaña en países en desarrollo son altamente vulnerables en cuanto a seguridad alimentaria se refiere, y además de los riesgos naturales existentes por las características topográficas de las montañas, éstas están entre las regiones más afectadas por el cambio climático (Wymann von Dach S., et al., 2018:2).

Los mismos autores señalan aspectos sociales y de gobernabilidad dentro de las prioridades a ser abordadas para atender las necesidades de las montañas. El resumen informativo 2018 menciona que muchos de los problemas “se ven exacerbados por debilidades institucionales comunes como políticas inadecuadas, falta de inclusión de las comunidades de montaña en la elaboración de políticas y toma de decisiones, pobre aplicación o negligencia de los derechos de las personas, y una amplia corrupción” (Wymann von Dach, Bracher, Peralvo, & Pérez, 2018:4).

Deducir las causas de dichas problemáticas sociales, amerita un profundo análisis multidimensional sobre las formas locales de gestión que caracteriza a los asentamientos humanos o unidades socioculturales que habitan en las montañas (como se denominan en la Ley N° 300, Ley Marco de la Madre Tierra en Bolivia). Es evidente que la presencia de las unidades socioculturales genera impactos en el estado de la biodiversidad y ecosistemas de montañas, siendo por ello fundamental el entendimiento de las características socioculturales, de los saberes ancestrales y de la sabiduría de las poblaciones locales. Asimismo, cabe mencionar, que esta misma ley comprende a los ecosistemas como zonas de vida, que, a su vez, conforman los sistemas de vida cuando se relacionan con las unidades socioculturales. La Ley de la Madre Tierra, en su artículo 5, parágrafo 16, define a las zonas de vida como: “las unidades biogeográficas-climáticas que están constituidas por el conjunto de las comunidades organizadas de los componentes de la Madre Tierra en condiciones afines de altitud, ombrotipo, bioclima y suelo”.

La comprensión de la biodiversidad de montaña entonces no debe basarse exclusivamente en un análisis fundamentado en la ciencia occidental moderna, y más bien, debe incluir la concepción local sobre el territorio de las montañas. En la destacada tesis doctoral de Delgado, F. (2002), es posible comprender a detalle la connotación sobre territorio desde la visión endógena de mundo, en este caso desde la cosmovisión andina. Según el autor, el territorio desde la concepción andina está conformado por tres ámbitos interrelacionados: el ámbito natural, el social y el espiritual, siendo el ámbito espiritual el espacio donde la dimensión natural y socioeconómica cobran vida y logran una connotación de sacralidad, al entretenerse a través de los rituales realizados en tiempos y espacios regidos por los calendarios astronómicos (Delgado, F., 2002:284).

La cosmovisión andina nos ofrece esta connotación holística del territorio y la connotación de que todo tiene vida, y encuentra su máxima expresión en la propuesta civilizatoria del Vivir Bien o Buen Vivir, que fundamenta sus raíces filosóficas en el término Sumaq Qamaña en aymara, o Sumac Kausay en quechua. Según Medina J., Qamaña es “el lugar de existir”, es algo vivo, compuesto por seres vivos y habitados por seres vivos. Así, para los aymara, el subsuelo, el suelo, el agua, el aire, las montañas no sólo que están vivos, sino que son, además, los espacio-tiempo en que los “seres espirituales están latentes” (Medina, 2006:33).

De este modo, emerge la dimensión espiritual dentro del análisis de los territorios de biodiversidad, dimensión que al parecer está siendo considerada también en las reflexiones del mundo occidental. En cuanto a biodiversidad de montaña y la espiritualidad específicamente se refiere, la FAO a través del programa Mountain Partnership reconoce la relación existente entre ambas, y considera la espiritualidad como uno de los bienes y servicios que proporcionan los ecosistemas de montaña, empero, el mismo documento sitúa el “valor espiritual” junto al “sentido de pertenencia, deportes y turismo” (Mountain Partnership, 2018:4).

Según el pensador brasileño José de Souza Silva, ya en la década de los 60 emerge una revolución cultural que promueve la relevancia de “lo humano, lo social, lo cultural, lo espiritual, lo ecológico y lo ético”, en un acto de desafío a las premisas de la “civilización occidental y los valores de la sociedad industrial de consumo”, fundamentada en una visión mecánica del mundo. En contraste, emerge una visión de mundo que interpreta la realidad como “una trama de relaciones, significados y prácticas entre todas las formas y modos de vida humana y no humana”, al igual que la realidad concebida desde la propuesta del Vivir Bien (Silva, 2018:49). Al parecer, la incapacidad de cumplir las promesas de bienestar

del modelo de desarrollo occidental genera la necesidad de incluir “lo espiritual” en el análisis del desarrollo humano y sus consecuencias actuales, es así que, la dimensión espiritual emerge en el análisis epistemológico expuesto más adelante.

Sistemas de vida en las montañas

De acuerdo con el contexto nacional de Bolivia, existe una herramienta que permite el abordaje al estado de la biodiversidad a niveles locales, es el caso de los Planes Territoriales de Desarrollo Integral (PTDI). Este instrumento de planificación surge bajo el marco de la Ley 777 del Sistema de Planificación del Estado (SPIE), la cual establece que toda entidad territorial autónoma deberá planificar y trazar su horizonte a seguir plasmándolo en su PTDI, en concordancia con el Plan General de Desarrollo Económico Social (PGDES) y su Agenda Patriótica 2025. La Ley 777 en su artículo 17, inciso 4, señala que “los PTDI reflejarán la territorialización de acciones en las jurisdicciones de las entidades territoriales u otras delimitaciones territoriales según corresponda, con enfoque de gestión de sistemas de vida y tomando en cuenta procesos de gestión de riesgos y cambio climático”.

Según Diego Pacheco, uno de los precursores de la propuesta de gestión de los sistemas de vida de la Madre Tierra inmerso en el mencionado sistema de planificación vigente, este instrumento “tiene como objeto fortalecer una visión no capitalista de la sociedad y de la Madre Tierra basada en un enfoque de derechos” (Pacheco, 2014:8). Este enfoque de derecho fundamentado en la filosofía ancestral del Vivir Bien reconoce cuatro grupos de derechos que deben complementarse entre sí: derechos de la Madre Tierra, derecho al desarrollo integral de los pueblos, derecho de los pueblos indígenas y originarios y derecho a vivir libre de pobreza, entendida la pobreza en tres ámbitos: material, social y espiritual.

De acuerdo con los lineamientos estratégicos para la elaboración de los PTDIs, el análisis de los sistemas de vida está representados por una relación de equilibrio entre las tres dimensiones que los conforman: sistemas productivos sustentables, funciones ambientales y pobreza (Ministerio de Planificación del Desarrollo, Bolivia, 2016:41-42). Es así que la gestión de sistemas de vida intenta incorporar la filosofía del Vivir Bien a la gestión de políticas públicas del Estado, constituyéndose en un enfoque conceptual e instrumento operativo para la puesta en práctica de la vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.

Respecto a lo que confiere a la planificación a largo plazo, la Agenda Patriótica 2025 es la máxima directriz para el diseño y aplicación de políticas e instrumentos de planificación a nivel nacional, autonómico y sectorial. Consta de 13 pilares que constituyen el fundamento del enfoque del desarrollo integral para Vivir Bien, el cual a su vez deberá contribuir a los acuerdos internacionales sobre desarrollo de los cuales Bolivia forma parte, en este caso hacemos referencia a los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).

Montañas y los Objetivos de Desarrollo Sostenible

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), conforman la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, suscrita por los 193 Estados Miembros de las Naciones Unidas en septiembre de 2015, para la implementación de políticas globales durante 15 años. Las Naciones Unidas a través de la Comisión Ejecutiva para América Latina y el Caribe (CEPAL), considera que la Agenda 2030 es “la expresión de los deseos, aspiraciones y prioridades de la comunidad internacional”, y se constituye en una agenda civilizatoria con una “visión ambiciosa del desarrollo sostenible y que integra las dimensiones económica, social y ambiental”.

Asimismo, reconoce que la humanidad está atravesando por un “cambio de época” donde emerge la necesidad de “transformar el paradigma de desarrollo dominante”, ya que “la opción de continuar con los mismos patrones de producción, energía y consumo ya no es viable” (Naciones Unidas, 2018:7).

En cuanto a las montañas se refiere, según el programa Desarrollo Sostenible de Montañas para los Cambios Globales (SMD4GC por sus siglas en inglés), los 17 ODS cuentan con 169 metas de desarrollo, de las cuales tres están directamente relacionadas a las montañas. Sin embargo, la FAO a través de su programa Mountain Partnership reconoce que las montañas desempeñan un rol importante para el desarrollo sostenible mundial, y debido a los bienes y servicios que proporcionan los ecosistemas de montaña, ellas influyen en los objetivos relacionados con la pobreza, el agua, la producción de alimentos, la energía, la sostenibilidad ambiental, el cambio climático y los desastres naturales (Mountain Partnership, 2018). Es evidente entonces la relevancia de las montañas para la continuidad de la vida planetaria y en consecuencia la importancia de su cuidado y conservación, razón por la cual están contenidas en los ODS.

Según la Plataforma Intergubernamental sobre Biodiversidad y Servicios Ecosistémicos (IPBES), la conservación, el uso sostenible de la biodiversidad y el bienestar humano a largo plazo, requieren de un marco conceptual que se constituya en un modelo de interacciones complejas entre el mundo natural y las sociedades humanas, (IPBES, 2013). Es así que, el modelo propuesto por el IPBES incluye seis elementos interconectados conformando un sistema socio-ecológico que opera a diferentes escalas, elementos que se convierten en categorías de análisis en el territorio de estudio de caso de la investigación: naturaleza, beneficios de la naturaleza para las personas, activos antropogénicos, sistemas de gobernanza e instituciones y otros conductores

directos del cambio, y una buena calidad de vida. El IPBES menciona que en el contexto de su marco conceptual “naturaleza refiere al mundo natural con énfasis en la diversidad biológica”, y que en “el contexto de las ciencias comprende categorías como diversidad biológica, ecosistemas, funcionamiento de ecosistemas, evolución, biosfera, patrimonio evolutivo compartido por la humanidad y diversidad biocultural” (IPBES, 2013:4).

Diversidad biocultural y montañas

Según Delgado y Silvestre, la visión antropocéntrica de mundo presenta como conceptos básicos la biodiversidad y la diversidad biológica desde un “parcelamiento e hiperespecialización” de la realidad que caracteriza a la ciencia occidental moderna eurocéntrica, es así que la definición hegemónica sobre biodiversidad acuñada en 1985 por Edward Wilfdson, entomólogo de la Universidad de Harvard, reduce la biodiversidad a la diversidad biológica y la plantea como objeto inerte (Delgado, F. & Silvestre, C., 2019). Los autores analizan a detalle como el concepto de biodiversidad excluye la diversidad cultural de la diversidad de la vida, ya que según su etimología el término bio (del griego antiguo) significa vida.

Asimismo, se reconoce que en occidente también está emergiendo una ruptura epistemológica en cuando al entendimiento de la trama de la vida. Es así que, incluso en el sistema de las Naciones Unidas se incluyen propuestas como la diversidad biocultural. Según la UNESCO (2007), mencionado en Delgado y Silvestre (2019:16), “la diversidad biocultural es definida como la variabilidad total expuesta por los sistemas naturales y culturas del mundo; incluye a la biodiversidad (diversidad de genes, especies y ecosistemas) y a la diversidad cultural (diversidad de idiomas, visiones del mundo, valores, formas de conocimiento y prácticas)”. Los mismos autores rescatan la apertura que tiene este marco conceptual para la revalorización de la visión indígena originaria que se plantea desde el diálogo intercientífico.

Para la ciencia moderna occidental, la diversidad biocultural comprende la diversidad de la vida en todas sus manifestaciones – biológica, cultural y lingüística – las cuales están interrelacionadas dentro de un complejo sistema de adaptación socio-ecológica (Maffi, L. & Woodley, E., 2010:4-6). Según las mismas autoras, esta definición comprende los siguientes elementos claves:

- La diversidad de la vida hecha no solamente de la diversidad de especies de animales y plantas, habitantes y ecosistemas que se encuentran en el planeta, sino también de la diversidad cultural y lingüística de los humanos.
- Estas diversidades no existen en dimensiones separadas y paralelas, más bien son diferentes manifestaciones una totalidad singular y compleja.
- Los enlaces entre estas diversidades se han desarrollado en el tiempo por los efectos globales acumulativos de adaptaciones mutuas, probablemente de naturaleza co-evolutiva, entre los humanos y el medioambiente en un nivel local.

Es decir que, la definición de diversidad biocultural integra la diversidad de la vida compuesta por especies biológicas, hábitats y ecosistemas, la diversidad cultural haciendo referencia a la variedad de grupos étnicos y pueblos indígenas y originarios, y la diversidad lingüística por la pluralidad de lenguas.

Por su parte, Luisa Maffi afirma que el concepto de diversidad biocultural provee una nueva perspectiva “más compleja e integrada” respecto a la diversidad de la vida, en la cual la diversidad de las sociedades, culturas e idiomas muestran el potencial evolutivo de la vida, donde la diversidad cultural está profundamente interrelacionada e interdependiente con la biodiversidad como se evidencia en los procesos de adaptación a diferentes entornos ambientales a lo largo de la historia.

Esta adaptación requiere procesos co-evolutivos que permita a las sociedades humanas adquirir conocimientos para manejar sus hábitats, este “conocimiento ambiental tradicional es transmitido de generación en generación, a través del lenguaje y las enseñanzas”, que moldean “formas de vida, cosmovisiones y sentido del lugar”, atendiendo las necesidades materiales, psicológicas y espirituales de aquellas sociedades que mantienen un vínculo estrecho con el medioambiente local, como es el caso de los pueblos indígenas, los cuales cuentan con la mayor diversidad cultural del mundo (Maffi, L., 2014:4).

Agonía paradigmática y propuestas civilizatorias del Sur Global

Las crisis multidimensionales que se evidencian en el contexto global interpelan las bases filosóficas y marcos conceptuales que han impulsado los modelos de desarrollo humano actual. Según el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el principal “axioma sobre la coyuntura contemporánea” nos dice que “enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no existen soluciones modernas”, y que dichos problemas corresponden a una serie de prácticas de “hacer mundo”, basadas en la concepción de la existencia de “un mundo donde solo cabe un mundo”. Esta interpretación que suena casi a trabalenguas de un Mundo Mundial propuesta por John Law mencionado por Escobar, se gesta en la euromodernidad la cual impone una realidad dual “capitalista, racionalista, liberal, secular, patriarcal y blanca” (Escobar, 2016:15).

El mismo autor afirma que la división ontológica que separa la humanidad de la naturaleza (naturaleza/cultura) es el aspecto medular del Mundo Mundial eurocéntrico, y que además existe una división colonial manifestada en una constante vigilancia entre quienes operan e imponen dentro de este mundo mundial sobre aquellos que insisten en hacer un mundo diferente.

De este modo se ha silenciado la pluriversidad que reconoce que el mundo está compuesto por múltiples mundos donde se manifiesta una diversidad infinita (Escobar, 2016:22).

Respecto a esta división colonial que impone un mundo basado en la separación, Mark Hathaway y Leonardo Boff, mencionados en Elbers, J. (2013), afirman que existe una “cosmología de la dominación” que, como su nombre sugiere, es la cosmovisión dominante en las sociedades modernas industrializadas e incluye algunos principios como el materialismo, reduccionismo, objetivismo, dualismo y determinismo, los cuales dentro de sus características hacen aseveraciones tales como que el universo está compuesto de materia muerta, la concepción del tiempo es lineal, sobreviven los más aptos o que todo aquello que no pueda ser percibido por los sentidos y analizado de manera objetiva es una ilusión (Elbers, 2013:25).

Esta cosmología de la dominación responde a un proceso histórico de la evolución de la humanidad que diversos autores atribuyen sus orígenes al periodo conocido como la revolución científica (Capra, 1992; Elbers, 2013; Harari, 2014; Medina, 2006; Souza, 2018). Según Fritjof Capra, físico austríaco y teórico de sistemas, la visión de mundo y el sistema de valores que sustentan la cultura occidental, fueron formulados en los siglos XVI y XVII, siendo entre 1500 y 1700 que surgió un cambio radical en la mentalidad de las personas desplazando la visión orgánica del mundo por una visión mecánica, donde “la visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina” (Capra, 1992:56).

Esta visión del mundo como una máquina tuvo como precursores a científicos europeos de los cuales más se destacan Galileo Galilei (“el conocimiento fiable reside en lo cuantificable”),

Francis Bacon (“el conocimiento es poder”), René Descartes (“pienso, luego existo”) y Sir Isaac Newton (“la materia es inerte”), quienes con sus teorías redujeron el plano espiritual a pura superstición (Elbers, 2013:16-18).

Según el contemporáneo historiador israelita Yuval N. Harari, a lo largo de la historia se recopiló observaciones empíricas que eran limitadas para dar respuestas a las interrogantes importantes que surgían, en consecuencia, “el método moderno de investigación científica dominante da por sentada la insuficiencia del conocimiento antiguo”. Estas tradiciones antiguas formulaban sus teorías a través de relatos, es así que son casi inexistentes las ecuaciones o cálculos en textos como la Biblia, el Corán o los Vedas, ya que las escrituras tradicionales y mitologías se presentaban en forma de narración y no en fórmulas matemáticas sino hasta el año 1687 con la publicación de los principios matemáticos de la filosofía natural de Isaac Newton. Recién a finales del siglo XIX emergieron algunas observaciones científicas que no encajaban con las leyes mecanicistas newtonianas, siendo éste el origen de la siguiente revolución en física junta a la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica (Harari, 2014:266-267).

De acuerdo con Capra (1992), la hegemonía del pensamiento newtoniano llega a su fin a principios del siglo XX, con la publicación de dos artículos científicos revolucionarios en 1905 por Albert Einstein. Gracias a la teoría de la relatividad y la teoría de fenómenos atómicos (teoría cuántica), Einstein a través de sus “cuantos” – hoy conocidos como fotones - siembra las semillas para lo que hoy se está cultivando como la ciencia holística. La investigación experimental atómica desestructuró todas las teorías consagradas por la física clásica, revelando la paradójica onda/partícula, que en términos generales nos permite afirmar que “la naturaleza dual de la materia y de la luz es muy misteriosa” (Capra, 1992:84-85).

Esta naturaleza misteriosa de la materia y de la luz, abre un mundo de posibilidades en todas las dimensiones de la realidad, tanto visible e invisible, abriendo espacio para la integración de la dimensión espiritual en los debates científicos. Según el físico alemán Hans-Peter Dürr, mencionado en Elbers (2013), “al final de toda la fragmentación de la materia queda algo que se asemeja más al espíritu–holístico, abierto, vivo: la potencialidad, la posibilidad de una realización” (Elbers, 2013:33). Según Capra, la posibilidad de la realización entre onda y partícula “dependerá de la situación experimental, esto es, del sistema con el que se vean obligadas a entablar una relación recíproca” (Capra, 1992:86).

Es así que, gracias a la física cuántica emerge por primera vez en el mundo científico el principio de reciprocidad, el cual está presente en la sabiduría ancestral andina y que hoy en día se constituye también en uno de los principios del paradigma del Vivir Bien que fundamenta la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, al igual que el principio de complementariedad.

El concepto de complementariedad es reconocido en la ciencia occidental gracias al físico danés Niels Bohr, quien introdujo esta idea para facilitar la comprensión de la relación existente entre pares, ya que ambas partes son necesarias para dar una explicación de la totalidad. Sin embargo, según Capra, el moderno concepto de complementariedad de Bohr se refleja también en la filosofía china, expresada en el símbolo del yin y yang, (Capra, 1992:86), al igual que en la cosmovisión andina que amerita un profundo análisis.

Resonancias cognitivas entre Norte y Sur

Es así que la física cuántica encuentra similitudes y resonancias relevantes con la ciencia indígena, al respecto, el físico teórico F. David Peat, afirma que la teoría cuántica hace hincapié en el vínculo

irreductible entre observador y lo observado y el holismo básico de todos los fenómenos. La ciencia indígena también sostiene que no hay separación entre individuo y sociedad, materia y espíritu, entre cada uno de nosotros y toda la naturaleza (Peat, D., 1994:6-7). Estas resonancias cognitivas conllevan al mundo científico moderno a ampliar su visión de mundo y sus métodos científicos, reconociendo las ciencias endógenas y el diálogo intercientífico con miras a la co-creación de nuevos significados comunes que trasciendan el paradigma clásico de investigación, a lo que Havertfort, et.al, (2013), han llamado la coevolución o el diálogo intercientífico.

Al respecto, Hans-Peter Dürr, mencionado en Elbers (2013), afirma que “si la nueva física nos enseña que por principio el futuro no es predecible y que la naturaleza no es ninguna máquina, esto significa entonces cuestionar todas las estructuras sociales y económicas que se guían por esta visión obsoleta del mundo” (Elbers, 2013:38). Es clara entonces la obsolescencia de los modelos hegemónicos que han regido el desarrollo de la humanidad, lo cual plantea un reto para la ciencia en su tarea de dar respuestas a las problemáticas globales.

Según José de Souza Silva, la lógica mecanicista e instrumental del paradigma clásico de investigación elimina los espacios vinculados a la subjetividad y a lo espiritual, se presenta como universal y niega todo aquello que no se pueda cuantificar. Por lo tanto, “la historia, el contexto, la complejidad, la diversidad, las diferencias, las contradicciones, la emoción” son excluidas de la ciencia por el reduccionismo y la neutralidad del método científico clásico. Sin embargo, la desigualdad y la actual crisis multidimensional sin precedentes cuestiona los cinco siglos de la “idea de progreso” y las cinco décadas de la “idea de desarrollo” que occidente impuso al sur global de maneras perversas, respaldado por las visiones mecanicista y mercantilista de mundo (Silva, 2018:28).

El detallado relato histórico de este autor brasileño sobre las transformaciones globales a lo largo de la historia de la humanidad y la influencia de los paradigmas dominantes en cada época, muestran clara y -a veces crudamente - como la ciencia ha influido y continúa influyendo y condicionando la gestión del desarrollo.

En la época del paradigma clásico de investigación que emergió con la revolución científica y que instauró la concepción del mundo como una máquina, existía una visión tripartita del mundo en la cual África y Asia figuraban como inferiores a Europa y donde el discurso del colonialismo y la esclavitud aparecen bajo el sistema capitalista. El Estado de ese tiempo hace la gestión de la colonialidad del poder que se convierte en una estructura hegemónica global de dominación que articula raza y trabajo en beneficio de las necesidades del capital y de la raza superior. A partir de 1492, este discurso de una Europa superior a las demás regiones incluye la “idea de progreso” para justificar la violencia y desigualdad que el proceso de colonización trajo consigo, y se utilizó el verbo colonizar como sinónimo de civilizar. Este proceso de civilización creó la dicotomía civilizado-primitivo, donde los Estados hicieron fuertes alianzas con la iglesia católica para “civilizar y salvar las almas” de los primitivos del Nuevo Mundo (Silva, J., 2018:24-34).

Al respecto, Timmer en su abordaje a la cosmovisión andina señala que “la colonización trajo consigo un enfrentamiento entre diferentes visiones religiosas sobre el mundo. Los españoles trajeron el cristianismo y se lo impusieron a los indígenas como creencia única y obligatoria, además de prohibirles la práctica de sus creencias y costumbres, al definir las como ‘paganas’” (Timmer, 2011:41). El análisis de este conflicto entre visiones religiosas de “civilizados” contra “primitivos”, cobra relevancia considerando que, según Javier Medina mencionado en Mariaca, (2011:260), una de las características principales

de la visión de mundo amerindia en cuanto a religión se refiere es el animismo. Es así que el proceso de colonización satanizó la concepción de que “todo tiene vida” y, por ende, toda práctica ritual y manifestación espiritual fue considerada profana.

Retomando a de Souza Silva en su abordaje al proceso de colonización, sostiene que “la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada” y en su proceso de “civilizar” y “salvar las almas primitivas” crea víctimas a su paso: el indio, el esclavo, la mujer y la naturaleza (Silva, 2018:36), instaurándose un sistema patriarcal que, según Friedrich Engels, mencionado en Capra (1992), el patriarcado estaba directamente relacionado al sistema económico capitalista. El capitalismo sostenía que el desarrollo económico de una nación se obtenía mediante la acumulación de riqueza proveniente del comercio exterior, originando la teoría del mercantilismo que fue sustituido posteriormente por el término “economía” (Capra, 1992:223).

Esta teoría mercantilista basada en una visión mercadológica que interpreta el mundo como un gran mercado, “convierte en mercancía todas las esferas de la existencia”, donde la importancia de todo es reducida a su función económica, incluida la vida misma expresada en la naturaleza, de este modo la dicotomía entre superiores e inferiores o “civilizados-primitivos” incidieron drásticamente en las formas de hacer política y de generar conocimiento, es así que en las regiones donde se impuso la colonización, el desarrollo emergió con perfil autoritario y con alta arrogancia cultural (Silva, 2018:37-48).

La ilusión del desarrollo y sus orígenes

Respecto a la génesis del desarrollo, Arturo Escobar en “La invención del Tercer Mundo” (1998), sostiene que términos como “tercer mundo” o países “subdesarrollados” son el resultado de la geopolítica de la postguerra.

Es así que, hace más de medio siglo en América Latina, Asia y África se ha “predicado” la promesa del desarrollo como mecanismo de transformación de milenarias y complejas culturas en “clones de los racionales occidentales de los países económicamente avanzados” (Escobar, A., 1998).

Según Silva (2018:38), fue Harry S. Truman, presidente del país vencedor de la Segunda Guerra Mundial, quien en 1949 hizo referencia a los países del sur como subdesarrollados y dio origen a una estrategia política a escala mundial que presenta varios rostros como la modernización y la globalización, la solución de problemas estructurales como el hambre y la pobreza, y crea herramientas como los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODMs) y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Casi siete décadas después de aquel discurso inaugural - donde dos tercios de la población mundial fueron catalogados como subdesarrollados – el término desarrollo ha sido adornado con diferentes tipos de atributos como “desarrollo sostenible”, “desarrollo social”, “desarrollo con equidad de género”, etc., y hoy en día en Bolivia se acuña el término de “desarrollo endógeno” o “desarrollo integral como interfase para Vivir Bien”, los cuales se abordan más adelante.

En cuanto a la definición de desarrollo, la Declaración sobre el derecho al desarrollo de la Asamblea General de la ONU de 1986, en su resolución 41/128, párrafo segundo señala lo siguiente: “reconociendo que el desarrollo es un proceso global económico, social, cultural y político, que tiende al mejoramiento constante del bienestar de la población y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la distribución justa de los beneficios que de él derivan”. En la línea del postulado de “mejoramiento constante” que contiene dicha definición, Eduardo Gudynas, pensador postdesarrollista uruguayo, sostiene que el desarrollo occidental está forjado bajo el mito del progreso continuo ilimitado, el cual lo

convierte en insostenible. Gudynas considera el desarrollo como “un concepto zombi, muerto y vivo al mismo tiempo” (Powers, W., Mariaca, K., & Timmer, H., 2017:7).

Reiterando, el amplio debate y críticas al desarrollo datan ya hace varias décadas, y en occidente corresponde a la corriente teórica postdesarrollista. Según Arturo Escobar, la idea de postdesarrollo nació como una crítica postestructuralista en cuanto a la concepción del término y la categorización autoritaria sobre el Sur Global, a fin de proponer ideas alternativas basadas en los conocimientos y prácticas de los movimientos sociales. Algunas de las críticas a esta corriente de pensamiento sugieren que el postdesarrollo deja de lado esferas estructurales como lo son la pobreza y el capitalismo, y tiende a romantizar las tradiciones locales y los movimientos sociales, siendo que también están inmersos en dinámicas de poder. Es así que, el postdesarrollo aún mantiene la idea de que el “fin del desarrollo” es posible, y se autodefine como una transición a un mundo totalmente diferente, abre las puertas a términos como cambio de paradigma, cambio de modelo civilizatorio, aparición de un nuevo orden, un salto cuántico y el surgimiento de una nueva cultura holística (Escobar, A., 2012).

Todo lo expuesto hasta el momento conlleva a deducir que la ciencia y el desarrollo se encuentran en un punto crucial al estilo de Capra. Queda claro que tanto la investigación científica como la gestión del desarrollo se encuentran en un estado de emergencia que la supremacía y arrogancia occidental no pueden ocultar. El desencanto generalizado sobre el sistema de creencias que nos tiene siendo testigos de la supuesta sexta extinción masiva está presente tanto en Norte como en Sur, y quizás será la razón de disolución de las dicotomías existentes en los modelos hegemónicos, hacia la integración de polaridades que generen nuevos paradigmas para el cuidado de la vida en la Tierra, a partir de la complementariedad

Vivir Bien: la complementariedad y reciprocidad de los pueblos indígenas andino-amazónicos

En tiempos donde el reduccionismo y mecanicismo occidental se atribuyeron ser dueños de una única verdad, se creyó que la materia era inerte y que había una separación entre los humanos y la naturaleza, la cual debía ser sometida para beneficio del hombre. Al respecto, la filósofa y física hindú Vandana Shiva considera que la cosmología occidental ha reducido la capacidad de regeneración y renovación creativa de la naturaleza a materia inerte, manipulable y fragmentada (Elbers, 2013:21).

Toca pues mirar cómo los ancestros de las culturas de la Tierra se relacionaban con la vida antes de que las sociedades entendieran el mundo como una máquina productiva o como un gran mercado donde todo se reduce a mercancías con precios monetarios. Toca mirar cómo se organizaban y se relacionaban con su entorno según sus creencias y conocimientos, y cómo esa sabiduría fue transmitida de generación en generación. Es aquí donde las propuestas civilizatorias que emergen del Sur Global como el Vivir Bien o el Sumak Kawsay, cobran relevancia.

Hace ya más de una década, han emergido en América Latina una gran cantidad de constructos teóricos que analizan, interpretan e intentan poner en palabras las ciencias y saberes de los pueblos andino-amazónicos. Según un estado del arte sobre la concepción filosófica, ética y fenomenológica del Sumak Kawsay realizado por Cuestas-Cazas, este término fue usado en más de 120 artículos académicos, libros, tesis de maestría y doctorados entre el año 2008 y el 2018 (Cuestas-Caza, 2018). Si a este número se añade la extensa cantidad de escritos que pueden encontrarse hoy en día sobre el Vivir Bien, obtendríamos una perspectiva “objetiva” respecto al creciente análisis sobre la Filosofía Andina en diferentes ámbitos. Cuestas-Caza (2018:110) identificó siete formas macro de interpretación del Sumak Kawsay: como forma de vida, como utopía post,

como insumo del Buen Vivir, como experimento neodesarrollista, como elemento de la Filosofía Andina, como construcción discursiva política y como dispositivo decolonial.

Desde una experiencia y conceptualización personal, el Vivir Bien lo vivencio como un modo de ser y estar en la dimensión terrenal, en armonía y equilibrio con todo lo que es y coexiste. Un modo de ser y estar desde otra matriz epistemológica y cultural diferente a la vivencia occidental, e intentar definirlo y/o traducirlo a sistemas lingüísticos escritos seguramente reduce sus significados a conceptos racionales, perdiendo la riqueza y el misterio de lo que implica una vivencia existencial. Sin embargo, se reconoce la necesidad de encontrar significados comunes en las formas de interacción social, es así que diversos teóricos han decodificado el concepto/sentimiento del Vivir Bien.

“Vivir bien, es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda la existencia en permanente respeto”

Fernando Huanacuni

En términos generales, se define el Vivir Bien como la vida en armonía y equilibrio con todos los seres que habitan la Madre Tierra y en todas las dimensiones, y en lo visible e invisible según el principio de correspondencia que, de acuerdo a Medina, este principio afirma que “los distintos aspectos, regiones o componentes de la realidad se corresponden de manera armoniosa” y desde una “bi-direccionalidad mutua”, es así que existe correspondencia entre el macrocosmos y microcosmos, lo orgánico y lo inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, etc. (Medina, 2006:119).

Según el antropólogo holandés Hilvert Timmer (2011:60), la visión de mundo andina puede considerarse como una cosmovisión mágica fundamentada en la premisa de que “todo en este mundo está relacionado con todo lo demás y en todos los niveles de la realidad”. Asimismo, el mismo autor sostiene que el sistema de axiomas que da forma a la cosmovisión andina presenta tres principios centrales: i) el principio de correspondencia, ii) principio de relacionalidad y, iii) principio de complementariedad. Respecto a este último, menciona que “dentro de la red de la relacionalidad no existe ninguna persona, sustancia o entidad sin relación”, y reconoce que en el mundo andino la complementariedad es parte del modelo metafórico del cosmos, y que un buen ejemplo vivencial es la relación hombre y mujer, siendo la pareja humana el microcosmos de la sociedad y del mundo (Timmer, 2011:72).

Volviendo a Medina, el principio de reciprocidad emerge de un “equilibrio contradictorio entre Identidad y Diferencia”. El autor recurre a la física cuántica y al comportamiento de los electrones (habilidad de exclusión) y los fotones (habilidad de incluirse), para explicar que identidad y diferencia son fuerzas antagónicas que están presentes en la naturaleza misma de la materia. Es así que, la fuerza cuántica de exclusión de los electrones permite a los átomos formar estructuras moleculares necesarias para la vida, y la fuerza cuántica de inclusión de los fotones permite a los átomos y moléculas comunicarse mutuamente. Por ende, gracias al encuentro de estas dos fuerzas la vida se hace posible y emerge la reciprocidad que puede entenderse como esa fuerza emergente de los opuestos complementarios, a la cual se reconoce también como el principio del tercero incluido. (Medina, 2006:120).

Según Mariaca, desde un abordaje a las relaciones existentes entre el desarrollo y los pueblos indígenas a través de proyectos de ecoturismo comunitario en Guatemala, el principio del tercero incluido puede entenderse como el

“reconocimiento de ese tercer ente” que emerge de la “interrelación entre otros dos entes contradictorios, que resultan ser complementarios. Este principio confronta uno de los axiomas fundamentales de la lógica occidental: el principio del tercero excluido”, el cual contiene un “enfoque dualista que rompe la unidad entre el sujeto y el objeto” negando los dos estados co-existentes en un determinado contexto emergente (Mariaca, 2011:282).

Un ejemplo claro y contundente sobre los principios de reciprocidad y complementariedad se plasma en la economía plural como modelo económico boliviano que, según la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, la economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa, y articula las diferentes formas de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. Asimismo, señala explícitamente que la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.

Es así que emerge el concepto de socialismo comunitario que, según Álvaro García Linera, “cuando hablamos de socialismo comunitario, hablamos de algo distinto, podemos llamarle comunitarismo o buen vivir, pero en el fondo estamos hablando de algo distinto a la sociedad capitalista” (García Linera, 2010:7-8). Siguiendo esta afirmación, podemos deducir que la economía plural expresada en lo que el vicepresidente del Estado Plurinacional a llamado como socialismo comunitario, rompe la hegemonía de las economías de mercado y por ende cuestiona la economía clásica.

En este sentido, Laura Collin mencionada en Vacaflores (2017:7), sostiene que la economía social y solidaria “no tiene como objeto la producción orientada al lucro, la acumulación y la concentración de la riqueza, ni parte de la premisa

de la existencia de bienes escasos y la consecuente lucha por su apropiación”, premisa que fundamenta la teoría económica clásica que justifica de este modo la competencia. Por esta razón, Vacaflores menciona también que desde la academia la economía social y solidaria es una construcción paradigmática, y que “el reconocimiento de la economía comunitaria en la política pública implica romper con la naturalización de las concepciones que reducen la economía sólo a las racionalidades capitalistas” (Vacaflores, 2017:14).

Contradicciones tristes y latentes en la implementación de las políticas públicas del Vivir Bien

Profundizando la economía plural, en los Artículos 307 y 308 de la CPE, se menciona que el Estado reconocerá, respetará y protegerá tanto la organización económica comunitaria como la iniciativa privada, como otra puesta en práctica de los principios de complementariedad y reciprocidad. Sin embargo, la coyuntura actual del país revela que la transición de la economía clásica a una economía plural del vivir bien engloba grandes retos frente a la presión del capitalismo y su sed extractivista en nombre del desarrollo.

A la fecha (30 de agosto de 2019), estamos siendo testigos de uno de los incendios más grandes de la Amazonía y el bosque chiquitano boliviano, un hecho histórico que traerá fuertes consecuencias sociales y ambientales a nivel global, como se puede evidenciar en el fuerte repudio a las políticas públicas de los gobiernos vinculados al territorio amazónico, incluido el actual gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia, el cual basa su política pública económica en la economía plural. Tocaré analizar a profundidad y en su momento esta tragedia ambiental y sus consecuencias para la diversidad biocultural y para la geopolítica, ya que hoy por hoy es un hecho textualmente candente que deja una humareda no solo en la Amazonía, sino también en las mentes humanas que intentamos

entender, decodificar y predecir el escenario que se avecina. Sin embargo, cabe mencionar que es evidente la influencia de las actividades económicas del sector privado como la agroindustria en los hechos acontecidos.

Al respecto, Wanderley, Sostres, & Farah, ya en el año 2015 constataban que en Bolivia “el Gobierno promovió principalmente la supremacía de la economía estatal en articulación con el sector privado empresarial” bajo el discurso de promover el desarrollo productivo del país, y que “la economía comunitaria y la economía cooperativa, en el sector agropecuario y manufacturero, fueron relegadas en relación a la economía pública y privada”, siendo evidente la “consolidación de alianzas políticas y económicas entre el gobierno del MAS y parte del empresariado tradicional (especialmente del sector financiero y agroindustrial)” (Wanderley, Sostres, & Farah, 2015:92).

Las mismas autoras perciben que pese a todas las reformas que se hicieron en el Estado Plurinacional de Bolivia, el patrón de acumulación no ha variado sustancialmente en los últimos cincuenta años y no se advierten transformaciones de un desarrollo alternativo basado en “la pluralidad económica y la sostenibilidad ambiental”. Señalan más bien que en los últimos años, en alianza con el sector privado transnacional y nacional se ha profundizado el extractivismo en cuanto a “hidrocarburos, minerales y agroindustria de monocultivos” se refiere, en total desmedro de la Madre Tierra, los derechos colectivos de los pueblos indígenas y la producción nacional (Wanderley, Sostres, & Farah, 2015:97).

El contexto nacional actual invita a analizar las contradicciones existentes entre el modelo que se está implementado en Bolivia y lo que se llamó desarrollo integral como interfase para vivir bien. La frase desarrollo integral para vivir bien, daría a entender que el desarrollo integral debería ser el puente transitorio hacia un

vivir bien auténtico, sin embargo, por lo expuesto anteriormente respecto a la coyuntura actual, podemos observar que nos estamos alejando de aquello que a partir del Sumak Qamaña Javier Medina interpretó como la Vida Dulce amerindia. Según Medina, mencionado en Mariaca, existe una contraposición radical en cuanto a la “Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia”, ya que la vida buena occidental se sustenta en la separación del ser humano respecto a la naturaleza entendida como un medio de vida o un negocio, busca el progreso y la urbanización de la tierra. A diferencia de la vida dulce amerindia en la que “el ser humano es entendido como el que ayuda a parir a la Madre Tierra” a partir de una simbiosis entre humanidad y naturaleza, a partir del “equilibrio y la suficiencia de lo bueno mediante la austeridad y el respeto a la diversidad” (Mariaca, 2011:256-257).

De acuerdo con esta diferenciación, la realidad boliviana parecería estar reproduciendo el modelo occidental pese a los grandes avances epistemológicos y estructurales que se han intentado a nivel Estado, tocará pues analizar cuales están siendo las falencias para llegar a la integralidad que se plantea en el proceso de interfase hacia el vivir bien.

Este panorama contradictorio cobra sentido según lo mencionado por Boaventura de Souza Santos, quien menciona que, además del profundo deseo de obtener resultados inmediatos, una de las dificultades por las cuales atraviesa la transformación civilizatoria que se vislumbraba con el surgimiento de las propuestas emergentes del Sur global como el Vivir Bien, radica en la “discrepancia entra la tradición de la teoría y las políticas de izquierda y las prácticas transformadoras que están existiendo”. Según este sociólogo portugués, esta divergencia tiene que ver con aquellos grupos que han sido invisibilizados en toda la teoría de izquierda, inclusive la marxista, como es el caso de los indígenas (de Sousa Santos, 2010:13).

Esta apreciación resulta por demás interesante volviendo al análisis de la economía plural, ya que al parecer el socialismo comunitario que se está implementando en Bolivia, no ha logrado integrar la visión comunitaria del vivir bien desde la lógica de complementariedad de opuestos. Para de Sousa Santos, el Sumaq Qamaña se trata de un concepto comunitario “donde nadie puede ganar si su vecino no gana”, y la visión capitalista se basa precisamente en lo contrario, “para que yo gane, el resto del mundo tiene que perder, no hay ganancia sin pérdida”. Es así que para lograr una verdadera transformación se requiere desaprender con humildad, ya que los conocimientos teóricos y científicos clásicos no deben imponerse ante la práctica que emerge en cada contexto debido a que “el conocimiento popular de las mujeres, los indígenas, las comunidades urbanas, es un conocimiento tan valioso como el teórico (de Sousa Santos, 2010:14-15).

Además, el enfoque político nacional plantea el desarrollo integral como interfase para Vivir Bien, lo cual condiciona todo aquello en cuanto al cuidado de la conservación de la biodiversidad se trata, así como también a la implementación de los ODSs en Bolivia. Los ODSs a su vez, están planteados con una temporalidad que los convierte en la agenda geopolítica de desarrollo hasta el año 2030, y en Bolivia se estableció la Agenda Patriótica 2025 en concordancia con esta Agenda 2030 y sus 17 objetivos de desarrollo.

Esta temporalidad evidente en el establecimiento de los ODSs, no llevan a comprender que están diseñados y planteados desde una concepción lineal y progresiva del tiempo, que, según Medina, corresponde al paradigma occidental moderno.

En contraposición se encuentra la visión amerindia que experimenta el tiempo de manera cíclica y no lineal, donde el pasado y el futuro se integran en el presente, y que además está ligado al concepto de espacio, donde espacio-tiempo no pueden existir por separado (Medina, J., 2006, 36:40). Tocará pues indagar y comprender desde estas diferentes concepciones de temporalidad, los contextos que han emergido durante la implementación del Vivir Bien y del desarrollo integral como interfase para alcanzarlo, sin un análisis de la política pública a nivel filosófico, sino más bien, a fin de evaluar la pertinencia de su gestión, sus avances, sus retrocesos y contradicciones “tristes y latentes” que se evidencian hoy en día, y enfocando en análisis en aquello que se entiende por integralidad.

Es así que, se considera que el concepto de integralidad debe indagarse a profundidad, tomando en cuenta las contradicciones que se observaron entre la propuesta civilizatoria del vivir bien y su puesta en práctica desde las políticas públicas, a fin de identificar qué aspectos del enfoque integral están siendo evadidos en la gestión de Estado.

La integralidad para Vivir Bien

Según Ken Wilber, el enfoque integral que propone es el resultado de décadas de estudio de “todos los sistemas y modelos conocidos del crecimiento humano, desde los antiguos chamanes y sabios hasta los avances actuales de la ciencia cognitiva”, plasmados en lo que ha llamado el mapa integral AQAL (por sus siglas en inglés) que brevemente significa “Todos los cuadrantes, todos los niveles”. Este mapa está compuesto por cinco elementos llamados cuadrantes, niveles, líneas, estados y tipos, elementos que no son meramente conceptos teóricos y que más bien son experienciales.

Según Wilber, sea cual sea el ámbito de análisis, el mapa integral asegura que se esté incluyendo en el análisis una gama completa de elementos para cualquier contexto emergente, con

mayor probabilidad de éxito, es decir que permite ver la realidad de maneras más complejas y efectivas. Sin embargo, el mapa no es el territorio, “el mapa es solo un mapa, pero es el mapa más completo y preciso con el que contamos en este momento” (Wilber K., 2005:3-4).

Según David Díez Gómez, el mapa integral tiene una dimensión interior, exterior, individual y colectiva, y cuando estas dimensiones se encuentran en los cuatro cuadrantes emergen el plano subjetivo (“YO”), el plano objetivo (“ELLO”), el plano inter-subjetivo (“NOSOTROS”) y el plano inter-objetivo (“ELLOS”). El Mapa AQAL integra las etapas o niveles, relacionados al “progresivo avance de todo ser vivo por un curso evolutivo psicológico, neurológico y sociocultural”. Es así que, con el mapa integral es posible analizar en cualquier fenómeno emergente los estados mentales invisibles, las características biológicas visibles, redes culturales invisibles y estructuras sociales visibles (Díez Gómez, 2013:30-33).



Fuente. Elaboración propia en base a Wilber K., (2000:124-131)

Según Wilber, (2005:27), “los cuadrantes son simplemente el interior y el exterior del individuo y el colectivo, y el punto es que los cuatro cuadrantes deben incluirse si queremos ser lo más integrales posible”.

En cuanto a los niveles de desarrollo, el autor menciona que éstos hacen referencia al nivel de organización o de complejidad de lo que está emergiendo. Por ejemplo, en la secuencia de átomos a moléculas a células a organismos, un átomo es un holón menos complejo que una molécula, y la molécula menos compleja que la célula y lo mismo respecto al organismo.

Desde los niveles de complejidad, el desarrollo moral como ejemplo de desarrollo de la conciencia, tiende a pasar de “yo” (egocéntrico) a “nosotros” (etnocéntrico) a “todos nosotros” (mundicéntrico); otra forma de ejemplificar los niveles es a través de las dimensiones cuerpo, mente y espíritu (Wilber K., 2005:8). Wilber afirma que la integralidad requiere necesariamente una “espiritualidad relacional y socialmente comprometida”, ya que todos los cuadrantes y todos los niveles físicos, emocionales, mentales y espirituales deben ejercerse simultáneamente en uno mismo, en la cultura y en la naturaleza. Asimismo, percibe que cualquier esfuerzo que se haga para solucionar un problema ambiental que no considere esta multidimensionalidad está destinada al fracaso (Wilber K., 2005:34).

Respecto a lo anterior, y extrapolando el enfoque integral al análisis de la implementación del Vivir Bien como política pública, Wilber menciona que “la sostenibilidad ambiental exterior es claramente necesaria, pero que sin un crecimiento y desarrollo en los dominios interiores a niveles de conciencia y de valores, el entorno permanece en grave riesgo, y aquellos que se centran solo en soluciones exteriores están contribuyendo al problema” (Wilber K., 2005:35).

Abordando el cuidado y la sostenibilidad ambiental de las montañas desde esta mirada integral,

integral, tocará analizar posteriormente en qué medida la gobernanza de estas – y en todos sus niveles - integran las dimensiones propuestas por el mapa integral, ya que, según el mismo autor, el enfoque integral “implica el cultivo del cuerpo, la mente y el espíritu en uno mismo, de la cultura y la naturaleza” (Wilber K., 2005:38). Toca analizar en qué medida el desarrollo integral como interfase para Vivir Bien, contempla el fomento y el fortalecimiento de estas dimensiones, tanto en los habitantes que habitan en las montañas como en quienes gestionan e intervienen en ellas.

Si bien se evidencian algunos intentos de inclusión de la dimensión espiritual en la normativa de gestión pública de Bolivia¹, no se perciben acciones concretas ni en las metas estratégicas ni en los programas y proyectos difundidos públicamente por el Estado que evidencien inversiones en la dimensión espiritual. Seguramente al ser una dimensión interior individual netamente subjetiva, su operativización se dificulta en un mundo de gestión basada en resultados objetivos, medibles y cuantificables, poniendo nuevamente en evidencia la necesidad de incluir herramientas que permitan un diálogo entre lo cuantitativo y lo cualitativo, entre las ciencias clásicas y las ciencias endógenas, entre lo visible y lo invisible, entre lo racional y lo místico, a fin de integrar en el contexto crítico actual lo que durante siglos se ha desintegrado y negado.

Conclusiones

Los sentires y pensares epistemológicos sobre la diversidad biocultural de las montañas – que claramente se siente que es la forma más acertada de integrar conceptualmente la biodiversidad biológica y cultural – nos permiten concluir afirmando que tras siglos de implementación de formas societales de satisfacer las necesidades humanas que nos han llevado al actual escenario de crisis multidimensionales, es imperativo apelar a la

¹ La Agenda Patriótica 2025, como instrumento de planificación a mediano plazo del Estado Plurinacional de

Bolivia, en su Pilar 1, plantea el desafío de “erradicar la pobreza extrema, material, social y espiritual”.

creatividad y a la capacidad de reaprender todo lo aprendido hasta el momento, para encaminar de este modo los esfuerzos humanos colectivos hacia horizontes más armoniosos y sostenibles.

En ese sentido, las futuras reflexiones que ameritan las propuestas civilizatorias que han emergido en el Sur Global, deberán indagar sobre qué se ha logrado hasta el momento, y al mismo tiempo analizar si el tiempo lineal de implementación de las propuestas como el Vivir Bien o el Buen Vivir, es suficiente para hacer aseveraciones definitivas sobre sus resultados, así como también para cuestionar sus alcances de acuerdo al grado de complejidad de los diferentes contextos de los niveles de gestión política estatal. Es decir, tocará analizar, por ejemplo, los alcances del Vivir Bien a nivel nacional y local.

Finalmente, al parecer, y desde una mirada reflexiva de la integralidad planteada en el desarrollo integral para Vivir Bien en Bolivia, acercarse a las montañas buscando entender su importancia mediante datos científicos cualitativos y desde una lógica racional, generará siempre un acercamiento utilitario donde posiblemente emerja la necesidad de conservación desde una conveniencia humana. Sin embargo, si se genera un acercamiento reverencial, no sólo entendiendo con la mente el gran aporte que las montañas brindan para que la vida en la Tierra sea posible, sino también sintiendo como ellas aportan al bienestar físico y espiritual de los humanos, posiblemente se generaría un vínculo afectivo impregnado de gratitud hacia ellas, emergiendo por añadidura la conservación y el cuidado de todas las formas de vida – visibles y no visibles – que en ellas habitan.

Queda pues pendiente responder a la pregunta: ¿Cómo crear modelos societales que permitan un acercamiento reverencial y afectivo hacia la vida en todas sus formas?

Bibliografía

Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52(2), 299-330.
doi:https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203

Autoridad Plurinacional de la Madre Tierra. (2015). *Compendio Normativo de la Madre Tierra*. La Paz: Estado Plurinacional de Bolivia.
Capra, F. (1992). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Estaciones.

Capra, F. (2003). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. (5 ed.). Barcelona: Anagrama.

Cilleruelo, E. (2008). Compendio de definiciones del concepto "innovación" realizadas por autores relevantes: diseño híbrido actualizado del concepto. *Revista Dirección, organización y administración de empresas. Universidad del País Vasco*, 91-98.

Cuestas-Caza, J. (2018). Sumak Kawsay entre el postdesarrollismo occidental y la Filosofía Andina. *Ánfora*, 26(47), 109-139.

De Sousa Santos, B. (2010). La hora de los invisibles. En I. León, *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios* (págs. 13-25). Quito: FEDAEPS.

Delgado, F. (2002). *Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña - Complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba, Bolivia*. La Paz: Plural - AGRUCO.

Delgado, F., & Rist, S. (2016). *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*. La Paz - Bolivia: Plural editores.

Delgado, F., & Silvestre, C. (2019). *Desde nuestras ciencias al diálogo intercientífico para el aprovechamiento sustentable de la Biodiversidad*. Viceministerio de Ciencia y Tecnología. La Paz: Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia.

Delgado, F., Rist, S., & Escobar, C. (2010). *El Desarrollo Endógeno Sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión boliviana*. La Paz: Plural editores.

Elbers, J. (2013). *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental.

Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Buenos Aires: Norma.

Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*(21), 23-62. doi: https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049

Escobar, A. (Enero-Abril de 2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.

Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. (C. d. (CISPO), Ed.) *Polis Revista Latinoamericana*(33). Recuperado el 16 de julio de 2019, de <http://journals.openedition.org/polis/8476>

FAO. (2012). *Por qué invertir en el desarrollo sostenible de las montañas?* Obtenido de <http://www.fao.org/3/i2370s/i2370s00.pdf>

Gudynas, E. (2014). El Postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. En G. Delgado, *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (págs. 61-95). México: CEIICH, Universidad Nacional Autónoma de México.

Haverkort, B., Delgado, F., Shankar, D., & Millar, D. (2013). *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. La Paz: AGRUCO/Plural editores.

Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz - Bolivia: Instituto Internacional de Integración (III-CAB).

IPBES . (2013). [www.ipbes.net](http://live-ipbes.pantheonsite.io/sites/default/files/downloads/Decision%20IPBES_2_4.pdf). Obtenido de http://live-ipbes.pantheonsite.io/sites/default/files/downloads/Decision%20IPBES_2_4.pdf

IPBES. (2019). *Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*.

Lovelock, J. (2007). *La venganza de la Tierra: Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar la humanidad*. Barcelona: Planeta.

Maffi, L. (2014). *Biocultural Diversity Toolkit. An Introduction to Biocultural Diversity*. Terralingua.

Maffi, L., & Woodley, E. (2010). *Biocultural Diversity Conservation. A Global Sourcebook*. New York: Earthscan.

Mariaca, K. (2011). Un enfoque de crecimiento alegre: el caso del centro ecoturístico indígena Chicabal en Guatemala. En A. Cordero, *Es posible otro turismo? Ética, protagonistas, conceptos, dificultades, buenas prácticas, recursos*. (Vol. 2). San José, Costa Rica: FLACSO Costa Rica.

Medina, J. (2006). *Suma Qamaña: Por una convivencia postindustrial*. (2 ed.). La Paz: Garza Azul Editores.

Ministerio de Planificación de Desarrollo. (2016). *Lineamientos Metodológicos para la formulación de Planes Territoriales de Desarrollo Integral para Vivir Bien*. Estado Plurinacional de Bolivia.

Ministerio de Relaciones Exteriores. (2010). *Vivir Bien*. La PAZ: Diplomacia por la Vida.

Mountain Partnership. (2018). *Por qué las montañas son importantes para los bosques y la biodiversidad. Una llamada de acción a favor de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODSs)*. Obtenido de http://www.fao.org/fileadmin/templates/mountain_partnership/doc/POLICY_BRIEFS/SDGs_and_mountains_biodiversity_ES.pdf.

Naciones Unidas. (2018). *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe (LC/G.2681-P/Rev.3)*. Santiago.

ONU Bolivia. (2017). *Marco de Complementariedad de Naciones Unidas para el Vivir Bien en Bolivia 2018-2020*. Obtenido de http://www.nu.org.bo/wp-content/uploads/2013/02/UNDAF2018_2022.pdf

ONU Bolivia. (2018). *ODS para Vivir Bien. Alineamientos de los Objetivos de Desarrollo Sostenible con la Agenda Patriótica y el Plan Nacional de Desarrollo*. Obtenido de <http://www.nu.org.bo/wp-content/uploads/2018/01/ODS-para-Vivir-Bien.pdf>.

Pacheco, D. (Mayo de 2014). *Gestión de Sistemas de Vida de la Madre Tierra. Documento metodológico*.

Peat, D. (1994). *Blackfoot Physics. A Journey into the Native American Universe*. London: Fourth Estate.

Powers, W., Mariaca, K., & Timmer, H. (2017). *The High Happiness - Low Carbon Link. A new study from Bolivia on well-being and sustainability*. Obtenido de World Policy Institute in New York (U.S.): https://www.carsoncenter.uni-muenchen.de/download/events/programs/powers_presentation.pdf

Silva, J. d. (2018). *Investigación Científica. Para el desarrollo o para la vida?* Mauritius: Editorial Académica Española.

Timmer, H. (2011). *Cosmovisión Andina. Sabiduría indígena boliviana en encuentro con la ciudad*. La Paz: ISEAT.

Vacaflares, C. (2017). La economía plural en Bolivia. *APUNTES Friedrich Ebert Stiftung Bolivia*.

Wanderley, F., Sostres, F., & Farah, I. (2015). *La economía solidaria en la economía plural. Discursos, prácticas y resultados en Bolivia*. La Paz: Plural / CIDES-UMSA.

Wilber, K. (2000). *Sex, Ecology, Spirituality. The Spirit of Evolution*. Boston & London: Shambhala.

Wilber, K. (2005). Introduction to Integral Theory and Practice. IOS Basic and The AQAL Map. *AQAL Journal of Integral Theory and Practice*, 1(1). Obtenido de www.integraluniversity.org

Wymann von Dach, S., Bracher, C., Peralvo, M., & Perez, K. A. (2018). *Nadie de las montañas se quedará atrás: Localizando los ODS para la resiliencia de los habitantes y ecosistemas de montaña. Resumen Informativo en Desarrollo Sostenible de las Regiones de Montaña*. Bern, Switzerland: Centro para el Desarrollo y el Medio Ambiente y la Iniciativa para la Investigación sobre Montañas, con Bern Open Publishing. Obtenido de: <https://doi.org/10.7892/boris.120130>