

Reflexiones sobre Vivir Bien y derechos humanos: Un punto de vista práctico¹

Thoughts on the concept of Vivir Bien and human rights: a pragmatic point of view

Ludwig Guendel

Representante Adjunto de UNICEF-Bolivia

RESUMEN

El artículo reflexiona sobre las tensiones y complejidades que implica la noción de *Vivir Bien*, repasa las corrientes de las cuales se nutre y la conceptualizan poniendo énfasis en su vigencia política y cultural en países que pasan por transformaciones político-sociales, particularmente Ecuador y Bolivia. El autor resalta la paradoja existente sobre la temática, puesto que el Vivir Bien se constituye en un discurso no moderno que se encuentra compelido a traducirse operativamente a través de instrumentos racionalizadores de lo social, pero ello no debe ser una contradicción irresoluble sino un impulso para lograr que el Vivir Bien se constituya en una base ética, moral e ideológica en la construcción de una nueva gestión del conocimiento y la implementación de políticas públicas. Ello implica generar nuevos debates, abordar complejas problemáticas y consolidar articulaciones para que el Vivir Bien deje de ser un concepto y se transforme en la base de una nueva ingeniería social, política y ambiental.

Palabras claves: Vivir Bien, interculturalidad, derechos humanos, ética, política pública.

ABSTRACT

This article reflects on tensions and complexities related to the concept of *Vivir Bien*, it goes over the trends from which it gets nourished and the conceptualization, emphasizing its political and cultural validity in countries going through political and social transformations, specifically Ecuador and Bolivia. The author highlights the existing paradoxes about this topic, since *Vivir Bien* is a non-modern speech compelled to be translated into the operational level through social rational tools. However, this should not be an unsolvable contradiction, but the drive to make *Vivir Bien* the ethical, moral and ideological basis for the construction of a new knowledge management and implementation of public policies. Therefore, new debates need to be produced, complex problems need to be addressed and new articulations need to be consolidated in order for the Vivir Bien to stop being just a concept and to become the base of a new social, political and environmental engineering.

Keywords: *Vivir Bien*, interculturality, human rights, ethics, public policy.

1 Ponencia presentada en el Conversatorio *Interculturalidad, niñez, vivir bien y desarrollo* organizado por CIDES-UMSA y UNICEF (2012). Este artículo contiene percepciones estrictamente personales del autor y no representa las ideas de la organización que representa [Nota del Editor].

1. Planteo del problema

Una de las características más importantes del mundo contemporáneo es el renacimiento de las culturas subalternas. Durante el siglo XX la cultura occidental logró imponerse en el planeta, desdeñando los aportes de culturas milenarias a la configuración política y científica actual. En la etapa de mayor desarrollo del capitalismo, la globalización, resurge con mayor fuerza la reivindicación por el reconocimiento de identidades y modos de vida diferentes a la cultura moderna. Este proceso abre un interesante debate político y conceptual que permite conocer conceptos éticos y morales de la vida y formas de organización política y social que han perdurado a lo largo de cientos de años y constituyen importantes aportes a la humanidad, en momentos en que se reconoce que el mundo dominado por la cultura occidental vive una crisis social y ambiental que adquiere claras manifestaciones de una crisis civilizatoria. Este debate está asociado al resurgimiento de los derechos humanos como paradigma que propone recuperar al sujeto (individual y colectivo) para abordar muchos de los desafíos que enfrenta actualmente la humanidad. En contraste con lo que ocurría durante la guerra fría, hoy los derechos humanos han dejado de concebirse como parte de un exclusivo debate ideológico dirigido a mostrar la superioridad política y moral de occidente y se presenta como un espacio para discutir la centralidad del sujeto (ciudadanía, pueblo) en el marco de los límites y alcances en la relación entre igualdad, libertad y solidaridad y el desarrollo y profundización más vertiginosa que ha vivido la mundialización del capitalismo y la globalización en todos los ámbitos de la vida social.

La globalización no debe entenderse solamente como profundización del mercado capitalista, también ha abierto un espacio para que los pueblos puedan levantar su voz y una oportunidad para la interacción y el reconocimiento de todas las culturas. Es así como ha contribuido a que el debate sobre el desarrollo humano incorpore una dimensión ética y moral del ser humano que postula la urgencia de una convivencia en paz, generando acuerdos básicos entre las naciones, los cuales han cristalizado en un amplio espectro de instrumentos jurídicos (derechos humanos) aprobados en las Naciones Unidas por representantes de las más diversas culturas y tradiciones políticas que construyen nuevos conceptos de “lo social”. La aplicación de tales instrumentos ha llevado a procesos de ratificación y reestructuración institucional, así como al impulso de políticas sociales y culturales dirigidas a lograr transformaciones morales entre la gente. La adopción de principios, leyes y acuerdos programáticos han mostrado que el desarrollo de “un equilibrio reflexivo” en el mundo es posible. Así como, que la institucionalidad es el camino más idóneo para lograr la cristalización de esos acuerdos básicos a nivel mundial y local para reducir la distancia entre este enfoque normativo y la realidad social. Se han creado, incluso, mecanismos globales de vigilancia y exigibilidad de este proceso, que no sólo lo evalúan permanentemente sino que lo alientan.

Si bien este promisorio avance pareciera garantizar un mundo basado en el reconocimiento de los derechos, las amplias desigualdades y brechas existentes, sobre todo en los países pobres, expresadas en demandas sociales y políticas por mayor justicia social muestran que ello es insuficiente. La irrupción de indígenas, ambientalistas, jóvenes y, en general, oprimidos reivindican formas de democracia que trascienden sus aspectos procedimentales, destacando ese carácter sociológico y político de los derechos y acentuando que obedecen a las leyes sociales y se encuentran, por consiguiente, atravesados por el conflicto y en ocasiones el antagonismo social. Es así como los derechos humanos no solamente son normas jurídicas y morales sino, sobre todo, campos de lucha y de oposición entre intereses e ideologías.

Hay que destacar que estos derechos no son nomológicos sino que tienen diferentes vertientes, las cuales obedecen a distintas aproximaciones a la realidad social y énfasis que le otorgan a las dimensiones de los derechos. Una es el liberalismo, la cual se presenta como la única portadora de los derechos humanos. Esta concibe el derecho asociado a individuos egocéntricos y entiende la libertad simplemente como “no intervención”. Se encuentran los aportes socialistas cuyos derechos están vinculados, sobre todo al acceso a la igualdad. Para lograr la igualdad en ocasiones hay que restringir la libertad de otros, particularmente las élites, y esto plantea un amplio debate acerca del ejercicio, pero, sobre todo, del acceso al poder.² El republicanismo es otra corriente que procura compatibilizar estos ámbitos ampliando la esfera pública, sin embargo ello tiene obvios límites cuando se topa con estructuras de poder vinculadas con el control de la riqueza y de los mecanismos de influencia social y política.

Todo esto está en debate hoy en día. La justicia, entendida como el acceso a los derechos humanos, no puede alcanzarse si no hay, al mismo tiempo, una solidaridad expresada institucionalmente en una amplia política social y productiva dispuesta a garantizar, como señala Sen, esa capacidad para el ejercicio de la libertad a través del acceso a bienes, recursos y talentos, a diferencia de las concepciones que privilegian el crecimiento económico y el efecto derrame para resolver el acceso a la satisfacción

2 Se ha oscilado, en efecto, entre los derechos a la libertad y los derechos a la igualdad. Uno de los aportes recientes del moderno “enfoque de derechos” es el reconocimiento de que lo jurídico no es una realidad exacta sino que expresa relaciones de poder y que, en consecuencia, tales valores constituyen un sólido matrimonio en el cual no es posible la disociación a no ser que se menoscabe uno u otro. De este modo la libertad no es posible conseguirla sin una capacidad asociada a la garantía de la igualdad, enterrando de esta manera esas concepciones egocéntricas e individualistas que limitan el derecho a la capacidad de elección de las preferencias en el mercado. Pero al mismo tiempo, reconocen que el colectivismo tampoco puede negar la autonomía del sujeto en el ámbito social y político, porque el poder social no se limita al mundo formal. Existen poderes fácticos que definen las relaciones de género, generacionales y culturales. Sin embargo, desvincular estos poderes del poder político y económico puede llevar, también, a construir formas esquizofrénicas de visualizar el mundo de hoy. No es posible realizar un cambio cultural si al mismo tiempo no hay recursos institucionales y económicos suficientes, pero ello choca con otro tipo de poderes fácticos: el poder de quienes controlan las fuentes de riqueza.

de las necesidades básicas. De este modo, la libertad dejó de ser un principio *deus ex machina* que define al sujeto simplemente como individuo auto-centrado y se transformó en una función de la distribución de la riqueza y del acceso al poder político y social de las mayorías. De modo que el mundo pareciera llegar a un punto en el que comienza a replantearse seriamente el orden vigente. También este debate reconoce que el sujeto no puede limitarse a expresiones occidentales sino, aceptando el valor de las culturas milenarias y sus aportes, incorpora los derechos colectivos de los pueblos indígenas a organizarse como milenariamente lo han hecho y a legitimar e incorporar saberes y conocimientos anteriores al proyecto de modernidad. El sujeto de derechos, en consecuencia, no solamente es un sujeto individual sino un sujeto que vive y se constituye en comunidad. Como lo explica Bautista:

El “Vivir Bien” constituye, en este sentido, el modo-de-existir donde se reúnen la identidad y el horizonte trascendental que estructura éticamente al sujeto como comunidad-de vida. (...) Su acceso a lo real, a crear realidad o un mundo pleno de significatividad, solo puede lograrse en tanto sujeto, cuyo horizonte trascendental es el despliegue del “Vivir Bien” como estructura de vida. (Bautista, 2011: 98)

Los pueblos y mayorías culturalmente desconocidas emergen como una realidad política que no solamente pone en el centro del debate su visión del mundo, sino que conduce a que los derechos como los conocemos deban ser revisados a la luz de la experiencia y la validez de éstas. Como afirma este mismo autor, se trata de un sujeto autoconsciente, un sujeto que en su constitución es capaz de “...saberse como sujeto” (Bautista, 2011: 95), en otras palabras de configurarse como actor social.

El ejemplo de los pueblos indígenas, particularmente en los países andinos, es sintomático, en este sentido, ya que no solo han demandado el reconocimiento cultural sino alcanzaron protagonismo social y político, a tal punto que agregan nuevos ingredientes a esta discusión y se proponen incluir nuevos conceptos y prácticas políticas y sociales ancestrales. A diferencia del pasado, estas iniciativas dejaron de ser insinuaciones o propuestas marginales planteadas por ONGs u organizaciones sociales o de la cooperación internacional que apoyaban al movimiento indígena, sino que son decisiones de un Estado. Ello fuerza al mundo a un nuevo acuerdo cultural. En otras palabras, no se trata hoy solamente de reconocer la lucha de estos pueblos por una identidad, sino de que estas identidades ya están permeando a la sociedad. Pero al mismo tiempo, ese proceso de reconocimiento pone algunas de sus tradiciones en discusión, ya que una de las características de todo proceso identitario es precisamente un proceso intercultural, en el sentido de la generación de intercambios y debates que se plantean desde una perspectiva crítica y constructiva. En este sentido, el resurgimiento de tales culturas traza una interesante paradoja: la crítica a la cultura occidental se orienta, como veremos posteriormente, en que privilegia la razón y soslaya las dimensiones espirituales y

naturales de la vida. Pero, al mismo tiempo, refuerza la idea de que “sin la razón” es imposible propiciar un acuerdo intercultural que retrotraiga las concepciones ancestrales. La noción de interculturalidad se encuentra basada en esta capacidad humana y cualquier esfuerzo por realizar un cambio cultural que recoja la cultura subalterna como un referente organizacional requiere de un esfuerzo racional expresado en una política institucional y en la lógica comunicativa. En este caso el intercambio no se da en condiciones de igualdad, aun cuando los pueblos indígenas estén ocupando cargos en el poder del Estado, interculturalidad se entiende como diálogo en condiciones en las que todavía debe garantizarse la equidad cultural.

2. La noción del “vivir bien” o “buen vivir”: tensiones y complejidades

La noción del “Vivir Bien” postulada en los países andinos como una concepción del mundo social, espiritual y natural originaria indígena es un buen ejemplo de este dilema, ya que, por un lado, se presenta como un horizonte ético y moral que procura recuperar una concepción subalterna y superar la visión individualista y hedonista del capitalismo y la perspectiva transformista del socialismo, pero, por otro lado, es una contribución implícita al esfuerzo nacional por forjar un desarrollo basado en la igualdad, equidad y el reconocimiento de los derechos humanos.

Es un régimen de verdad muy diferente al occidental-moderno, el cual, como han explicado Huanacuni (Huanacuni, 2010: 37-49 y Albó, 2011: 137-138) es compartido por aymaras, quechuas, guaraní y todos los demás pueblos que habitan el continente, desde el norte hasta el sur, en lo que ha sido llamado por el pueblo Cuna como *Abya Ayala* (América precolombina), basado en el modo de vida ancestral que ha sido preservado por algunas comunidades rurales indígenas originarias en la región, como los *Ayllus* de Potosí en Bolivia. Constituye una visión claramente iusnaturalista y agrarista (Medina, 2006: 62-67) cuyo elemento generador de la sociedad es el mito, el cual sincretiza lo espiritual, lo natural y lo humano.

Esta concepción es presentada como el eje ideológico que gobierna el cambio político y social en estas naciones, acompañada de otras perspectivas también presentes y de muy distinta fuente, (socialistas, desarrollistas, liberales y republicanas), tal como lo ha reconocido Alberto Acosta, intelectual de izquierda y ex presidente de la Asamblea Constituyente del Ecuador:

El Buen Vivir aparece como una categoría en la filosofía de la vida de las sociedades indígenas ancestrales, que va perdiendo terreno por efecto de las diversas prácticas y mensajes de la modernidad occidental. Sin embargo, sin llegar a una equivocada idealización del modo indígena, su aporte nos invita a asumir otros “saberes” y otras posibilidades. La visión andina, empero no es la única fuente de inspiración para impulsar el Buen Vivir. Desde círculos de la

cultura occidental se levantan cada vez más voces que podrían estar en sintonía con esta visión indígena y viceversa. (...) Además, el concepto del Buen Vivir no solo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas, humanistas y otros. (Acosta, 2011: 191)

Este sincretismo cultural y político quedó plasmado en las nuevas constituciones políticas del Ecuador y Bolivia, en los nuevos marcos institucionales y amplios debates académicos con contribuciones diversas. Hay en este proceso innegables aspectos positivos, siendo uno los más destacables la transformación de una concepción ancestral en un principio ético y moral de la nación, que vivía en los confines de la cotidianidad de las comunidades indígenas originarias y que recientemente ha comenzado a ser visibilizada y sistematizada sistemáticamente por pensadores indígenas, científicos sociales y políticos. Un paso que pareciera no tener retorno. Otro es el camino institucional como vía para dirimir confrontaciones sociales atravesadas estructuralmente por fracturas culturales que se remontan a más de 500 años y que provocaron odiosas y evidentes yuxtaposiciones culturales, pero que a diferencia de lo ocurrido en Centroamérica durante la crisis política de los años setenta y ochenta, se ha vivido como una “revolución pacífica”. No obstante, esta particularidad histórica, estos regímenes se debaten entre un proyecto nacional-popular, nacional-estatal o la radicalización del Estado Plurinacional (Mayorga, 2012). Esto ha generado que la demanda al reconocimiento cultural se haya bosquejado como el reconocimiento de un derecho que les asiste a quienes adhieren esos valores y costumbres y a una reinstitucionalización de la sociedad, que los incorpora de manera privilegiada, pero que conviven con fuerzas sociales y políticas portadoras de otros valores y enfoques generándose un claro sincretismo cultural, Por otra parte, las posiciones más ortodoxas de carácter indigenista proponen la refundación de la sociedad en torno a los principios éticos y morales que organizan los Ayllus, entendidos como “células estatales” (Medina, parafraseando a Albo, 2011: 51).

La emergencia de esta concepción ancestral trae consigo tensiones y complejidades conceptuales y morales muy interesantes para articular un concepto intercultural capaz de lograr el reconocimiento y la integración cultural de nociones modernas y ancestrales en una nueva idea social y política que procura construir sociedades integradas y dispuestas a la convivencia social y política. Los pueblos indígenas, principalmente en Ecuador y Bolivia, proponen la recuperación de su proyecto civilizatorio y, eventualmente, lo plantean como una contribución a la crisis que vive la humanidad.

No se trata, como se argumentó párrafos atrás, de una propuesta marginal, sino de sujetos emergentes que hoy son capaces de determinar la historia y de constituirse en una fuerza política viable, y que, por primera vez, ejercen una influencia real

(desde adentro) en las políticas del Estado como para incidir de manera efectiva en la concepción ética y moral de estas sociedades. Hecho que es trascendental, si se constata una historia política en la que el indígena, a pesar de su importancia demográfica y política siempre fue invisibilizado o neutralizado por los discursos nacionalistas de las élites tradicionales. Hoy, independientemente de las mediaciones, tiene una evidente presencia en los espacios políticos, sociales y mediáticos y en el discurso y la práctica estatal. Un ejemplo de ello es la madre de las leyes, la Constitución Política del Estado, la cual reconoce el carácter plurinacional de estos países. Como escribe José María Tortosa, la idea *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*:

... nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. Ya no será cuestión del “derecho al desarrollo” o del principio desarrollista como guía de la actuación del Estado. Ahora se trata del Buen Vivir de las personas concretas en situaciones concretas analizadas concretamente, y la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones. (Tortosa, 2009)

Este discurso de los pueblos indígenas consiguió en estas naciones transformarse en un elemento articulador de las clases subalternas, conjugando la crítica al neoliberalismo y a las estructuras políticas oligárquicas y excluyentes surgidas desde la conquista española con una crítica abierta al proyecto de modernidad. Es así como, clases medias y altas e inclusive empresarios vinculados al mercado interno, movimientos populares (obreros, estudiantes, campesinos, feministas y ambientalistas) y pueblos indígenas han comenzado a configurar, como planteó el pensador italiano Antonio Gramsci, un nuevo bloque histórico, con las tensiones y contradicciones naturales de los procesos institucionales de este género.

La emergencia de estos pueblos no se dio a través de procesos revolucionarios sino a partir de rupturas pactadas y de una práctica republicana. En consecuencia, el debate y las tensiones han venido adquiriendo ricas formas de debate político, que no se ha limitado a la relación entre estos grupos emergentes y los poderes precedentes sino, también, entre las mismas fuerzas que postularon el cambio, las cuales se han decantado entre conceptos y posiciones distintas acerca de cómo debe abordarse ese proceso de transformación. Ello ha planteado una riqueza política aún mayor y le ha dado ribetes muy interesantes para una propuesta institucional de transformaciones que se enmarcan en una visión, sobre todo republicana.

3. El mito como elemento articulador

La diferencia, sin embargo, entre la emergencia de los planteamientos indígenas producto de reivindicaciones políticas y sociales, tal y como ha ocurrido en los últimos treinta años, y la situación de hoy es que hay incidencia en el poder político. Hecho que permite que este discurso emane desde estructuras ancladas

en el Estado y levante una poderosa voz planteándolo y hablándolo en sus propias lenguas, antes totalmente subordinadas y a punto de la extinción. Como señala Choquehuanca (2011), una de las razones principales que ha permitido al mundo mirar con perplejidad la irrupción de culturas que solamente existían en “el folklor” es la reivindicación de la identidad, no solamente la dignidad. Hecho que el mismo autor lo presenta como una diferencia con las miradas socialistas. El mito social se transformó en el faro que permitió la resistencia y luego condujo y alimentó esta impresionante transformación cultural y política. Como argumenta Bautista el mito es un referente de verdad que se basa en el conocimiento originario. “Todas las certidumbres no descansan en el vacío sino en certezas previas y fundantes de toda certidumbre posterior” (Bautista, 2011: 99) Según Choquehuanca, “Sabíamos que nuestro arribo iba a llegar, sabíamos que vamos a volver a ese camino de equilibrio, no podíamos estar en la oscuridad todo el tiempo, sabíamos que vamos a volver, vamos a gobernarnos nosotros mismos” (Choquehuanca, 2011: 79). Es así como, de acuerdo con este autor, esta añoranza del regreso al poder (el mito) estuvo encarnada y fue alimentada a través de todos estos 500 y más años en Atawallapa, Tupaj Amaru, Katari y otros líderes indígenas. Junto a ello el mito también afloró alrededor de este concepto de vida que emerge hoy como un referente ideológico significativo para estas naciones. Las condiciones han cambiado y ese regreso se da en el marco del concepto moderno de nación y de una sociedad en la que se mezcla el mestizaje, los pueblos originarios, la exclusión cultural y social, las determinaciones culturales y económicas del capitalismo en su fase globalizada, la democracia constitucional como aspiración y movimientos y organizaciones sociales que reflejan lo ancestral y lo moderno. Bajo ellas resurge ese regreso y aparecen muy complejos e interesantes dilemas y desafíos, ya que el proyecto se presenta como una propuesta articuladora bajo el matiz de lo indígena, de ahí que han cambiado el concepto kelseniano de nación por la idea de un Estado Plurinacional, lo cual genera interesantes pero complejos desafíos institucionales y políticos.

No es cualquier mito, porque no fue cualquier cultura, la extraordinaria capacidad de generar conocimientos, resistir y mantenerlos a lo largo de cientos de años a pesar de los procesos de aculturación y su imbricación en prácticas sociales, artísticas, estéticas y políticas capaces de filtrar la modernidad pero sin someterse totalmente a ella, son algunos de los elementos que explican la razón por la cual más de 500 años a pesar de que tuvieron que (sobre) vivir en condiciones tan adversas no fueron suficientes para exterminar esta cultura. Es en este sentido, que a mi juicio, Bautista argumenta que Vivir Bien significa “vivir como se vivía antes”, no como un retorno al paraíso perdido, porque esto es ya imposible, sino como un recuperar la estructura ética (Bautista, 2011: 109) y estética³. Este argumento tiene un valioso

3 Choquehuanca hace una interesante reflexión reclamando el estatus de arte a toda la riqueza cultural indígena, que, a su juicio, se soslaya des de lo occidental dándole el calificativo de artesanía o folklor, otra manera de minimizar los aportes estéticos de los pueblos indígenas como arte (Choquehuanca, 2011: 75-92).

significado ya que ese mito fundante no es necesariamente volver a lo mismo pero si implica mantener esa eticidad de la tradición.

Hay que destacar, sin embargo, que este proceso no está fundado solamente en un pueblo indígena sino que reconoce un crisol de identidades y de pueblos indígenas y grupos sociales excluidos que no se reconocen como tal pero adhieren ese proyecto. Además, se encuentra atravesado por las instituciones modernas, los intereses y las tensiones y contradicciones sociales y políticas de la nación en el sentido republicano del término. En razón de ello, estas identidades emergentes son identidades ineludiblemente recortadas e influenciadas por el discurso inconcluso de la modernidad (una cultura política) existente en estos países, lo cual le otorga una cierta especificidad que es difícil de comprender y determina la trayectoria y naturaleza de este proyecto de cambio. Por ello, el idealismo que procura configurar una visión pura de esta concepción plurinacional choca irremediabilmente con una realidad cultural, política e institucional pre-existente que le da un matiz complejo y conflictivo al proceso y que no puede analizarse con las miradas tradicionalmente occidentales. Para algunos dirigentes y pensadores indígenas, sobre todo en Bolivia, se trata de restablecer las instituciones políticas y sociales incaicas, la pregunta es si ello es viable. Sin embargo, ha habido esfuerzos importantes como transformar el Estado nacional en plurinacional y reconocer la estructura político administrativa de la comunidad indígena originaria en un nivel similar de autonomía al concepto moderno de municipalidad. Un ejercicio político administrativo difícil pero revelador en ese intento de generar formas estatales que articulen lo ancestral y lo moderno.

4. Interpretaciones del “Vivir Bien”

Intelectuales y científicos sociales indígenas, académicos, científicos sociales y políticos de izquierda se han dado a la tarea de interpretar, conceptualizar y sistematizar esta noción del “Vivir Bien”. Asimismo, en cuanto ahora es un discurso estatal y, no solamente subordinado, ha obligado a los técnicos a realizar un esfuerzo de operacionalización en estrategias, políticas, planes y programas. (Plan nacional de desarrollo en Bolivia y Ecuador). Hasta los tecnócratas internacionales se han esforzado en traducir esta noción ética y moral en el discurso positivista del indicador social. Pero hay que reconocer que este es un discurso que ha logrado preservarse, sobre todo, oralmente y ha sobrevivido en las prácticas sociales de los ayllus o comunidades originarias. Este no es un relato que, como las nociones premodernas de los griegos, pudo ser sistematizado en escritos originales, dado que la conquista arrasó con íconos de una civilización y solo ha podido ser reconstruida gracias a los esfuerzos arqueológicos y a la preservación de la tradición oral. De ahí que se localicen importantes contribuciones e interpretaciones de este concepto, que procuran realizar este esfuerzo.

Hay dos corrientes que pueden identificarse claramente y cuya producción es tan reciente como los nuevos regímenes políticos: 1) la visión en la que planificadores, científicos sociales y políticos, sobre todo de izquierda, proponen un cambio social inspirado o que toma en cuenta como un referente serio esta noción, formulando una interpretación que pone énfasis en el desarrollo sustentable, en una modernización con “rostro humano” y en armonía con la naturaleza y los derechos humanos; 2) la corriente indígena, que hace un esfuerzo por sistematizar el concepto como una propuesta moral y filosófica capaz de presentar la organización social indígena como una perspectiva distinta a las concepciones modernas del capitalismo y socialismo. Pareciera existir una diferencia sustancial entre ambas construcciones.

4.1. El vivir bien como un concepto alternativo del desarrollo

La primera corriente hace una interpretación que rescata, sobre todo, el carácter anti-neoliberal y anti-capitalista del concepto basándose en los contenidos éticos que aluden a nociones modernas como el desarrollo humano *vis a vis* la modernización sin fin del capitalismo salvaje, y los derechos humanos. Uno de los primeros intentos es la reflexión que se realiza en el marco del debate constituyente en Ecuador, en el cual se hace un esfuerzo por conceptualizar *Suma Kawsay* (buen vivir en quechua). Para Alberto Acosta, el Buen Vivir coincide con una concepción de la economía basada en el ser humano, dirigida a privilegiar la solidaridad sobre la competencia, los derechos humanos, incluyendo la libre circulación y protección de las personas, y un esquema de descentralización y autonomía que garantice la equidad y la participación. En tal sentido

...el suma kawsay [...] conmina a superar el extractivismo y a construir conscientemente una economía pospetrolera. (Acosta, 2009: 27)

Para alcanzar tal propósito se debe reconocer que el principal factor de producción es el ser humano, el que, a su vez, siempre viviendo en armonía con la Naturaleza, es el objetivo del desarrollo. (Acosta, 2009: 29)

Para la feminista y economista Magdalena León el desafío consiste en “afrontar transformaciones de fondo que lleven a una economía centrada en la acumulación y la tiranía del mercado, hacia una orientación de estabilidad de la vida, la justicia y la democracia” (León, 2009: 63). Para ella esta visión está en la noción del *Suma Kawsay*, la cual:

... hace parte de todas las formas de trabajo y producción - reproducción orientadas a la subsistencia (que en nuestra economía diversa conviven con las regidas por la acumulación), en las propuestas de economía solidaria (con sus alcances de modelo alternativo), en la economía del cuidado humano (protagonizado por mujeres en condiciones de subordinación); constituye el

centro de las formulaciones feministas de la economía y adquiere singular fuerza y sentido contemporáneo en la economía ecológica. (León, 2009: 64)

Otro intento es la elaboración de los planes de desarrollo tanto en Ecuador como en Bolivia, los cuales ponen énfasis en el acceso a las necesidades básicas, entre otras prioridades necesarias para una transformación productiva que genere un mayor desarrollo en estas naciones. Contexto en el cual se realizaron debates acerca del Buen Vivir y el Vivir Bien. En uno de ellos, el entonces Ministro de Planificación del Ecuador René Ramírez definió el *Suma Kawsay* como

...la satisfacción de las necesidades de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público y lo común para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros- y a la naturaleza- entre diversos pero iguales, a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello viabilizar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido. (Ramírez, 2011: 61)

La vida buena de matriz aristotélica surge en el contexto de estos debates como un referente importante para comprender esta noción del Vivir Bien. Primero, contribuye a establecer un ligamen con las civilizaciones occidentales que alimentaron la modernidad. Segundo coadyuva a estos autores a mostrar que estas concepciones éticas basadas en una idea humanista no se limitan a los pueblos indígenas de los países andinos, sino que forman parte de la recuperación, para decirlo en términos de Habermas, de estas energías utópicas que definen el proyecto de modernidad, el cual fue colonizado por las concepciones instrumentales presentes en el capitalismo. La vida buena está asociada al logro de la felicidad y vinculada con la virtud cívica. Últimamente, hay esfuerzos por incorporar estos elementos y medir el bienestar como una función del acceso a bienes y servicios básicos y a ciertas condiciones como seguridad ciudadana, ausencia de conflicto y cohesión social, que garanticen una mayor compenetración entre el individuo y la sociedad. Pero Vivir Bien, como bien ha señalado Albó (2011: 141), no puede medir solo el acceso a determinados bienes materiales, ni se puede realizar una cuantificación económica, ya que esta noción incluye dos elementos adicionales, que son centrales: la calidad de las relaciones sociales, por ello este autor define Vivir Bien como convivir en paz, y la calidad de la Madre Tierra.

4.2. La concepción indígena

Contrariamente a esta concepción que mezcla distintas fuentes del pensamiento social y político modernos orientados a configurar una opción humanista del desarrollo que recoge aspiraciones de los pueblos indígenas, los intelectuales indígenas claramente ubican su concepto como una perspectiva anti-modernidad. El canciller boliviano David Choquehuanca es muy claro al establecer esta línea divisoria:

A nosotros, nos han ofrecido dos caminos, un camino que va por el lado del capitalismo y un camino que va por el lado del socialismo. Para el capitalismo, lo más importante es la plata, la obtención de la plusvalía, la ganancia, el dinero, la vida no le importa. La ley fundamental del capitalismo es la obtención de la plusvalía, lo más importante es la plata, el capital. Por otro lado, para el socialismo lo más importante es el hombre, el socialismo busca la satisfacción de las necesidades cada vez más crecientes, tanto materiales como espirituales, del hombre, esto he aprendido de Cuba. Para nosotros los indígenas, para el Vivir Bien, lo más importante no es el hombre, lo más importante no es el capital, estamos contra el capitalismo porque el capitalismo no considera siquiera, no le importa la vida, por eso, tenemos muchas coincidencias con el socialismo. Queremos nosotros satisfacer, buscamos la satisfacción de las necesidades de los seres humanos, pero para nosotros lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, lo más importante para nosotros es primero están los ríos, las piedras, los árboles, las montañas, nuestros lagos, plantas y animales. Después estamos nosotros, y nosotros somos una parte, una pequeña parte del cosmos, simplemente somos eso. (Choquehuanca, 2011: 91)

La concepción indígena se basa en una idea multidimensional y espiritual del mundo que tiene arraigo en una visión naturalista y cosmológica de la vida. No es una concepción moderna, en el sentido de que no le interesa el control y la razón instrumental, aunque si le da un énfasis a la comunicación como elemento constitutivo de la comunidad. Como señala Albó:

En el contexto aymara y andino (...) no se trata de los bienes “materiales” sino también los espirituales, como son todos los intercambios de reciprocidad, los compadrazgos y las celebraciones, que van siempre cargados de afecto y cariño. Además, se podría añadir que las familias aymaras tampoco viven aisladas sino en una red de intercambio intenso con el resto de la comunidad y ayllu. (Albó, 2010: 136)

Uno de los principales ideólogos aymaras del Vivir Bien en Bolivia, Fernando Huanacuni, coincide con esta visión del *Suma qamaña*:

...es el proceso de vida en plenitud. La vida en equilibrio material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en armonía, en el equilibrio interno

y externo de una comunidad. Es el camino y el horizonte de la comunidad, alcanzar el suma qamaña, que implica primero saber vivir y luego convivir. Saber vivir, implica estar en armonía con uno mismo: estar bien sumanqaña y luego saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia. (Huanacuni, 2010: 15)

En tal sentido, Choquehuanca afirma que “Vivir bien” es un concepto particular que se basa en principios y conceptos de la vida y de la comunidad que responden a formas de vida y de organización política social ancestral de los pueblos indígenas (Choquehuanca, 2011: 75-92).

Hay una eticidad clara en esta noción que de algún modo sistematizó Dominique Temple como vivir como humanos, vivir en convivencia, intercambios y reciprocidad, una valoración al otro distinto y una espiritualidad. En el inevitable juego de identidades del mundo moderno, ello conlleva necesariamente a mostrar la diferencia que existe entre ese ideal ético y la comprensión del ser humano como parte de una lucha permanente por el éxito y ser mejor. En este sentido, hay una crítica a la modernidad (socialismo y capitalismo), a la cual considera como la causa de los problemas que vive el mundo actual. Uno de los autores más profundos sobre este tema Javier Medina le da un alcance aun mayor a este concepto, destacando que responde a una lógica y una construcción del conocimiento radicalmente distinta a la occidental basada en ese equilibrio, reciprocidad y complementariedad. Es así como,

...dentro de la lógica de la complementariedad de opuestos, llamar la atención sobre nuestras otras potencialidades reales, ventajas concretas y oportunidades, dentro del horizonte de la tercera revolución científico técnica y el tercer ciclo rebelde anticolonial indígena, para construir una sociedad convivial de equilibrio y calidad de vida; eso, justamente, significa Suma Qamaña. (2006: 26)

El concepto indígena no diferencia lo natural de lo social, como se hace en las concepciones modernas, incluyendo el marxismo, como una de las principales fuentes del pensamiento social de occidente. Como bien señala el sociólogo ecuatoriano Rafael Quintero:

Lo que expresa el Buen Vivir es la aspiración del ser social, no el reflejo de lo realmente existente, aunque su importancia radique en incorporar a “la naturaleza en la historia”. Se trata de un cambio fundamental en la epistemología moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la episteme moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura. (Quintero, 2009: 89)

La naturaleza constituye un ser vivo y es parte constitutiva del concepto de comunidad. He ahí una de las principales diferencias entre la interpretación de los

científicos y políticos de esta noción y la de los indígenas. Comunidad es algo más que lo social, articula lo social, la naturaleza y el espíritu, en una unidad indisoluble, basada en una concepción mítica del mundo, que la modernidad rompe proponiendo un proceso no sólo de secularización de lo social, sino de expulsión y búsqueda de control de la naturaleza.

En el mundo occidental monoteísta y antropocéntrico, el hombre es imagen y semejanza de dios, está por encima de la naturaleza y, por consiguiente, aspira a ser como él. Su lucha es contra su naturaleza, de ahí que adopta la razón como el mecanismo para acercarse a esa idea divina del hombre (Jesucristo) y en ese afán pierde la dimensión espiritual de su ser (necesita asesinar al ungido para mostrar que Dios no es hombre pero que el hombre es una criatura de Dios). Para los indígenas ocurre todo lo contrario, la comunidad incorpora a los ancestros como elementos espirituales presentes en la vida de la persona y de la comunidad. Comunidad equivale a tres dimensiones: hombre, espíritu y naturaleza, las cuales deben estar en equilibrio y armonía. En este sentido, comunidad no es solamente la integración de personas en un colectivo o totalidad, como es calificada por el estructuralismo de Durkheim, cuya identidad se sobrepone a sus partes, sino es una célula viviente, vital, que integra las tres dimensiones de la vida. A diferencia de la sociedad moderna, donde la identidad es un proceso de adscripción individual, en la noción indígena del “vivir bien” no hay tal proceso de individualización o de preferencias que se vive durante la sociedad moderna. Hay una jerarquía en la cual personas mayores, las que tienen una conexión especial con el cosmos y los ancestros y las autoridades (rotativas) tienen un peso fundamental en la guía de las decisiones pero se deben a la comunidad.

Los conceptos como complementariedad y reciprocidad son los que marcan las relaciones entre las personas y las comunidades. Mujer y hombre son sujetos complementarios dado que cumplen funciones diferenciadas en la sociedad. La niñez, por su parte, es considerada un proceso de socialización hacia la adultez, no una ruptura que establece un período de moratoria y de preparación para el trabajo, como ocurre en la sociedad moderna. De ahí que conceptos modernos como Escuela no forman parte de las costumbres ancestrales de esta sociedad.

Los valores que se traducen en prácticas sociales son concebidos como una dinámica natural o “dones”, más que procesos de racionalización expresados en instituciones organizadas conscientemente, tal y como lo conocemos en occidente. La competencia o el control social como factor ajeno a la sociedad no existe en sentido estricto, todo es un proceso endógeno marcado por la comunidad. Asimismo, el ancestro dentro de la concepción indígena tiene un destacado peso en la comunidad, lo cual es un reconocimiento de su carácter histórico. El ancestro sigue presente en el mundo y es un referente permanente. Esta presencia es histórica y social, pero, sobre todo, espiritual e intersubjetiva. Mientras tanto la sociedad moderna se encuentra sometida a una modernización incesante, que prácticamente le niega

la historicidad a la persona, ya que el afán es el cambio, la innovación, el control del devenir, no importa el costo. Dos ejemplos de ello son los siguientes: en las sociedades industrializadas no hay tiempo para cuidar a la niñez ni a los ancianos, por lo tanto el cuidado deja de ser una función de la familia y se transforma en un papel del Estado o del mercado. La historia deja de ser una realidad cercana a la persona y los valores dejan de transmitirse familiarmente, los ancianos ya no cumplen rol alguno en la sociedad y muchos de ellos desmemorizados son recluidos en lugares especializados, mientras los jóvenes siguen la carrera deshumanizada por lograr el éxito y colonizar el futuro. Todos ellos están en función del futuro (seguros, mercados a futuro, concepto de riesgo, etc).

El concepto ancestral no pretende colonizar el futuro, como la modernidad, pero sí mantener el contacto con el pasado. El pasado es un referente para construir un futuro ajustado a las enseñanzas de quienes acumularon experiencia y sabiduría. No hay una obsesión por colonizar el futuro porque no hay la perspectiva instrumental del control como eje de su sociedad, se trata de vivir bien el presente en una situación de equilibrio y armonía natural, social y espiritualmente. Por ello, la idea de que el futuro está en el pasado reafirma esa visión historizada de la realidad y esa importancia que cobra el ancestro en la vida futura. La evolución de la sabiduría es capaz de mostrar el camino correcto a todos.

Si bien esta concepción puede entenderse como una perspectiva mítica de lo social, constituye a decir verdad una racionalidad diferente de la que predomina en la sociedad moderna. Medina hace un esfuerzo muy sistemático por mostrar que este concepto, en tal sentido, no solo implica una manera diferente de concebir la vida sino una lógica distinta (complementariedad de opuestos y tercero excluido) que se esfuerza para comprender el mundo, conlleva un pensamiento o una apropiación muy diferente de la realidad que nos circunda. No hay, en consecuencia, un concepto de desarrollo y menos de modernización tal y como se concibe en la sociedad moderna, en la cual “todo cambia” y el mundo está en función del futuro, entendido como colonización del mañana. Tampoco hay una noción de orden social y, por tanto, de conflicto social. El orden está establecido a partir de jerarquías insolubles e incuestionables de carácter natural en el marco de una comunidad que se sobrepone sobre los individuos. La noción de democracia, por consiguiente, no existe como tal, dado que es una forma moderna de racionalización de la participación y el poder político. Menos aún, la noción de derecho humano, que implica otra racionalización, esta vez de la relación entre los individuos y la comunidad. La política, desde esta perspectiva, tampoco existe porque no existen intereses (es una sociedad pobremente diferenciada) y no hay un reconocimiento del poder en virtud de que las relaciones son de complementariedad y reciprocidad y no de competencia. Vivir bien es convivir en paz. Choquehuanca es bastante explícito cuando critica a las posiciones de izquierda en el sentido de que los pueblos indígenas no luchan por la dignidad sino por la identidad.

5. Interculturalidad, derechos humanos y el vivir bien: entre lo factico y lo ético

La incidencia de los pueblos indígenas en el ejercicio de poder del Estado ha llevado a que su discurso adquiera viabilidad y facticidad y se convierta en un elemento generador de políticas públicas, lo cual implica que éste se encuentre sometido a procesos de rearticulación. Este es otro espacio, el espacio de la política y la técnica, el cual filtra los conceptos, los contamina y los devuelve procesados. Una cosa es la ética expresada en un discurso con pretensiones utópicas y otra la “real politik” que se procesa en acuerdos programáticos y normas técnicas y administrativos capaces de transformarse en acciones plausibles.⁴

La complejidad que tiene ello para los pueblos indígenas es que deben adoptar códigos de la modernidad para proponer un enfoque no moderno (a través de un instrumento moderno como la política pública), que con este afán de transformar la filosofía en una política estatal, pueden perderse dimensiones de su propuesta al mismo tiempo que incorporan elementos de las otras perspectivas. La vía que proponen algunos de sus más representativos ideólogos para evitar este riesgo, es limitar la política al reforzamiento de las Comunidades Indígenas Originarias en el marco de transformaciones político administrativas de fortalecimiento de su autonomía y de las concepciones agraristas. Esto robustece la pervivencia del concepto pero tiende a limitar la potencialidad emancipatoria con la que irrumpe el movimiento indígena desde los años noventa. De hecho, lo que para algunos autores (Medina) es una potencialidad, puede constituir al mismo tiempo una debilidad de esta nueva propuesta, ya que limitar la experiencia a lo rural en la que individuo, comunidad y naturaleza forman una unidad indisoluble, puede resultar contraproducente para sus afanes de convertirse en un discurso hegemónico, en el sentido de como lo viene postulando Ernesto Laclau, sobre todo porque estas estas naciones son sociedades urbanas. Donde la problemática y cultura es muy distinta a las comunidades rurales, aunque preservan, como dice Albó, costumbres y valores indígenas, y las estrategias para adoptar políticas públicas alineadas con esta noción, posiblemente serán muy diferentes a las implementadas en el área rural.

Como se puede ver, esta es una tarea compleja y desafiante y con enormes riesgos. La hipótesis que se sostiene en este trabajo es que se ha venido dando una yuxtaposición de posiciones, entre las originarias y las funcionales que recuperan este concepto ancestral. Ello ha tendido, gradualmente, a generar intercambios que parecieran ir propiciando un diálogo intercultural y la articulación de nociones

⁴ Hay que recordar que la formulación, adopción e implantación de las políticas no solamente es un proceso de racionalización social que procura conducir la sociedad hacia un fin (estratégico y teleológico) sino que, además, implica una condensación de fuerzas (coaliciones y tensiones entre grupos sociales y políticos) que redefine los términos originales de la propuesta.

indígenas y modernas en un nuevo discurso plurinacional-estatal, principalmente, en el caso boliviano, donde el protagonismo indígena es palpable. El asunto es más que discursivo, enfrenta retos políticos alrededor de variables estructurales de peso, que le otorgarían al discurso indígena una mayor o menor incidencia en el nuevo discurso hegemónico. Concretamente, me refiero a la atención de algunos dilemas producto de la exigencia económica y social inmediatas que enfrentan estas sociedades para asegurar la solución de los graves problemas de pobreza y de desigualdad, como, por ejemplo, la determinación extractivista de la economía, la transformación productiva y la modernización, el desarrollo urbano y metropolitano, el sistema político y la atención a las profundas desigualdades y exclusión hacia las mujeres y la niñez, particularmente los que viven las zonas rurales. Dependiendo de cómo se resuelvan estos dilemas la noción del Vivir Bien puede constituir tan solo un insumo de un discurso emancipador con fuertes rasgos occidentales o puede transformarse en su eje.

La experiencia de operacionalización del enfoque de los derechos humanos⁵ puede contribuir a trazar una ruta y a alimentar este inevitable diálogo intercultural de una manera tal que refuerce la importancia estratégica de que el Vivir Bien se consolide en un paradigma de las políticas de cambio social y cultural. ¿Qué es el enfoque de derechos humanos? El reconocimiento, en primer lugar, de que las normas deben expresarse legalmente para que puedan cumplir ese rol democratizador de lo social⁶, pero que al mismo tiempo no pueden reducirse a ellas sino que implica desarrollar un cambio cultural. En segundo lugar, quiere decir que legítimamente tales cambios deben expresarse en rutinas sociales nuevas o transformadas a través de lo que se han denominado las (nuevas) instituciones sociales y políticas. En tercer lugar, implica generar una institucionalidad producida por políticas encargadas de organizar el Estado y la sociedad hacia estos fines y; en último lugar, propiciar sujetos capaces de reflexión y acción (actores sociales) enmarcados en una eticidad basada en el reconocimiento recíproco.

5 Es necesario hacer una precisión para dejar en su justo lugar a los derechos humanos, más allá de cualquier uso que se haya hecho de este concepto. Estas normas y posiciones morales sobre el quehacer social y político nacieron en el contexto del inicio del capitalismo, en el que se alimenta de las ideas más individualistas de las concepciones neoclásicas pero también de las luchas del movimiento obrero y social por la defensa y garantía de sus derechos civiles y políticos. No es cierto que los derechos humanos constituyan exclusivamente una concepción burguesa de la sociedad, una manifestación de ello es que han venido ampliándose en la medida en que las demandas y luchas sociales se han extendido, incluyendo la demanda al reconocimiento de los derechos de identidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, ciertamente los derechos humanos constituyen una expresión de la modernidad que procura “racionalizar” relaciones que hoy se reconocen mediadas por el poder, como, por ejemplo, los derechos de la niñez que procuran alcanzar un reconocimiento entre la sociedad adulta de sus derechos de libertad y autonomía; así como el derecho de acceso a un mínimo del bienestar o los derechos de las mujeres que exigen igualdad y equidad con respecto a los hombres.

6 El politólogo estadounidense David Easton definía a la política pública como una imposición autoritaria de valores. Este es el sentido de la norma legal, un esfuerzo por cambiar la cultura y las instituciones de la aprobación democrática de leyes, que deben ser de acatamiento obligatorio.

El enfoque de los derechos humanos, desde esta concepción progresista, puede contribuir a realizar la transición entre una filosofía de la vida y un paradigma capaz de atravesar las instituciones. De hecho, una de las características de los nuevos regímenes con base indígena consiste en la refundación del Estado a través de un nuevo marco jurídico, el cual inició con una nueva Constitución Política del Estado y ha continuado con una serie de importantes leyes que redefinen las relaciones sociales y la organización jurídica, política y territorial de estas naciones. La falta de un esfuerzo de operacionalización de todo este marco ético y normativo, también lo ha vivido el enfoque de los derechos humanos en sus primeras etapas, impulsadas por agencias del Sistema de Naciones Unidas y organizaciones no gubernamentales promotoras de los derechos humanos. Este enfoque se plantea un desafío semejante al que enfrenta la noción del Vivir Bien: la transformación de las instituciones como la vía más sensata para superar las relaciones de desigualdad y de dominación entre hombres y mujeres, niñez y adultez, pueblos indígenas y minorías étnicas, etc.

¿Cuáles son los aportes y sacrificios conceptuales para alcanzar una sociedad intercultural en la cual esta noción del Vivir Bien se articule al concepto de los derechos humanos? Primeramente hay que comenzar señalando que son perspectivas que proponen planteamientos morales y éticos que procuran horizontes utópicos semejantes y una crítica al reduccionismo instrumental de la sociedad moderna. Algunas de estas similitudes son las siguientes: 1) el carácter humanista y no instrumental de ambas concepciones. Los derechos humanos ponen la centralidad en el sujeto y se reconocen como holísticos, mientras la concepción indígena apuesta a la vida como la única manera de garantizar la existencia. Ambos parten de un *ethos* similar. 2) el énfasis en el reconocimiento recíproco y la complementariedad. En el primer caso, el reconocimiento implica la interlocución del otro sujeto en condición de igualdad y la complementariedad: reconocer la diferencia. Mientras que en el segundo caso, reconocimiento y complementariedad implican aceptar el valor y la contribución del otro basado en el don de reciprocidad. 3) la importancia que le asignan a la convivencia en paz, el encuentro, como intercambio y comunicación. En la concepción de los derechos humanos la acción comunicativa se asegura con el desarrollo de la esfera pública, mientras en el Vivir Bien en torno al concepto de comunidad en la que hay un encuentro y una convivencia social.

Si bien, como ha podido verse, cada uno de estos ámbitos de coincidencia tienen matices diferentes, se encuentran las condiciones para emprender un sincretismo cultural que puede contribuir a proponer una modernidad diferente o, mejor dicho, una post modernidad capaz de articular en un nuevo proyecto civilizatorio una perspectiva basada en garantizar la existencia de la vida en el planeta y de un sujeto social protagónico que tiene como principal propósito ético y moral el bienestar, el equilibrio y la participación plena. Los derechos humanos han evolucionado en la historia, ya que son espacios para discutir la eticidad y moralidad de la sociedad contemporánea. La noción del Vivir Bien contiene elementos que van más allá de las

formulaciones institucionales y culturales occidentales, ya que propone un concepto de la vida que trasciende los conceptos occidentales de vida social y política, sin embargo puede retroalimentar esa concepción de los derechos humanos postulando las nuevas perspectivas y obligando a su debate y reformulación. Ya hay avances en este sentido, como la incorporación del pluralismo jurídico dentro del Sistema de Administración de la Justicia en Bolivia, la cual debe traducirse en un acicate no sólo para organizar y reglamentar una forma ancestral de justicia sino para generar un debate internamente en la institución de la justicia propiamente tal, la Ley de la Madre Tierra recientemente aprobada, ambas tienen como referente los saberes y prácticas sociales indígenas y el concepto de la educación intra e intercultural que incluye como de sus elementos fundamentales la recuperación de las lenguas indígenas como una lengua del saber y no simplemente para la comunicación y que implica la transmisión y preservación de los saberes ancestrales. Desafíos jurídicos, conceptuales y operativos, ya que la aprobación de la ley no es suficiente para traducir ello en políticas y en el cambio cultural.

Este diálogo no está exento de tensiones, es un espacio para alcanzar acuerdos interculturales dentro de un proyecto de cambio social dirigido a asegurar el acceso al poder y la inclusión cultural. Ello es un campo de lucha y de negociaciones y el Vivir Bien, como hemos visto dejó de ser un concepto de vida de los pueblos indígenas para transformarse en un discurso con posibilidad de ser hegemónico, lo cual para este pensamiento es un tránsito ambicioso pero, al mismo tiempo sinuoso. Además, hay que reconocer que el referente ancestral está mediado, ya que si bien pueden identificarse formas de organización social como las comunidades indígenas originarias que se aproximan más a este “modelo” de vida social y natural, también es cierto que las comunidades indígenas, aun las que se encuentran en el estado más “puro”, ya están atravesadas por la modernidad y sus consecuencias. Ello puede constatarse con la entronización de la violencia política y social en estas naciones, pero sobre todo en Bolivia. El día nacional de la mujer la Ministra de Comunicación Amanda Dávila se preguntaba por qué existe la violencia en Bolivia y respondía que existe porque la constitución de esta sociedad ha sido violenta, primero la conquista y luego la extracción de sus recursos naturales utilizando un poder político excluyente y autoritario. En tal sentido, así como es posible concluir que en ninguna sociedad los derechos humanos existen como una realidad absoluta también se puede llegar a una conclusión semejante con el Vivir Bien. Algunas sociedades se acercan más a este código moral que otras, al igual que en algunas comunidades indígenas o ayllus se practica de manera más plena el Vivir Bien. Estas son nociones normativas que proponen horizontes que buscan orientar nuestras sociedades. En cuanto tal, son nociones que se encuentran atravesadas por tensiones y cuya aplicación resulta compleja y mediada. De ahí que es necesario hacer la diferencia entre el concepto normativo y la política. Mientras el primero tiene un cuerpo relativamente coherente el segundo está sujeto a interpretaciones. Es por ello que hoy podemos

identificar esta diferencia entre el concepto del Vivir Bien esgrimido por los ideólogos indígenas y el recogido por los intelectuales, académicos y tecnócratas y el expresado en políticas, planes y programas. Diferencia que reconoce Choquehuanca cuando analiza los avances logrados en el Plan Nacional de Desarrollo “Vivir Bien” del primer período del gobierno del presidente Evo Morales Ayma y las enormes limitaciones que presenta para expresar esta idea motriz de origen indígena.

También hay que recordar lo que hace ya bastantes años nos proponía el economista y teólogo alemán Franz Hinkelammert: estos son conceptos límites (horizontes utópicos). En consecuencia, no existen de manera pura, solamente en su eticidad, sino que se encuentran sometidos a debates intensos y en la medida que se plantean como políticas a modificaciones inevitables. De modo que “las pérdidas” conceptuales pueden constituirse en ganancias políticas si logran tener capacidad articuladora. Uno de estos aspectos que puede refuncionalizarse es el mito, en la medida en que puede transformarse en una aspiración de democracia e inclusión. Quizá esa perspectiva iusnaturalista puede ir abriendo paso a otra en la que se haga un esfuerzo por recoger los principios y categorías centrales de esta noción indígena articulándolos a una propuesta de racionalización social que recoja las dimensiones emancipatorias de la modernidad, tal y como lo planteó Habermas, cuando analiza críticamente su discurso.

En occidente estamos acostumbrados que cuando hablamos de democracias, esfera pública o ciudadanía nos remontamos a los filósofos griegos o cuando se trata del derecho al derecho romano, por ello existe la tentación de remontarnos a la fuente del pensamiento occidental: el concepto aristotélico de la buena vida, para discutir el Vivir Bien, aunque como señalan Choquehuanca y Medina, son conceptos muy diferentes. Lo interesante es que tal práctica es común entre los intelectuales a pesar de que estas fuentes originarias formaban parte de las concepciones míticas e iusnaturalistas del mundo que la modernidad se propuso superar. Un ejemplo es el concepto de felicidad que forma parte de la vida buena y es fuertemente combatido desde Kant y remitido hoy a los confines de la vida privada. Son temas subjetivos que se consideran que no es objeto de la ética ya que postula una ética sin metafísica y ética sin religión (Rodríguez Dupla, 2006: 46), y en su lugar emergió la teoría de la justicia para debatir los temas de la moral y la ética desde la perspectiva de los derechos humanos.

Hay una vasta discusión al respecto, sobre todo con el renacimiento de las teorías aristotélicas y el comunitarismo, y bastantes riesgos en el retorno a un concepto que restituya la ética civil y se imponga una moral de vida atendiendo a criterios subjetivos como definitivos y universalmente reconocidos como obligatorios. Se pueden cruzar límites y retornar a un Estado confesional, al estilo de la inquisición. Los derechos constituyen, en tal sentido, un avance en la medida en que se reconoce como un mundo normativo institucionalizado, exigible y producto de un debate público y un

consenso. En este contexto, la autonomía como una dimensión de la libertad es un avance que garantiza a la persona derechos individuales, pero el debate actual de los derechos humanos plantea que ello no es suficiente para las sociedades desiguales, ya que el ejercicio de la autonomía depende de capacidades y oportunidades, lo que se encuentra pobremente distribuido en las sociedades contemporáneas, sobre todo en las sociedades pobres. La capacidad se reconoce, en consecuencia, como un factor que garantiza el ejercicio de esta libertad, la que, por consiguiente, depende del acceso a bienes y talentos, que le permitan a todas las personas constituirse en sujetos y actores individuales y colectivos. Allí es donde la justicia va más allá del simple reconocimiento del derecho como no intervención y se requiere incidir en las estructuras políticas y sociales para evitar la dominación. Aquí es donde la noción kantiana de los derechos se ve limitada y los aspectos subjetivos (libertades subjetivas) y programáticos (accesos) alcanzan significación en un mundo en el que la reducción de las desigualdades pasa por la intervención en ámbitos subjetivos y la moral es reconstituida con el derecho. El Vivir Bien puede realizar una importante contribución a este debate, constituyéndose, al igual que la vida buena, en una fuente para revisar categorías políticas e interpretar los derechos, la ética y la moral. El carácter mítico o iusnaturalista evidentemente no es una limitación, lo que podría ser si renuncia a la posibilidad de construir un pensamiento universal y se limita a una perspectiva particular. Al contrario, así como el pensamiento griego, la fuente ancestral indígena puede ser un estimulante ingrediente para discutir los riesgos del futuro de la humanidad si continuamos con un proyecto que insiste en el olvidarse del ser humano y de la naturaleza.

El desafío que plantean Medina y Albó de proponer una eticidad a partir de la riqueza conceptual y moral del modo de vida ancestral, es una ambición que va más allá del reconocimiento antropológico, obliga a abordar y debatir la ciencia social desde este ángulo. Aceptar el reto de un programa intercultural de investigación, reflexión de sistemática y debate político. También obliga a su operacionalización en políticas, planes y programas, pero desde un esfuerzo meso-analítico de repensar las teorías de alcance medio y de proponer un itinerario sistemático de discusión y debate de conceptos, políticas y estrategias, por ejemplo, en los campos de la educación, la salud intercultural, el desarrollo sustentable, desde la perspectiva concreta de dar respuesta a los problemas que enfrenta la sociedad actual en estas naciones para resolver los problemas de acceso, calidad, equidad a los servicios sociales de atención, entre otras urgencias. Este esfuerzo es el que llevará finalmente a que esta noción se convierta en un eje del cambio social.

Conclusiones

Vivir Bien es una noción que ha adquirido vigencia política y cultural con el cambio político y cultural que viven los países andinos, particularmente Ecuador y Bolivia.

Es una sistematización del modo de vida de las comunidades originarias indígenas, principalmente de las áreas rurales, aunque en el mundo urbano también preservan algunas de estas costumbres y conceptos de la vida, sobre todo a nivel simbólico. Hoy va más allá de cualquier estudio antropológico, constituye un referente jurídico y político que forma parte de las constituciones políticas del Estado de estas naciones y un paradigma de planes y programas. Es una noción no moderna, iusnaturalista y mítica que postula conceptos que cuestionan las ideas de control y separación de la naturaleza del hombre y de la mujer, la modernización incesante basada en el éxito, individualismo egocéntrico y el hedonismo que promueve el mercado. Al igual que han hecho los pensadores occidentales con el concepto aristotélico “vida buena” y con las nociones griegas de democracia, ciudadanía y esfera pública, Vivir Bien es una noción que puede contribuir, junto a otras concepciones humanistas, al impulso de un proyecto civilizatorio centrado en el ser humano y la naturaleza. También puede coadyuvar a alimentar el enfoque de los derechos humanos y otros que buscan recuperar la preservación de la vida.

No obstante, Vivir Bien no es simplemente una filosofía, es un horizonte ético y moral que busca constituirse en el cemento que articule una concepción política y social que dirija el cambio social y cultural de estas naciones. Dejó de ser un objeto de estudio antropológico y se transformó en un *ethos*. Como la vigencia no es académica, aunque los académicos se esfuerzan por interpretarla aludiendo, hasta por cierto a categorías muy modernas y en ocasiones post modernas, sino que es política y cultural, esta noción está atravesada de las tensiones y desafíos propios de un proceso de esta naturaleza. Una paradoja del proceso de cambio es que esa centralidad política lograda por los pueblos indígenas se encuentra asociada a la configuración de un proyecto político capaz de articular a los otros. Un esfuerzo importante, en este sentido, ha sido convertir su modo de vida: Vivir Bien, en un cemento ético, moral e ideológico a través de la implementación de políticas públicas. Hecho que establece otra paradoja, el Vivir Bien es un discurso no moderno que se encuentra compelido a traducirse operativamente a través de este tipo de instrumentos racionalizadores de lo social. Estas paradojas derivan en debates profundos y en dilemas bastante complejos.

La operacionalización de un horizonte ético de este talante no sólo no es algo fácil sino que propicia un amplio espacio político y del saber para el desarrollo de la interculturalidad. El mundo contemporáneo es sincrético, siendo uno de los logros de este cambio político reafirmar este sincretismo *vis a vis* las concepciones monoculturales y racistas presentes en estas sociedades diversas y plurinacionales. Cientos de años de desconocimiento plantea la importancia de la equidad cultural y de la construcción de la igualdad. Por tal razón, algunas de las políticas públicas en estas naciones tienen un ingrediente de reafirmación o de equidad cultural, que ha sido denominada descolonización. Sin embargo, la construcción de la igualdad como elemento articulador y cohesionador de la sociedad exige que ese esfuerzo ético sea

lo suficientemente abarcador. Esto plantea desafíos importantes para que el Vivir Bien pueda ir más allá de un concepto tradicional y alimente una teoría política y social capaz de desarrollar, por un lado, conceptos como democracia, comunidad, libertad, solidaridad, entre otras y, por otro lado, técnica y prácticamente nociones como la pedagogía, el cuidado, el comunitarismo y otras que se expresan en teorías de alcance medio y que pueden orientar tales políticas públicas. Este esfuerzo implica ineludiblemente el debate y la incorporación de otros elementos que contribuyan a forjar una ingeniería social, política y ambiental teniendo este concepto como referente central. Para ello es necesario que se desarrolle una estrategia de gestión de conocimiento sistemática y bien articulada de soporte de las políticas públicas.

Bibliografía

- Acosta, A.** (2011). “Solo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir”. En Farah, I. y Vasapollo, L. (Eds). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/Oxfam.
- Acosta, A.** (2009). “Siempre más democracia. A manera de prólogo”. En Acosta, A. y Martínez, E. (Eds). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Ayala.
- Albó, X.** (2011). “Suma Qamaña: Vivir Bien ¿Cómo medirlo?” En Farah, I. y Vasapollo, L. (Eds). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/Oxfam.
- Bauman, Z.** (2010). *Identidad*. Buenos Aires: Editorial Lozada.
- Bautista, R.** (2011). “Hacia una constitución del sentido significativo del vivir bien”. En Farah, I. y Vasapollo, L. (Eds). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/Oxfam.
- Choquehuanca, D.** (2011). *Vivir Bien. Diplomacia para la Vida*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Huanacuni, F.** (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- León, M.** (2009). “Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía de la vida”. En Acosta, A. y Martínez, E. (Eds). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Ayala.
- Medina, J.** (2011). “Acerca del Suma Qamaña”. En Farah, I. y Vasapollo, L. (Eds). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/Oxfam.
- Quintero, R.** (2009). “Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay. Desafíos de una economía de la vida”. En Acosta, A. y Martínez, E. (Eds). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Ayala.
- Ramírez Gallegos, R.** (2010) “Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano”. En SENPLADES, *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.

- Rodríguez Dupla, L.** (2006). *Ética de la Vida Buena*. España: Desclee De Browner.
- Sanjines, J.** (2009). *Rescaldos del Pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica de Bolivia.
- Temple, D.** (1986). *Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas*. La Paz: Hisbol/AUMM/R&C.